

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

1
2024

Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion included in Scopus base (since 2022); in the Russian Science Citation Index and in the List of peer-reviewed scientific publications of Higher Attestation Commission:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (History)
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Culturology)
- 5.11.1. Theoretical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)
- 5.11.2. Historical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047
tel.: (495) 250-63-40
e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии индексируется в Scopus (с 2022 г.); журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки)
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология)
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: (495) 250-63-40
электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian Academy of Education, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasan Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), Slavic Centre for Law and Justice, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgenii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Editor:

Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor (RSUH)

Executive editors:

Pavel Lebedev, Cand. of Sci. (History), associate professor (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(*заместитель главного редактора*)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, Славянский правовой центр, Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация
- С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.З. Фаликов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

А.И. Шмагина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.С. Элбакян, доктор философских наук, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация

А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Редактор номера:

Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор (РГГУ)

Ответственный за выпуск:

П.Н. Лебедев, кандидат исторических наук, доцент (РГГУ)

Contents

Preface. <i>Pavel N. Lebedev</i>	10
--	----

Translations

“Passio Perpetuae et Felicitatis”: A translation of Latin text	17
---	----

Articles

<i>Nina V. Braginskaya, Sergei N. Davidoglu</i> On the genre of Passio Perpetuae et Felicitatis	33
--	----

<i>Jan N. Bremmer</i> Method and madness in dating the “Passion of Perpetua”	67
---	----

<i>Olga I. Yaroshevskaya</i> Perpetua’s relationships with her family	93
--	----

<i>Tatiana A. Mikhaylova</i> “A ladder that reached to heaven and a serpent under the stairs”: Perpetua’s vision	109
--	-----

<i>Maria S. Kasyan</i> Water in the Underworld: How does the Perpetua’s third vision end?	121
---	-----

<i>Vladimir V. Stepanov</i> The fourth vision of Perpetua and Psalm 88 (89)	137
--	-----

Содержание

От редактора. <i>П.Н. Лебедев</i>	10
---	----

Переводы

Перевод латинской версии памятника «Страсти Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших»	17
--	----

Статьи

<i>Брагинская Н.В., Давидоглу С.Н.</i> К вопросу о жанре <i>Passio Perpetuae et Felicitatis</i>	33
<i>Бреммер Я.Н.</i> Метод и безумие в датировке <i>Passio Perpetuae</i>	67
<i>Ярошевская О.И.</i> Взаимоотношения с родственниками в семье мученицы Перпетуи	93
<i>Михайлова Т.А.</i> «Лестница до самого неба и под лестницей змей»: видение Перпетуи	109
<i>Касьян М.С.</i> Вода в загробном мире: чем кончается третье видение Перпетуи?	121
<i>Степанов В.В.</i> Псалом 88 (89) в четвертом видении Перпетуи	137

От редактора

Дорогие читатели!

Мы представляем вашему вниманию специальный выпуск научного журнала о религии *Studia Religiosa Rossica*. Вошедшие в него статьи были созданы на основе докладов, прозвучавших на международной научной конференции «*Nova documenta fidei: история и литература в раннехристианских мученичествах*» (25–26 марта 2023 г., РГГУ). Сама же конференция, в свою очередь, стала одним из результатов многолетней работы исследовательского семинара под руководством Нины Владимировны Брагинской и Анны Ильиничны Шмаиной-Великановой. С 2017 г. в рамках постоянного семинара «Лаборатории ненужных вещей» (проект Независимого московского университета) готовится критическое издание и комментированный перевод латинской и греческой версий раннехристианского мученичества «Страсти Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» (*Passio Perpetuae et Felicitatis*¹).

Этот удивительный и уникальный памятник относится к числу самых ранних христианских текстов, подробно повествующих о феномене мученичества. Он был составлен после казни группы христиан в Карфагене в 203 г. н. э. из написанного перед казнью самими мучениками, а через какое-то время после – другими авторами. Сохранились латинская и греческая версии «Страстей», так что в историографии долгое время шла дискуссия о языке оригинала, но в последнее время сложился консенсус о первичности латыни и переводном характере более позднего греческого текста. Мы не будем здесь подробно рассказывать об этой и многочисленных других дискуссиях, о рукописной традиции, истории изучения и структуре памятника, ограничившись лишь несколькими наиболее важными замечаниями, которые помогут лучше понять содержание номера и особенности исторического источника, изучению которого он посвящен. Более глубокое погружение в мир “*Passio*” будет предложено в грядущем отдельном издании, где в том числе будет представлен и перевод греческого текста «Страстей», который мы, в отличие от большинства исследователей, считаем не просто чем-то вторичным по отношению к оригиналу,

¹ Далее в номере – «Страсти» или “*Passio*”.

но самостоятельным ценным свидетельством об истории христианства. Перевод с латыни на греческий был выполнен, вероятно, существенно позже, и выявление расхождений между латынью и греческим в одних случаях позволяет лучше понять оригинал, а в других – отражает существенные изменения, произошедшие в христианском учении в эпоху, когда оно стало признанной в Римской империи религией.

Судя по всему, памятник в том виде, в каком его сохранили до нашего времени девять латинских и одна греческая рукописи, складывался не одновременно. В состав “*Passio*” входят как созданные непосредственно после ареста тюремные записки молодой христианки Перпетуи (и это единственное дошедшее до нас античное прозаическое сочинение, написанное женщиной) и запись видения Сатура – наставника схваченных христиан², так и составленные чуть позже рассказ о смерти мучеников и сопровождающая чтение истории их мученичества проповедь. Как можно определить жанр получившегося произведения, будет рассказано в открывающей номер статье Н.В. Брагинской и С.Н. Давидоглу.

Когда именно все части памятника соединились вместе, мы можем уверенно судить только по упомянутому выше греческому переводу «Страстей», в котором они представлены именно в известном нам порядке: *Пролог, Записки Перпетуи, Видение Сатура, Рассказ Очевидца* мученичества, *Эпилог*. Однако в отношении времени появления греческой версии существуют большие расхождения в историографии – от первых десятилетий после самого мученичества (Т. Хеффернан) до второй половины III в. (Я. Бреммер), середины IV в. (П. Китцлер) или рубежа V–VI вв. (Б. Шоу, Н.В. Брагинская).

Таким образом, проблема датировки до сих пор вызывает острые дискуссии. Во второй статье номера с говорящим названием «Метод и безумие в датировке “*Passio Perpetuae*”» знаменитый религиовед, заслуженный профессор Гронингенского университета Я. Бреммер подвергает основательной критике ряд последних попыток передатировать памятник.

Здесь следует заметить, что в мировой науке «Страсти» уже давно привлекают огромное внимание, тогда как на русском языке им посвящено очень небольшое число работ³ (причем бо́льшую их

² Эти структурные части далее в номере будут обозначаться так – *Записки и Видение Сатура*.

³ *Крюкова А.Н.* Поэтика сновидений в раннехристианской литературе: на материале «Мученичества Перпетуи и Фелицитаты», «Мученичества

часть составляют публикации участников нашего научного коллектива⁴). В русской церковной традиции до фрагментарного пересказа «Страстей» в издании «Синаксаря» иеромонаха Макария Симонопетрского бытовали только краткие версии мученичества, восходящие к греческим пересказам и полные при этом разнообразных домыслов, отступлений от текста и искажений⁵.

Мариана и Иакова» и «Мученичества Монтана, Луция, Флавиана и других мучеников»: Дис. ... канд. филол. наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2013; *Сергеева Е.В.* Конфликт идентичностей в «Мученичестве свв. Перпетуи и Фелицитаты» // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2013. № 17 (118). С. 37–53; *Пантелеев А.Д.* Страсти святых Перпетуи и Фелицитаты // Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / под ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: Гуманитарная академия, 2017. С. 209–244.

⁴ См., например: *Брагинская Н.В.* «Деревья были высотой с кипарис, а их листва непрерывно опадала» // Człowiek jako znak / Man as a Sign. Tom jubileuszowy dla uczczenia 70-lecia prof. dr. hab. Zbigniewa Klocha / red. nauk E. Rudnicka et al. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2021. С. 87–97; *Лебедев П.Н.* «Страсти свв. Перпетуи, Фелицитаты и их сомучеников» и вопрос о преследовании христиан в Римской империи при Септимии Севере // Новый исторический вестник. 2021. № 4 (70). С. 104–112; *Брагинская Н.В.* Сколько сомучеников было у Перпетуи и Фелицитаты? // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. 2022. № 18 (1). С. 48–77; *Лебедев П.Н.* «Страсти свв. Перпетуи, Фелицитаты и их сомучеников» как источник по истории раннего христианства // Вестник РГГУ. Серия «Политология. История. Международные отношения». 2022. № 2. С. 32–47; *Брагинская Н.В.* Как звали Рассказчика-очевидца в “Passio Perpetuae et Felicitatis?” // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2023. Т. 27. № 1. С. 123–148; *Шмаина-Великанова А.И.* Материнство и мученичество: Размышление о «Мученичестве свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними скончавшихся» и XIX оде Соломона // Миф, ритуал, литература / сост. Н.Б. Богданович; отв. ред. Ю.В. Иванова; науч. ред. С.Н. Давидоглу. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2023. С. 328–346; *Лебедев П.Н.* Мученица в кругу семьи: «Страсти свв. Перпетуи, Фелицитаты и их сомучеников» и римские семейные ценности // Новый исторический вестник. 2023. № 1 (75). С. 75–95.

⁵ Синаксарь: Жития святых Православной Церкви: В 6 т. / Адаптир. пер. с франц.; авт.-сост. иером. Макарий Симонопетрский. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. Т. 3. (1 февраля – Память святой мученицы Перпетуи, мучеников Сатура, Ревоката, Сатурнина, Секундула и мученицы Фелицитаты.)

Мы надеемся, что издание этого номера станет частью дела по введению этого раннехристианского мученичества в научный оборот, и публикуем в нем перевод “*Passio*” с латыни. Он существенно отличается от уже существующего ознакомительного перевода латинской версии памятника, выполненного А.Д. Пантелеевым, и отражает особенности нашего понимания композиции, языка, богословия и других особенностей источника. Например, большинство исследователей видят в составе «Страстей» тексты, созданные Перпетуей, Сатуром и очевидцем мученичества, который также мог быть автором открывающей и завершающей памятник проповеди (далее – *Пролог* и *Эпилог* соответственно). Мы же исходим из того, что множество отличий в языке и стиле повествования, регистре интерпретации событий, представлении о предполагаемой аудитории позволяют уверенно различить исполнителя завета Перпетуи, выполняющего ее поручение описать мученическую смерть героев на арене, и пишущего с некоторой позиции над конкретными событиями, в эсхатологической перспективе торжественным и сложным языком наставника, проповедника и богослова, предварявшего и завершавшего чтение в церкви Прологом и Эпилогом. Однако в памятнике можно услышать еще и пятый «голос» – следы работы еще одного человека, редактора-составителя, который не был ни участником, ни современником карфагенского мученичества, но оформил или дооформил весь комплекс текстов о нем, соединив между собой различные части короткими служебными предложениями и дополнив в ряде случаев тексты маленькими пояснительными вставками. Именно на этапе обработки текста редактором-составителем, вероятно, была нарушена структура повествования и даже допущена ошибка в представлении арестованных новообращенных христиан, катехуменов, читателям или слушателям «Страстей» (II, 1), из-за которой прозвище одного из мучеников превратилось в еще одного персонажа этой истории, который в дальнейшем будет почитаться как отдельный святой мученик⁶.

Хотя из всего семейства Перпетуи мы знаем по именам только ее саму и покойного младшего брата Динократа, об отношениях героини с родными в «Страстях» говорится очень много. Как

⁶ *Брагинская Н.В.* Сколько сомучеников было у Перпетуи и Фелицитаты? С. 48–77. Подробнее прочитать о структуре памятника можно в нашей англоязычной статье: *Braginskaya N.V., Lebedev P.N.* How many co-authors had Perpetua and Satorius? // *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*. 2023. Vol. 19. P. 237–255.

показано в статье О.И. Ярошевой, памятник в целом и особенно *Затиски* Перпетуи представляют живое и реалистичное описание отношений в семье новообращенной христианки во всем их многообразии. Если в более поздних (чаще апокрифических) памятниках можно увидеть жесткое разделение христиан и родных-язычников, причем первые могут воспринимать последних как своих врагов, то здесь обнаруживается гораздо более сложный комплекс чувств по отношению к семье, в которой или сочувствуют христианству, или даже являются христианами мать героини, братья и тетя. В получивших с V в. широкое распространение «Актах свв. Перпетуи и Фелицитаты» семья героини сливается в одно языческое целое и противостоит ее религиозному выбору, сама же она решительно отвергает родных. В «Passio» Перпетуя, напротив, страдает от обнажившегося в критической ситуации конфликта с горячо любящим ее отцом, волнуется за своего сына-младенца и всех домашних и даже вымаливает лучшую загробную участь для своего умершего брата. Все это вместе со множеством других исторически достоверных реалий из жизни римской Северной Африки начала III в. доказывает аутентичность памятника и подчеркивает его ценность для изучения семейных отношений в Римской империи эпохи активного распространения христианской веры.

Однако еще важнее то, что из «Страстей» мы можем многое узнать из первых рук о внутреннем мире христиан того времени и особенностях их мировоззрения. Важной частью памятника являются подробно описанные сновидения, четыре из которых посылаются во время пребывания в тюрьме самой Перпетуе и одно – ее наставнику Сатуру. Образному ряду первого из видений героини посвящена статья Т.А. Михайловой, обратившей внимание на то, как в нем соединяются имеющие древние мифологические корни и символический смысл образы лестницы и змея. Находясь в момент тяжелейшего выбора и духовной трансформации, Перпетуя оказывается на развилке между возможностью вознестись с помощью лестницы до небес и угрозой со стороны притаившегося у подножия лестницы змея, стремящегося ей помешать. Личное откровение опирается на мифологическую традицию, удивительным образом позволяя рассмотреть некоторые архетипические образы, обнаруживающие себя как в Карфагене начала III в., так и в существующих в наше время настольных играх, и применить психоаналитический подход для понимания сновидений героини.

В статье М.С. Касьян в центре внимания оказываются второе и третье видения Перпетуи, которые автор рассматривает

в свете античных и раннехристианских представлений о посмертной участи и возможности повлиять на нее с помощью молитвы. Показательно, что эти видения, в которых героиня находит способ помочь умершему брату, открываются после разрыва с отцом и разделения с ребенком, что вновь возвращает нас к теме важности семейных отношений для героини. При этом содержание видений показывает устойчивость традиционных языческих представлений о загробном мире, в них соединяются античные литературные и библейские образы, а молитва Перпетуи за своего умершего брата встраивается в общекультурный контекст представлений о возможности изменить посмертную участь. В последней же части статьи читатель может познакомиться с внутренней лабораторией нашего исследовательского коллектива и на примере конкретного места из концовки третьего видения увидеть, как работа с рукописными разночтениями позволяет отбросить эмендации и получить наилучший смысл на основе рукописного чтения, которое обнаруживает примету реальных сновидений, изученных современными антропологами, и позволяет увидеть важную параллель конца третьего видения Перпетуи и *Видения Сатура*.

Завершающая же выпуск статья В.В. Степанова на примере анализа четвертого видения Перпетуи показывает, что для понимания «Страстей» необходимо не только хорошее знание греко-римской литературы, но и глубокое погружение в контекст иудейского и христианского богословия и литургики. Автор предлагает сопоставить используемую терминологию и образный ряд видения с текстом 88 (89) Псалма и сравнить поединок Перпетуи с дьяволом в облике Египтянина с поединком Давида и Голиафа. В результате обнаруживается большое количество совпадений, что позволяет говорить как минимум о бессознательной реминисценции, а возможно, и о сознательной игре Перпетуи или редактора памятника со словами и образами Библии. С помощью такого подхода автор предлагает новое и весьма неожиданное объяснение привлекающей пристальное внимание множества исследователей сцены, в которой Перпетуя превращается в мужчину для сражения с дьяволом.

Следует заключить, что, несмотря на огромный круг литературы, посвященной “Passio” в странах Европы и Америки, этот памятник открывает все новые и новые свои стороны, изучение которых сопряжено с решением множества проблем религиозного, богословского, историко-культурного, литературоведческого и текстологического характера, так что требует приме-

нения мультидисциплинарных подходов, объединения усилий специалистов по древней истории, классической филологии, христианской теологии. В предлагаемом вниманию читателей выпуске мы представляем промежуточные результаты работы подобного объединения и надеемся в ближайшем будущем выпустить полное издание «Страстей свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших»⁷.

*П.Н. Лебедев
от имени участников семинара
«Дневники христианских мучеников»
Лаборатории ненужных вещей, включающего
Н.В. Брагинскую, А.И. Шмаину-Великанову,
С.Н. Давидоглу, М.С. Касьян, Т.А. Михайлову,
В.В. Степанова, С.В. Федорову, О.И. Ярошевскую*

⁷ В следующем номере журнала (№ 2 за 2024 г.) мы продолжим публикацию материалов конференции и представим статью Н.В. Брагинской об именах реальных участников событий в Карфагене начала III в. и именах представителей иного мира, упоминаемых “Passio”, а также статьи Д. Боярина о мученичестве в контексте иудео-христианской полемики в поздней античности и А.Д. Пантелеева – о возможных отголосках гонений в «Послании Филиппийцам» Поликарпа Смирнского.

Переводы

Перевод латинской версии памятника «Страсти Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших»

Публикуемый перевод латинской версии «Страстей свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*) был выполнен участниками исследовательского семинара «Дневники христианских мучеников» под руководством Н.В. Брагинской и А.И. Шмаиной-Великановой на базе проекта «Лаборатория ненужных вещей» в Независимом московском университете, в котором принимали участие † А.Н. Грешных, С.Н. Давидоглу, М.С. Касьян, П.Н. Лебедев, Т.А. Михайлова, В.В. Степанов, С.В. Федорова, О.И. Ярошевская.

Латинский текст памятника сохранился в девяти латинских рукописях. В переводе мы основываемся на критическом издании, которое опубликовал в 2012 г. Т. Хеффернан¹. Вслед за упомянутым издателем мы следуем лучшей латинской рукописи, происходящей из монастыря в Монте-Кассино (посл. треть XI в.), а свои отступления оговариваем в сносках.

В переводе приняты следующие обозначения:

<...> – вставки издателя текста;

[...] – добавления переводчиков;

(...) – смысловые, синтаксические вставки, присутствующие в оригинале.

Курсивом выделены библейские цитаты.

Комментарий к тексту представлен в минимальном объеме, потому что в скором времени участниками проекта будет подготовлено полное критическое издание «Страстей» с параллельным переводом латинской и греческой версий произведения, подробным предисловием, научным комментарием, а также экскурсами в богословскую, историческую и литературоведческую проблематику текста.

¹ *Heffernan T.J.* The Passion of Perpetua and Felicity. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012.

Текст перевода²

1.1. Если древние примеры веры, и подтверждающие милость Божию, и служащие созиданию человека, для того были преданы письму, чтобы чтением их, словно воспроизведением самих событий, и Бог прославлялся, и человек укреплялся, – то отчего же не записать и новые свидетельства, которые равно служат тому и другому?

2. К тому же и эти примеры когда-нибудь станут древними и будут нужны потомкам, пусть даже ради укоренившегося почтения к древности они не так уж высоко ценятся современниками.

3. Но пусть поймут те, кто приписывает единую силу Духа – единого Святого – к определенным временам, что наинедвнее нужно ставить выше как самоновейшее³, потому что преизбыток благодати назначен последнему времени века [сего].

4. Ибо: *В последние дни, говорит Господь, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны и дочери их; и на рабов, и на рабынь Моих излию от Духа Моего; и юноши будут видеть видения, и старцы будут видеть сны*⁴.

5. Так и мы, кто признает и почитает равно обетованными как новые пророчества, так и новые видения, и остальные проявления силы Духа Святого, предназначаем для наставления Церкви (к ней был послан именно Он, всем подающий дары, смотря по тому, что кому определил Господь) и должны <их> записывать и во славу Божию читать вслух; чтобы слабость веры или полное разуверение не привели каким-то образом к убеждению, будто божественная благодать по достоинству мучеников или провидцев оснеет одних только древних; Бог ведь всегда исполняет обещанное: неверующим дает удостовериться, а верующим – благодать.

6. И вот то, *что мы услышали <, увидели> и к чему прикоснулись, возвещаем и вам*⁵, братья и чада, *чтобы те из вас*, кто был при сем, вспомнили славу Божию, а те, кто сейчас, внимая [чтению], об этом узнает, *получили общение* со святыми мучениками и через них – с Господом нашим *Иисусом Христом*, Ему же слава и честь во веки веков.

Аминь.

² В рукописи из Монте-Кассино заглавие отсутствует.

³ Вероятно, для большей экспрессии в латинском тексте используют грамматически невозможные формы (novitiora, novissimiora).

⁴ Цитата с небольшими изменениями из Деян 2:17–18.

⁵ Хотя во всех латинских рукописях отсутствует «и видели» (et vidimus), Т. Хэффернан вместе с другими издателями добавляют его, опираясь на греческий текст памятника и на место из Первого послания Иоанна, на котором построен данный стих (1 Ин 1:1–3).

П.1. Были схвачены молодые катехумены: Ревокат и Фелицитата, с ним бывшая в рабстве, Сатурнин и Секундул; среди них и Вибия Перпетуя, знатного происхождения, благородного воспитания, в замужестве – матрона. 2. Имела она отца и мать и двух братьев, один из которых катехумен, и маленького сына, еще грудного. 3. И было ей около двадцати двух лет.

Дальше идет уже ее собственное изложение всего мученичества по порядку, как сама она его оставила, записав собственноручно и по своему разумению.

П.1. «Когда, – рассказывает она, – мы были еще под стражей, и отец изо всех сил уговаривал меня отречься и отпасть, настаивая на этом из горячей своей любви, я сказала:

“Отец, видишь ли, например, этот сосуд, кувшин или еще что-нибудь?”

И он сказал:

“Да, вижу”.

2. И я сказала ему:

“Разве можно назвать его не тем, что он есть?”

И отец ответил:

“Нет”.

“Так и я не могу называться иначе, чем есть: я христианка”.

3. Тогда отец, выведенный из себя этими словами, кидается, чтобы вырвать мне глаза, но только толкнул меня и ушел, потерпев поражение вместе с дьяволом и его доводами. 4. И потом несколько дней я благодарила Господа, что отца не было, и блаженствовала в его отсутствие.

5. В тот же краткий промежуток в несколько дней мы были крещены. И внушил мне Дух ничего другого не просить у воды, кроме стойкости тела.

Через несколько дней мы были взяты в тюрьму, и я испугалась, потому что никогда не доводилось мне бывать в таком мрачном месте.

6. О, страшный день! От тесноты очень жарко, еще и стражники-взяточники!

Но больше всего я мучилась там тревогой за дитя.

7. Тогда Терций и Помпоний, благословенные диаконы, которые нам служили, устроили за мзду, чтобы нас перевели в тюрьме на несколько часов в место получше, где мы могли отдохнуть.

8. Тогда, выйдя из темницы, мы были предоставлены самим себе. Я кормила молоком младенца, уже истощенного недоеданием. Тревожась за него, я беседовала с матерью, укрепляла брата и препоручала [им] сына. Я изнывала от того, что увидела, как они изнывают из-за меня.

9. В таких тревогах я провела много дней, и добилась того, чтобы младенец оставался со мною в темнице; и тотчас сил у меня прибавилось, и я освободилась от страдания и тревоги за младенца. И темница сразу стала для меня дворцом, так что я предпочла бы это место любому другому.

IV.1. Тогда сказал мне брат мой:

“Госпожа сестра, достоинство твое уже так велико, что попросишь видение – и откроется тебе: предстоят нам страсти или минует нас”.

2. И я, зная, что беседую с Господом, чьи столь великие благодеяния мне даны были, без колебаний пообещала ему:

“Завтра объявлю тебе”.

И я спросила, и⁶ мне было открыто вот что:

3 вижу лестницу медную невероятной высоты, достигающую до самого неба и такую узкую, что по ней подниматься можно только по одному, и по сторонам лестницы воткнуты всевозможные железные орудия. Там были мечи, копья, крючья, кривые ножи, дротики, так что, если кто будет подниматься неосторожно или же взора вверх не устремляя, – тогда железо его растерзает, и клочья плоти на остриях повиснут. 4. И под самой лестницей лежал змей невероятной величины; он готовил западню для входящих и наводил на них ужас, чтобы они не поднимались.

5. Но первым поднялся Сатур, кто ради нас позже сдался добровольно (ведь он был для нас домостроителем), а когда нас привели, его с нами не было. 6. И он достиг верхней ступени и, оборотясь ко мне, молвил:

“Перпетуя, я с тобой; но берегись, как бы тот змей не укусил тебя”.

И я сказала:

“Именем Иисуса Христа, он не причинит мне никакого вреда”.

7. И из-под этой самой лестницы, как будто опасаясь меня, [змея] осторожно высунул голову, и я, словно ступая на первую ступень, стала ему на голову – и поднялась.

8. И я увидела огромное пространство сада, и посредине сидел человек, седой, в пастушьей одежде, величественный. Он доил овец, и окружали его многие тысячи в белоснежных одеяниях.

9. И Он поднял голову, посмотрел на меня и сказал мне:

“Добро пожаловать, чадо⁷”.

⁶ Частота использования союза «и» (“et”) в памятнике превосходит обычную для латинского стиля, приближая его к стилю библейскому.

⁷ В оригинале Небесный Пастырь использует транслитерацию греческого слова (“tegnon”).

И позвал меня, и из сыра, который доил, дал мне как бы комочек; и я приняла, сложивши ладони, и отведала. И все стоящие вокруг сказали хором:

“Аминь”.

10. И от звука голоса я проснулась, все еще чувствуя вкус какой-то неведомой сладости, и тотчас рассказала об этом своему брату; и мы поняли, что предстоят страсти, и оставили всякую надежду на мир [сей].

V.1. Через несколько дней прошел слух, что нас допросят.

Из города неожиданно явился мой отец, подавленный тоской; он поднялся ко мне, чтобы заставить пасть, говоря:

2 “Пожалей, дочь, седины мои, пожалей отца, если я достоин, чтобы ты называла меня отцом, если на этих руках ты выросла и расцвела, если перед всеми братьями твоими я тебя предпочел, не отдай меня людям на поношение. 3. Посмотри на братьев своих, посмотри на мать свою и сестру ее, посмотри на сына своего, которому без тебя не выжить. 4. Оставь гордыню, не погуби всех нас: никто из нас не сможет рта раскрыть, если с тобой что-нибудь сделают”.

5. Он говорил это отечески, от горячей своей любви, целуя мои руки и падая мне в ноги, и в слезах называл меня уже не дочерью, а госпожою.

6. И мне больно было видеть унижение отца, ведь из всех моих родных только он не обрадуется предстоящим мне страстям. И я утешила его такими словами:

“На том помосте случится угодное Богу. Знай же, что мы будем не в собственной власти, но во власти Бога”.

И он ушел от меня в глубокой печали.

VI.1. На другой день утром за трапезой нас вдруг схватили для допроса, и мы пришли на форум. Тотчас по окрестностям форума пронесся слух, и собралась громадная толпа.

2. Мы взошли на помост. Всех допросили, и все исповедали [свою веру]. Дошло дело до меня. И тут появился отец с моим сыном и стащил меня со ступени со словами:

“Принеси жертву, пожалей младенца!”

И Гилариан, прокуратор, который принял тогда право меча⁸ вместо умершего проконсула Минуция Тиминиана, сказал:

“Пощади седины отца своего, пощади малолетство сына, принеси жертву за здоровье императоров!”.

⁸ Право принятия решений о смертной казни (*ius gladii*). Поскольку это уточнение (“принял тогда (*tunc*) право меча”) неожиданно появляется в кульминационный момент исповедания веры, а “*tunc*” может указывать на временную дистанцию, в этой фразе можно увидеть поясняющую вставку Рассказчика или Редактора-Составителя.

4. И я ответила:

“Нет!”

На это Гилариан:

“Христианка?”

И я ответила:

“Я христианка”.

5. И поскольку отец продолжал меня сталкивать, Гилариан приказал его согнать, и его ударили палкой. И больно было мне видеть, что случилось с моим отцом – будто это меня ударили: так ранило меня это унижение в его-то годы!

6. Тут Гилариан объявляет всех нас виновными и приговаривает ко зверям⁹; а мы, радостные, возвращаемся в тюрьму.

7. И вот, поскольку младенец привык брать мою грудь и оставаться со мной в тюрьме, я тотчас посылаю диакона Помпония к отцу за младенцем.

8. Но не было на это воли отца. Зато была воля Бога: и младенец больше не просил груди, и у меня не сделался жар, так что я не терзалась из-за оставленного младенца и боли в груди.

VII.1. Через несколько дней, когда все мы молились, вдруг посреди молитвы у меня вырвался возглас, и я назвала Динократа. И я остолбенела, так как он никогда не приходил мне на ум: и горько мне было вспомнить, что с ним случилось. 2. И я сразу поняла, что я достойна и должна просить за него. И стала усердно о нем молиться и стеная взывать ко Господу.

3. Этой же самой ночью мне было вот такое видение:

4. Вижу я – выходит из сумрачного места, где множество людей, Динократ, сильно страдающий от жары и жажды, в грязной одежде, бледный, и язва на лице его, какая была у него, когда умирал. 5. Динократ был моим братом по плоти, семи лет, смерть его от болезни, поразившей лицо язвами, для всех была отвратительна. И вот я молилась за него.

6. И разделяла нас такая огромная пропасть, что оба мы не могли приблизиться друг к другу. 7. А еще в том месте, где был Динократ, была полная воды купальня, край которой был высок для ребенка; и Динократ тянулся, словно хочет напиться. 8. Я страдала, ведь вода в купальне была, но из-за высокого края он не сможет напиться.

9. И я проснулась и поняла, что мучится брат мой; но верила, что облегчу его муки. Я молилась за него все дни до тех пор, пока нас не перевели в тюрьму при лагере (нам ведь предстояло сражаться во время игр, устраиваемых войском: тогда был день рождения Цезаря Геты). 10. И я творила за него молитву денно и ночью, стеная и плача, чтобы мне было даровано.

⁹ Приговор к растерзанию дикими животными (*damnatio ad bestias*).

VIII.1. В тот день, когда мы еще оставались в узах, вот что было мне явлено:

вижу я то самое место, какое видела раньше, и Динократа чистого телом, в нарядной одежде, блаженствующего; там, где была язва, вижу рубец, 2 и вижу ту самую купальню, что и раньше; край ее опустился мальчику до пупка; не отрываясь он пил оттуда воду.

3. И на краю – полный воды золотой фиал. И Динократ подошел и стал пить из него; а вода в фиале не иссякала 4. И напившись, он от воды подошел [ко мне] поиграть, как дитя малое.

И радостная я проснулась¹⁰.

Я поняла тогда, что он избавлен от мук.

IX.1. Потом, спустя несколько дней, Пудент, помощник центуриона, поставленный смотреть за тюрьмой, проникся к нам почтением, видя в нас великую силу Бога¹¹; он многим позволял навещать нас, так что вместе с ними мы могли подкреплять друг друга.

2. Когда приблизился день игр, входит ко мне мой отец, раздавленный горем: и принялся рвать на себе бороду и бросать на землю, и падал ниц, и проклинал свои преклонные лета, и говорил такие речи, которые могли потрясти все мироздание. 3. Больно мне было за его несчастную старость.

X.1. Накануне битвы вот что зрю я в видении:

диакон Помпоний подошел к тюремной двери и что есть силы стучится. 2. И я вышла к нему, и открыла ему: на нем белоснежные одежды, он не препоясан, а сандалии подвязаны переплетенными ремешками.

3. И он сказал мне:

“Перпетуя, мы ждем тебя, приди”.

И руку мне протянул, и мы пошли вверх по каменистым и петляющим тропам.

4. И едва мы, тяжело дыша, дошли до амфитеатра, как он вывел меня на середину арены и сказал мне:

“Не бойся: здесь я с тобою и с тобою буду страдать и бороться”.

И ушел.

5. И вижу я огромную замершую толпу.

¹⁰ Здесь мы отступаем от чтения большинства рукописей и всех издателей. Обоснование см. в статье М.С. Касьян «Вода в загробном мире: чем кончается третье видение Перпетуи?».

¹¹ В рукописи из Монте-Кассино слово «Бога» (Dei) отсутствует, но мы предпочитаем сохранившееся в шести других рукописях чтение. Этот выбор обоснован тем, что речь здесь идет не о собственной силе мучеников (virtus), но о присутствующей в них силе Святого Духа (virtus Spiritus Sancti; ср. I, 3, 5; XXI, 11).

И так как я знала, что приговорена ко зверям, меня удивляло, что зверей на меня не выпускают.

6. И вышел тут против меня некий безобразный Египтянин¹² со своими подручными, чтобы со мной сразиться.

Подошли и ко мне помощники и сторонники мои, прекрасные юноши.

7. И сняли с меня одежду, и я сделалась мужчиной.

И начали мои сподвижники натирать меня маслом, как обычно это делается для агона¹³.

И вижу перед собою того Египтянина, катающегося в пыли.

8. И вышел некий муж огромного роста, такого, что он возвышался даже над самым амфитеатром, не препоясанный, в порфире с двумя полосами, пересекающими грудь, и сандалии у него изукрашены золотом и серебром. Он держал жезл будто Ланиста¹⁴ и зеленую ветвь с золотыми яблоками.

9. И он потребовал тишины, и сказал:

“Сей Египтянин, если ее победит, то поразит ее мечом; она же, если его победит, получит эту ветвь”.

И отступил.

10. И мы сошлись друг с другом и начали наносить удары. Он хотел схватить меня за ноги, но когда он наклонился, чтобы это сделать, я стала бить его пятой в лицо.

11. И я поднялась в воздух и стала его сверху бить, будто не ступая на землю.

И когда улучила миг, сомкнула руки, сплетя пальцы с пальцами, и схватила его голову. Он упал ничком, и я пятою наступила ему на голову.

12. И народ закричал, и сторонники мои запели победную песнь.

И я подошла к Ланисте и получила [ветвь].

13. И Он поцеловал меня и сказал:

“Дочь моя, мир с тобою”.

И пошла я в славе к Вратам Выживших¹⁵.

¹² В видении Перпетуи наименование «Египтянин» относится к дяволу, а «Ланиста» – скорее всего, символизирует Христа. Поэтому мы позволяем себе написать оба существительных с большой буквы. В данном случае это не родовые обозначения, а имена собственные.

¹³ В оригинале используется заимствованное из греческого слово “agon” («состязание»).

¹⁴ Ланиста – в Древнем Риме владелец и/или тренер гладиаторов, который мог также следить за соблюдением правил поединка.

¹⁵ Для выживших гладиаторов в римских амфитеатрах обычно был предусмотрен особый выход, а другие врата – для выноса тел погибших.

14. И я проснулась.

И поняла, что мне предстоит биться не со зверьми, а против дьявола; но знала, что победа будет за мною.

15. Я писала это вплоть до кануна игр. А что будет на самих играх, если кто пожелает, пусть опишет».

XI.1. <Видение Сатура.>¹⁶ Но и благословенный Сатур обнарудовал вот такое свое видение, им самим записанное.

2. «Мы уже претерпели, – сказал он, – и вышли из плоти, и четыре ангела понесли нас на восток, не касаясь нас руками. 3. Мы двигались не на спине лицом вверх, но словно поднимаясь по пологому склону.

4. И оставив первый мир, увидели свет великий, и я сказал Перпетуе (ведь она была рядом со мной):

“Вот то, что нам обещал Господь: мы обрели обещанное”.

5. И в то время как эти четыре ангела сопровождали нас, перед нами открылось огромное пространство, которое походило на сад, где росли деревья розы и всевозможные цветы. 6. Деревья были высотой с кипарис, а их лепестки непрерывно падали.

7. Там в саду были еще четверо ангелов, прочих преславней: когда они нас увидели, то почтили нас и другим ангелам говорили с восхищением:

“Вот они, вот они!”

И исполняясь благоговения, те четверо ангелов, что нас сопровождали, поставили нас. 8. И мы своими ногами прошли немного по широкой дороге.

9. Там мы встретили Йокунда, Сатурнина и Артаксия, коих сожгли живьем во время подобного гонения, а еще Квинта, тоже мученика, умершего в тюрьме. И мы стали их спрашивать, где остальные.

10. Ангелы нам сказали:

“Сперва ступайте, войдите внутрь и приветствуйте Господа”.

XII.1. И мы пришли к тому месту, стены которого были словно выстроены из света. И перед входом в это место стояли четверо ангелов, которые, когда мы входили, облачили нас в белые одеяния.

2. И мы вошли и услышали хор, повторявший непрерывно:

“Агиос, агиос, агиос”¹⁷.

Название «Врата Выживших» (porta Sanavivaria) встречается только в «Страстях», причем дважды (второй раз – в XX, 7).

¹⁶ Первые два слова этой главы есть в рукописи из Монте-Кассино, но отсутствуют в греческой версии памятника и в других латинских рукописях. Возможно, это вставка переписчика только этой рукописи.

¹⁷ В оригинале использована транслитерация греческого слова (“Agios, agios, agios”; «Свят, свят, свят»).

3. И увидели мы в том же месте восседавшего словно бы человека с седыми волосами: власы его белоснежны, а лик юн, ног же его мы не видели.

4. И справа и слева по четыре старца, а за ними множество других старцев.

5. И войдя, мы в восхищении остановились перед престолом, и четверо ангелов подняли нас, и мы поцеловали его, и рукою своей он провел по нашим лицам.

6. И другие старцы сказали нам:

“Станем”; и мы стали и сотворили [лобзание] мира¹⁸.

И старцы сказали нам:

“Ступайте и ликуйте”.

7. И я сказал Перпетуе:

“Вот у тебя то, чего ты хочешь”.

И сказала она мне:

“Благодарение Богу, что как во плоти я была счастлива, так и здесь – еще счастливей”.

XIII.1. И вышли, и увидели перед входом Оптата, епископа, по правую сторону и Аспасия, пресвитера-наставника¹⁹, по левую, в несогласии и печали.

2. И они бросились нам в ноги и сказали:

“Примирийте нас, ведь ушли вы и оставили нас вот так”.

3. И мы им сказали:

“Разве ты не наш папа²⁰, а ты – не наш пресвитер? Как же вы падаете нам в ноги?”

И, растроганные, мы обняли их.

4. И Перпетуя заговорила с ними по-гречески, и мы отвели их в сад под дерево розы.

5. И во время нашей беседы ангелы им сказали:

“Дайте им отдохнуть, а если есть у вас меж собой разногласия, то простите друг другу”.

¹⁸ Букв. «сделали мир» (расем fecimus). Слово “рах” использовалось в раннехристианских текстах (и используется по сей день) для описания литургического поцелуя мира. В данном стихе происходит небесная литургия, в которой воспроизводятся три элемента: возглас “станем”, обряд мира (совр. ritus pacis) и отпуст (совр. dismissio). Обряд мира подразумевал молитву стоя и поцелуй после молитвы. См. также XXI, 7.

¹⁹ К началу III в. функции епископов и пресвитеров начали разделяться, но терминология еще не закрепились окончательно. В период, к которому относится “Passio”, пресвитером могли называть главу общины и наставника-катехизатора.

²⁰ Эта детская форма обращения к отцу (papa) использовалась в раннем христианстве для обозначения епископа.

6. И устыдили их, и сказали Оптату:

“Наставь паству свою, ведь они у тебя как соберутся, так словно о разных командах спорят по дороге из цирка”.

7. И тогда нам показалось, что они хотят закрыть ворота.

8. И начали мы узнавать там многих братьев, и мучеников среди них. Все мы вкушали несказанное благоухание, насыщавшее нас.

И тут, радостный, я проснулся».

XIV.1. Таковы необыкновенные видения сих блаженнейших мучеников Сатура и Перпетуи, ими самими записанные²¹.

2. А Секундула Бог призвал поскорее покинуть сей мир, еще в тюрьме, по особой милости не отдав на растерзание зверям.

3. И если не душа, то, несомненно, тело его познало меч.

XV.1. Что до Фелицитаты, то вот какая милость Господа выпала и ей.

2. Так как она была уже на восьмом месяце (ведь схватили ее беременной), то терзалась при приближении дня зрелища: как бы из-за беременности [ее казнь] не отложили (потому что запрещено беременных подвергать казни) и как бы не пришлось ей потом пролить святую и невинную кровь вместе с другими – с преступниками. 3. Да и сомученики горько скорбели вместе с нею о том, что такую добрую подругу, своего спутника на пути общей надежды, они покидают одну.

4. И за два дня до игр они все вместе с плачем излили молитву ко Господу. 5. После молитвы у нее сразу начались схватки.

И когда она мучилась в родах, всегда тяжелых на восьмом месяце, кто-то из темничных стражей говорит ей:

«Если ты сейчас так страдаешь, каково тебе будет, когда тебя бросят зверям, а ты их презрела, отказываясь принести жертвы».

6. И она ответила:

«Сейчас это я терплю, что терплю; а там другой будет во мне, кто будет страдать за меня, потому что и я за него пострадать готова».

7. И родила девочку, которую одна из сестер воспитала как свою дочь.

²¹ Вероятно, следующий далее раздел о Секундуле и Фелицитате (XIV, 2 – XV, 7) оказался в ходе истории этого сложносоставного текста перемещен со своего изначального места. В итоге этот рассказ о судьбе двух мучеников предшествует общему вступлению рассказчика, которым он сопровождает переход от собственноручных писаний мучеников к своему повествованию о событиях на арене (XVI, I). Подробнее о предполагаемом сбое в структуре памятника и нарушении логики в тексте см.: *Braginskaya N.V., Lebedev P.N.* How many co-authors had Perpetua and Saturus? // *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*. 2023. Vol. 19. P. 237–255.

XVI.1. Итак, поскольку Дух Святой дозволил и дозволением изъявил Свою волю²², чтобы было записано, что и как происходило на играх, то даже если мы и недостойны прибавить что-либо к описанию столь великой славы, тем не менее мы, исполняя то, что как бы поручила и даже завещала нам святейшая Перпетуя, добавляем еще одно свидетельство ее твердости и величия души.

2. Поскольку трибун, наущаемый самыми ничтожными людьми, мором их морил, опасаясь, как бы их не вызволили из-под стражи какими-нибудь колдовскими заклинаниями, Перпетуя сказала ему прямо в лицо:

3 «Зачем ты лишаешь отдыха нас, преступников, так сказать, принадлежащих благороднейшему Цезарю²³, которым предстоит биться на праздновании его дня рождения? Разве не к твоей славе будет, если нас выведут хорошенько упитанными?»

4. Трибун испугался и покраснел; и приказал обращаться с ними человечней, так что и братьям ее и другим было позволено приходить и проводить с ними время; причем и сам помощник начальника тюрьмы уже веровал.

XVII.1. И накануне казни, когда совершали последнюю трапезу, именуемую «вольной» – а они, насколько могли, совершали не «вольную» трапезу, но «агапу»²⁴ – они, отвечая на выкрики толпы с той же твердостью, грозили Судом Божиим, открыто заявляли, что их страдание – блаженство, высмеивали любопытство зевак, и Сатур говорил при этом:

²² В оригинале здесь использовано на первый взгляд плеонастическое выражение (*permisit et permittendo voluit*), которое, вероятно, можно объяснить тем, что рассказчик – один из катехуменов, присутствовавший при казни. Он избежал ареста и свое спасение воспринимает как особую миссию – описать произошедшее. См. подробнее: *Брагинская Н.В.* Как звали рассказчика-очевидца в «*Passio Perpetuae et Felicitatis*»? // *Индоевропейское языкознание и классическая филология.* 2023. Т. 27. № 1. С. 123–148.

²³ Здесь мы, отступая от рукописи из Монте-Кассино, принимаем чтение рукописей из Санкт-Галленского монастыря и Национальной библиотеки Франции и следуем конъектуре Т. Барнса. Он предложил заменить парадоксальное “*noxii nobilissimis Caesaris*” (“самых знатных преступников Цезаревых”) большинства рукописей на “*noxii nobilissimi Caesaris*”, поскольку это было стандартным обращением к Гете между 198 и 209 гг., когда он стал Августом вместо Цезаря (*Barnes T.D.* *Early Christian Hagiography and Roman History.* 2nd rev. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. P. 66–68).

²⁴ Агапа (вечера любви) – это совместный радостный воскресный ужин членов общины.

2 «Вам мало завтрашнего дня? Отчего любо вам глазеть на то, что ненавидите? Нынче друзья, а завтра враги. Лица наши запомните хорошенько, чтобы узнать нас в Тот день».

3. Так что все расходились оттуда потрясенные, а многие из них уверовали.

XVIII.1. Воссиял день их победы, и отправились они из темницы в амфитеатр, словно на небеса: счастливые, прекрасные, и если кто и трепетал, то от радости, а не от страха.

2. Следом [за мужчинами] шла Перпетуя, сияя лицом, ровной поступью, как матрона Христова, как возлюбленная Бога, силою взгляда заставляя всех отводить глаза.

3. Так и Фелицитата, радуясь, что благополучно родила, [шла], чтобы бороться со зверьми: от крови к крови, от повитухи к ретиарию, чтобы омыться после родов вторым крещением.

4. И когда их привели к воротам и принуждали обрядиться: мужчин – в облачения жрецов Сатурна, женщин – в облачения жриц Цереры, все та же, исполненная благородства женщина осталась тверда до конца и отказалась.

5. И вот что она говорила:

«Мы по своей воле пришли сюда не для того, чтобы попирали нашу свободу, и мы обрели себя смерти не для того, чтобы что-то такое творить! У нас с вами был договор!»

6. Неправота признала правоту: трибун позволил, чтобы их ввели просто в чем были.

7. Перпетуя пела победную песнь, уже попирая голову Египтянина, а Ревокат Сатурнин²⁵ и Сатур грозили толпе зрителей.

8. А после, когда они проходили мимо Гилариана, начали жестами и знаками говорить ему:

«Ты – нас, а тебя – Бог!»

9. Обозленная этим толпа потребовала прогнать их сквозь строй венаторов с плетьюми. И особенно радовались они тому, что так в какой-то мере тоже пройдут путем Господних Страстей.

²⁵ В переводе мы исходим из того, что «Ревокат» («вновь вызванный») – это прозвище Сатурнина, который будет вызван на арену неоднократно (XIX, 3). Вероятно, как отдельный персонаж Ревокат появился позже, когда уже не осталось живых свидетелей мученичества и когда отдаленному по времени слушателю или читателю понадобилась справка представлением действующих лиц, в которой прозвище Ревокат оказалось отделено от имени его носителя Сатурнина уже в II, 1–3. Обоснование того, что Ревокат ошибочно внесен в число святых мучеников отдельно от Сатурнина, см.: *Брагинская Н.В.* Сколько сомучеников было у Перпетуи и Фелицитаты? // *Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований.* 2022. Т. 18. № 1. С. 48–77.

XIX.1. Но Тот, Кто сказал: «*Просите – и получите*»²⁶, дал просящим тот конец, какого каждый желал.

2. Так, когда они, бывало, беседовали между собой о том, какой у кого обет мученичества, Сатурнин признался в своем желании быть брошенным всем зверям – должно быть, ради стяжания венца вящей славы.

3. И вот, на него, вызванного по порядку представления снова, бросился леопард, а прежде на помосте он был истерзан еще и медведем.

4. А Сатурн ничего так не страшился, как медведя, но ждал мгновенной гибели от зубов леопарда.

5. И вот, когда его отдали вепрю, а точнее, венатор привязал его к вепрю, этот самый зверь поддел клыком венатора, и тот сразу после игр умер; а Сатура вепрь только протащил.

6. И когда он был привязан на мосту, медведь не захотел выйти из подвала.

И таким образом Сатура второй раз отзывают невредимым.

XX.1. А для женщин дьявол против обыкновения уготовил свирепую дикую буйволицу, из зависти выбрав зверя того же пола.

2. И вот, с них сняли одежды, набросили на них сети и вывели.

Народ ужаснулся, видя, что одна из них – прекрасна, а другая только что родила, ибо из ее груди сочится молоко. 3. Так что их отозвали и одели в одежду без пояса.

Перпетую [буйволица] подбросила первой, и та осела на землю.

4. И сидя подтянула разорванную сбоку тунику, чтобы прикрыть бедро, больше помня о стыдливости, чем о боли. 5. После, подобрав заколку, она скрепила рассыпавшиеся волосы; потому что не подобало мученице претерпевать страсти растрепанной, чтобы не казалось, что она, в славе своей, пребывает в трауре.

6. И вот она поднялась, и когда увидела сбитую с ног Фелициту, подошла к ней, протянула ей руку и помогла ей встать.

7. И стали обе рядом. И была сломлена жестокость толпы: их отозвали к Вратам Выживших.

8. Здесь Перпетую подхватил некий катехумен по имени Рустик, который держался подле нее, она же, словно пробудясь ото сна (настолько была в духе и как бы самозабвении), огляделась и, ко всеобщему изумлению, сказала:

«Когда же нас выведут к какой-то там буйволице?»

9. А узнав, что это уже произошло, не прежде поверила, чем заметила на теле своем и одеянии следы терзания.

10. Потом, подозревая своего брата, вместе с тем катехуменом, обратилась к ним с такими словами:

²⁶ Цитата из Ин 16:24.

«В вере стойте, друг друга любите и мучениями нашими не соблазняйте!»

XXI.1. Также и Сатур, стоя в других воротах, ободрял воина Пудента такими словами:

«Все точно так, как я предвидел и предсказывал: ни один зверь меня до сих пор не тронул. И теперь всем сердцем верь: вот, сейчас я выйду туда и от одного укуса леопарда погибну».

2. И тотчас, в конце представления, брошенный леопарду, от одного его укуса он был так залит кровью, что когда предстал перед толпой, они засвидетельствовали его второе крещение криками:

«С легким паром! С легким паром!»

3. Несомненно, спасен тот, кто так омылся.

4. Тогда он говорит воину Пуденту:

“Прощай и помни о вере и обо мне, и все это да не смутит тебя, но укрепит”.

5. Сказав это, он попросил кольцо с его руки, обмакнул его в собственную кровь и отдал ему в наследство, оставив ему залог и память крови²⁷. 6. После чего его, уже без чувств, вместе с остальными бросили туда, где обычно добивали умирающих.

7. И когда толпа потребовала их на середину, чтобы приспешники человекоубийства могли собственными глазами следить за мечом, вонзающимся в плоть, тогда [мученики] сами поднялись и переместились туда, куда хотелось толпе, обменявшись перед тем целованием, чтобы завершить мученичество торжественным обрядом мира.

8. Все они, не шевелясь, молча приняли удар меча, и особенно²⁸ Сатур: он и по лестнице первым поднялся, и первым испустил дух; ведь и [на лестнице] он дожидался Перпетую.

9. А Перпетуя, получив удар по кости (чтоб и ей испытать муку), возопила и сама нетвердую руку новичка-гладиатора направила себе в горло.

10. Быть может, столь великая женщина, которой страшился нечистый дух, не могла быть убита иначе, нежели так, как сама того пожелала?

²⁷ Возможно, перед нами одно из самых первых свидетельств почитания крови как реликвии. Передача этого кольца выражена в оригинале словом “relinquens”, от которого происходит “реликвия”.

²⁸ Латинский текст здесь испорчен. Возможно, греческий переводчик исправил это, нормализовав текст, или же имел перед собой другой, испорченный текст: “И после они радостно претерпели казнь от меча. А особенно Сатур, который первым поднялся по той лестнице...” В имеющемся у нас тексте остается совершенно неясным, что Сатур сделал “особенно” (multo magis).

XXI.11. О, храбрейшие и блаженнейшие мученики, о, истинно призванные и избранные во славу Господа нашего Иисуса Христа!

Кто эту славу превозносит, прославляет, чтит, перед ней благоговеет, тому следует читать эти примеры для созидания Церкви, так как новые проявления силы [Святого Духа] также свидетельствуют о непрерывно и донныне действующем вечном Духе Святом, Всемогущем Боге Отце и Сыне Его Иисусе Христе Господе нашем, Ему же слава и безмерная сила во веки веков.

Аминь.

Статьи

УДК 27-36

DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-33-66

К вопросу о жанре Passio Perpetuae et Felicitatis

Нина В. Брагинская

*Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, 1satissuperque@gmail.com*

Сергей Н. Давидоглу

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;
Институт перевода Библии, Москва, Россия, mail@davidoglu.ru*

Аннотация. Раннехристианские жанры, которые в древности именовали «страстями» и «мучениками», иногда «актами», не имели четких жанровых границ. Литературные рамки и верность жанровым дефинициям не были важны христианам, писавшим о мученичестве. Они часто писали Послания, потому что хотели рассказать братьям по вере о подвигах мучеников, часто опирались на подлинные протоколы судов и рассказы очевидцев, нередко восхваляли страстотерпцев, использовали мученики как богослужебные тексты. Мучениковедение постепенно перетекало в агиографию с ее поджанрами. Но и на этом фоне «Страсти Св. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» имеют особенно ускользающую жанровую природу. Традиционное название «Passio» подходит к его основной теме, однако произведение состоит из множества частей, написанных разными авторами. В подготовке этого свода документов принимали участие по меньшей мере пять лиц (общее мнение, что три). Причем не одновременно. Эти пятеро имели разный статус и разные задачи. Богослов и автор Пролога и Эпилога говорил проповедь и прославлял мучеников, Перпетуя создавала для своей общины внежанровые записки о событиях в тюрьме, главным образом о своих посылаемых ей Святым Духом сновидениях: небесное путешествие, два путешествия в загробный мир, символическое сновидение о грядущем мученичестве как победе над дьяволом. Сновидение о собственном и Перпетуи посмертии, несколько напоминающем апокалиптику, но как события уже за гранью земной жизни, записал Сатур; анонимный Очевидец создал рассказ о том, что происходило

© Брагинская Н.В., Давидоглу С.Н., 2024

в тюрьме и на арене, очень яркий, но не выполняющий минимальных условий актов и маририев: допрос, приговор, казнь, погребение, культ. Пятый автор свел все тексты воедино и снабдил поясняющими вставками, превращая тем самым целое функционально в Послание, которое может быть отправлено из Карфагена в большой мир и читаться в церкви.

В результате возникла такая книга, для которой нет никаких аналогий в античной литературе, и попытки определить ее через жанры античной литературы как в целом, так и по частям оказываются безуспешны. Однако жанр документальной книги, написанной разными авторами не одновременно, в разных жанрах, включающих апокалиптику, деяния и страсти, проповеди, послания, видения, сложился ко времени написания нашего *Пассио* как целое Нового Завета, причем все разнородные тексты, хотя и самостоятельны, посвящены одному большому событию: жизни, смерти, воскресению Христа и созданию его Церкви. Новый Завет как целое и послужил жанровой моделью для «Страстей свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших».

Ключевые слова. Перпетуя, Фелицитата, жанр, страсти, *passio*, акты, маририи, мученичество, мученики, Маккавеи, Новый Завет, Деяния, Послания, Записки, Видения

Для цитирования: Брагинская Н.В., Давидоглу С.Н. К вопросу о жанре *Passio Perpetuae et Felicitatis* // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2024. № 1. С. 33–66. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-33-66

On the genre of *Passio Perpetuae et Felicitatis*

Nina V. Braginskaya

HSE University, Moscow, Russia, 1satissuperque@gmail.com

Sergei N. Davidoglu

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Institute for Bible Translation, Moscow, Russia, mail@davidoglu.ru*

Abstract. Early Christian genres called in antiquity “passions” and “martyrias” or “acts” had no clear genre boundaries. Neither literary frameworks were established, nor fidelity to generic canon was much important to Christians who wrote about martyrdom. They often wrote epistles because they wanted to tell their fellow believers about the deeds of the martyrs, often relied on authentic records of trials and eyewitness accounts, often praised the passion-bearers, and used martyrologies as liturgical texts. Martyrology gradually developed into hagiography with its subgenres. But even against this background, the “Passion of Perpetua and Felicitas” demonstrates exclusively elusive generic nature. The traditional title “*Passio*” corresponds

to the content of the text under discussion. However, the work is made up of many parts written by different authors, not simultaneously, and combined into a single book. At least five persons were involved in the compilation of this set of documents (the *communis opinio* – three persons). These five had different statuses and different tasks. Theologian and author of the Prologue and Epilogue preached and glorified the martyrs, Perpetua created extra-genre commentaria or hypomnemata for her congregation about the events of the prison, mainly about her dreamy visions given to her by the Holy Spirit: a heavenly journey, two journeys to the underworld, and a symbolic dream of the coming martyrdom as a victory over the devil. The Vision of Saturus has apocalyptic features, but what he saw he saw as if already beyond his earthly life; the Eyewitness created an account of what happened in the prison and in the arena, very vivid, but not fulfilling the minimum conditions of acts and martyrdoms: interrogation, sentence, burial, cult. The fifth author brought all the texts together and provided explanatory inserts, thus turning the whole functionally into an epistle that could be sent from Carthage to the larger world to be read in the Church.

The result is a genre to which there are no analogues in ancient literature, and attempts to define this book through the genres of ancient literature both as a whole and in parts are unsuccessful. However, the genre of the documentary book, written by different authors at different times, in different genres, including apocalyptic, acts and passions, sermons, epistles, and visions, had emerged by the time of our *Passio* as the whole collection of the New Testament, with all the disparate texts, though independent, all dealing with one great event: the life, death, and resurrection of Christ and the establishment of his church. It served as a model for the compilation of the “Passion of Perpetua and Felicitas”.

Keywords. Perpetua, Felicity, genre, passion, passio, acts, martyria, martyrdom, martyrs, Maccabees, New Testament, Acts, Epistles, Notes, Visions

For citation: Braginskaya, N.V. and Davidoglu, S.N. (2024), “On the genre of *Passio Perpetuae et Felicitatis*”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 33–66, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-33-66

Введение

Новые жанры христианской литературы – именуемые ныне Актами, или Деяниями, Мартириями, или Мученичествами, и *Passiones*, или Страстями – опирались на протоколы судебных допросов христиан, как «Мученичество св. Иустина философа» или «Акты Скилитанских мучеников»¹; на свидетельства оче-

¹ Благодаря климату Египта до нас дошли папирусные фрагменты таких протоколов, современные самим событиям в Александрии [Huebner 2019].

видцев опирались Мартирии и Страсти, такие как «Мученичество Поликарпа» и «Послание Лионских и Вьеннских христиан церквям в Азии и Фригии». Но со временем мартирологическое содержание получило многообразное воплощение. Цели мартирологической литературы понимают по-разному: и как сохранение памяти и групповой идентичности [Burgus 2008; Castelli 2004; Cobb 2008], и как часть литургии [Young 2001], как побуждение к самосозиданию [Perkins 1995]², и как непосредственную подготовку к мученичеству [Kelley 2006], и как возбуждение зрительных эмоций [Frilingos 2004; Barton 1994; Thompson 2002]³, как богословское выстраивание отношения человека с Богом [Boyarin 1999; Middleton 2006], и как апологетический дискурс [Moss 2010, p. 16], и др. Все это содержание, направленное на важные жизненные практики, не охватывается средствами традиционной (дефинитивной) поэтики, и потому исследователи прибегают не только к классификации по набору признаков, но и к различным новым способам разграничения и сопоставления, например к теории «семейного сходства», восходящей к Витгенштейну, к так называемой прототипической теории, которая часто сводится к выявлению первого образца, к вопросу о функции или некоей литературной природе.

* * *

К. Хопкинс считал, что “Passio” Перпетуи и Фелицитаты⁴ отвечает представлению об Актах мучеников, которые «были новым жанром христианской литературы, изобретенным во втором веке» [Hopkins 1999, p. 114]. Однако один из лучших исследователей ранних христианских мученичеств, и в частности нашего “Passio”, Ян Бреммер, указывает на поздний характер самого термина «Акты мучеников»: это современная конструкция, предполагающая тематическое, но не жанровое единство разнородных произведений, которые именуются и актами, и страстями, и мартириями⁵. По остроумному замечанию Бреммера, сам выход в 1972 г. сборника исторических мученичеств Г.Э. Музурилло под названием «Акты христианских мучеников» [Musurillo 1972], а на пару десятилетий ранее сборника «Акты александрийских мучеников» [Musurillo 1954]

² Более подробно см.: [Frilingos 2004, pp. 118–120; Recla 2014; Edwards 2007, pp. 207–220].

³ Более подробно см.: [Coleman 1990; Kyle 1998].

⁴ Здесь и далее «Страсти Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» будут сокращенно обозначаться как “Passio” или «Страсти».

⁵ Само название Acta Martyrum является изобретением Нового времени, впервые использованным в XVI в. для обозначения протестантских мучеников [Bremmer, Formisano 2012, p. 6; Bremmer 2017, p. 350].

создал впечатление гомогенности состава этого корпуса [Bremmer, Formisano 2012, p. 6]. Публикации Музурилло подготовили почву для того, чтобы тексты определенной тематики – независимо от религиозной принадлежности жертв – оказались вместе с христианскими мученичествами в одном жанровом ряду. Хотя Музурилло подчеркивает точки соприкосновения между «актами языческих мучеников» и христианскими *Passiones*, однако сходство ограничивается тем, что эти папирусные «документальные» и «литературные» тексты сообщают о смертных приговорах александрийским гражданам, которые выносил им императорский суд [Harker 2009]. Они варьируют от формальных, возможно, стенографических, протоколов судов и фрагментов исторических трудов до литературных композиций, в которых А. Харкер находит сходство с романами, во всяком случае, в текстах распространенных и эмоциональных⁶. Сюда относятся копии официальных документов, тексты, вдохновленные императорскими визитами в Александрию, и отчеты посольств александрийских греков в Рим (часто с жалобами на александрийских иудеев). В таком контексте «мученик» – это тот, кто умирает героической смертью, предпочитая ее подчинению требованиям властей, обычно представленным фигурой тирана. При этом «мученик» может обвинять императора, например, в финансовых махинациях, так что часто речь идет об «оскорблении величества», *crimen maiestatis*, что вменялось в вину и христианам.

Мучениками, помимо и до христиан, были также так называемые «Мученики Маккавейские». Религиозные гонения Антиоха Эпифана имеют гораздо больше общего с гонениями на христиан, так как казни подвергаются те, кто не готов нарушить заповеди своего Бога. А сам рассказ Второй Маккавейской книги (гл. 6 и 7), написанной задолго до возникновения христианства, представляет собою допрос царем Антиохом старца Элезара и семерых братьев одного за другим. Здесь есть и увещевания царя, в том числе

⁶ Что касается романов, то при всей их условности они естественно изображают именно драматические события, такие как столкновения и прения в суде, приговоры, казни и описания достойного поведения главных героев, когда им угрожает страсть или вражда власть имущих. Это сходство никак не дает оснований считать исторические свидетельства, в том числе эмоционально написанные, чем-то «романным», т. е. вымыслом. Заметим, однако, что апелляция к античному роману стала в последние десятилетия «дежурной». Греческий роман, не так еще давно маргинальное для науки о древности явление, за последние десятилетия стал необыкновенно популярным в западной науке и теперь бросает отблеск (или тень?) на самые разные тексты поздней античности.

обращенные к матери, чтобы она пожалела своих детей, особенно младшего, и убедила их вкусить идоложертвенное и стать «друзьями» царя, и твердые ответы всех мучеников, и высказывание ими основ своей веры, и описание их невероятной способности переносить неслыханные пытки и неколебимой твердости в вере. Эти тексты, тем самым, предвосхищают содержание и структуру христианских актов и мучеников. Уже в III и IV вв. так называемые Маккавейские мученики почитаются христианами⁷, над их антиохийской гробницей воздвигнута базилика (возможно, на месте синагоги), они были признаны «мучениками, умершими за Бога до Христа», когда ад еще был полновластен⁸. Обвинения, предъявляемые александрийским свободолобивым грекам, обвинения евреев, противящихся обращению их в язычество, и обвинения христиан, отказывающихся от принесения жертв за здоровье и благополучие императора, имеют некую общность: они обнаруживают противостояние отдельного человека мощи сакрализованной власти. Но на этом сходство заканчивается. В названии «Акты александрийских мучеников» термин «акты» отсылает к протоколам, а «мученик» относится к человеку, который героически умирает, предпочитая смерть подчинению требованиям властей, обычно представленной фигурой тирана. Здесь речь о личном достоинстве, чести, а не о вере и верности Богу.

Сердцевиной «актов» названных глав Второй Маккавейской, а также Четвертой Маккавейской книги, автор которой посвятил распространению и комментарию к этим главам все сочинение, были прения с выносившим приговор царем Антиохом и отказ от присоединения к языческому жертвоприношению⁹. Сердцевиной

⁷ См.: *Origenes. Exhortatio ad martyrium*, 22 (PG, vol. 11, p. 589–592); *Gregorius Theologus. Oratio XV. In Machabaeorum laudem* (PG, vol. 35, p. 911–934); *Ioannes Chrysostomus. In sanctos Maccabaeos et in matrem eorum. Homilia 1*; *In sanctos Maccabaeos. Homilia 2*; *In sanctos Maccabaeos. Homilia 3* (PG, vol. 50, p. 617–628); *Ambrosius Mediolanensis. De Iacob et vita beata. II.10* (PL, vol. 14, p. 632–633).

⁸ «Всякий умерший за Бога умер за Христа»; «она (мать семерых. – *Авм.*) сражалась, когда благодать еще не сошла на землю, когда врата смерти еще были закрыты, пламя греха не потушено, когда смерть еще не обороти» (*Ioannes Chrysostomus. In sanctos Maccabaeos et in matrem eorum* (PG, vol. 50, p. 622); перевод см.: [Книги Маккавеев 2014, с. 519, примеч. 133–135].

⁹ Еще Френд возводил к Маккавейским временам рождение схемы христианских мученических Актов [Frend 1967, p. 22]. Это представление было развито в многочисленных трудах Ван Хентена [van Henten 1986; van Henten 1993; van Henten 1997; Avemarie, van Henten 2002]

христианского мартирологического текста был допрос христианина судьей, кульминацией которого становилось признание *Christianus(a) sum*: «Я христианин» [Bremmer, Formisano 2012, p. 7]. Допрос может включать прения с судьей, продолжаться рассказом о казни и завершаться сообщением о погребении останков. Допросу могут быть предпосланы сообщения о героях мученичества, их жизни и обстоятельствах ареста. Ранние мученичества, такие, как «Мученичество Поликарпа» и «Послания Лионских и Вьенских христиан церквам Азии и Фригии», вписаны в жанр Послания, и действительно предназначались для отправки христианским общинам, как и Послания апостолов. К ним примыкает и Послания Игнатия Антиохийского, которые можно сопоставить по обстоятельствам создания с *Записками* Перпетуи: эти тексты пишутся для собратьев по вере и в ожидании казни. Исходные протоколы, очевидно, были доступны для ознакомления, их можно было переписать, получить копию. Ранние христиане читали их в своих собраниях, чтобы назидать верующих, и некоторые из них стали основой церковной мартирологической и агиографической традиций [Bremmer, Formisano 2012, p. 6–7].

Рассказы о мученичествах, продолжая новозаветную традицию Деяний апостолов, могли также носить названия Деяний (*πράξεις* либо *μαρτύριον*), что мыслится соответствием латинским *acta*, а не обозначением лишь протоколов. Такие ранние Акты, как «Акты Скилитанских мучеников» и «Акты Иустина и его сотоварищей», а позднее «Акты Киприана – 1», состоят практически только из допроса, приговора, его исполнения и сообщения о погребении и почитании останков. Но уже расширенная версия «Актос Киприана – 2», по-видимому, предназначенная и, во всяком случае, пригодная не только для Карфагенской общины, но и для отправки в качестве послания, рассказывает историю изгнания епископа и возвращения его в Карфаген, добавляет важные подробности и пояснения. К историческим в своей основе Актам могут добавляться самые разные рассказы и сведения о том, что предшествовало мученичеству: обстоятельства ареста и казни, а также личности и биографии участников событий, письма узников, их сновидения, чудеса, апологии и т. д.

Конечно, классифицировать мученичества можно по географическому или хронологическому принципу, по профессии или статусу главных героев – священники, воины, рабы и т. д. – в нашем случае, уникальном, схвачены катехумены. Но это не жанровые характеристики.

и стало общим местом, против которого высказывался решительно, пожалуй, только Глен Боверсок [Bowersock 1995, p. 72].

Если же мы обратимся к классификации мученичеств Ипполита Делеэ, то наше “Passio” попадает в категорию *les passions historiques*, так как почти всё – зрелище в амфитеатре и предшествующие ему события – описаны очевидцем и современником, а также самими арестантами. Но и панегирики мученикам, которые Делеэ находил в проповедях IV в.¹⁰, представлены в нашем памятнике торжественным *Прологом* и *Эпилогом*. Так называемые *les passions épiques* представляют мученика героем, который противостоит злу, персонифицированному в судьбе или императоре¹¹, и Перпетуя, как и остальные герои, ведет себя именно так, а в четвертом видении она физически борется с персонификацией дьявола и побеждает. И это не «приукрашенное» изображение реальных событий, а символический пророческий сон. А сны существуют не только в сказках, но и в реальности, и образность их во многих случаях символична, но они не придуманы. Представление об эволюции мартирологии от исторического и достоверного к искусственному и даже вымышленному слишком прямолинейно, среди поздних описаний мученичеств встречаются исторически достоверные, а вымысел проникает в сочинения очень рано, например, в Деяния Павла и Феклы.

Впрочем, традиционное название нашего памятника – “Passio” – тем более ему подходит и словно в нем и «прорастает», что само слово *passio* и родственные слова встречаются в тексте неоднократно для обозначения того, что предстоит испытать катехуменам и что происходит с новокрещеными на арене (IV, 1, 10; V, 6; XI, 2; XV, 6; XVII, 1; XVIII, 9; XX, 5, 10).

В нашем “Passio” фактически отсутствует допрос мучеников. В своих *Записках* Перпетуя сообщает только тот миг, который касается ее самое: «Дошло дело до меня <...> На это Гилариан: “Христианка?” И я ответила: “Я христианка» (VI, 2–4). Она говорит об уговорах отца и судьи пожалеть младенца (VI, 2–3) и жалеет отца, потерявшего от горя всякое самообладание: «Когда приблизился день игр, входит ко мне мой отец, раздавленный горем: и принялся рвать на себе бороду и бросать на землю, и падал ниц, и проклинал свои преклонные лета, и говорил такие речи, которые могли потрясти [или «растрогать». – *Авт.*] всё мироздание» (IX, 2). Из «протокола» в *Записках* присутствует также упоминание приговора *ad bestias* (VI, 6), имя прокуратора Гилариана и, как нам кажется, вставленное в текст Перпетуи из

¹⁰ *Delehaye H.* Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brussels: Société des Bollandistes, 1921. P. 133–169.

¹¹ *Ibid.* P. 227–258. Эту категорию ученый подразделял на приключенческие, дидактические, идеальные, или идиллические, романы.

реального протокола чисто бюрократическое сообщение о том, что прокуратор Гилариан получил право меча от недавно умершего проконсула (VI, 3), имя которого во всех латинских рукописях переврано (*ibid.*).

Вместо богословского спора, вместо прений с правителем и/или судьей во время допроса, в описании Очевидца содержится сцена, когда мученики знаками грозят сидящему в своей ложе Гилариану: «Ты [караешь] нас, а тебя [покарает] Бог» (XVIII, 8). Тем самым детали актов есть, но полноценных актов нет. Вместо обработанного протокола – субъективные *Записки* Перпетуи, которая не стремится дать общую картину и сообщает подробности, касающиеся ее и ее отца. В описании казни всех мучеников недостает рассказа о погребении и почитании останков, столь важного для ранней Церкви. Таким образом, наш текст, даже имеющий сходство с *passio* и акта, и с этими достаточно аморфными «жанрами» не совпадает. Все эти «недостачи» говорят о том, что жанры актов, страстей и мучеников не сложились и строго не различались, а автор или авторы пишут свои свидетельства, не ощущая рамок жанрового канона.

“*Passio*” – произведение уникальное не только как один из первых текстов в истории христианства, описывающих, как происходит мученичество, но и по своему сложному составу. Среди других *passiones* и актов книга выделяется тем, что объединяет личные *Записки* Перпетуи о днях, проведенных в заточении после ареста; *Видение Сатура* о посмертии и обретении Рая им самим и Перпетуей; *Рассказ* очевидца мученичества, что обычно составляет весь мученический; богословский *Пролог* и *Эпиграф* и объединяющие комментарии Редактора-Составителя. Таким образом, вместо описания событий, основанных на собственных свидетельствах и протоколах допроса, перед нами сложная композиция из разнородных произведений разных авторов. Общепринятое сведение «голосов» к трем [Bremmer, Formisano 2012, p. 5; Крюкова 2013, с. 44; Kitzler 2015, pp. 7, 20; Пантелеев 2017, с. 241–242; Cobb 2021, p. 2] не облегчает решения вопроса о жанре этого произведения.

В научной среде по сей день с большой интенсивностью продолжают дискуссии о жанре нашего “*Passio*”. Это и попытки подобрать подходящий жанр из числа традиционных для классической или иудейской словесности, и поиски источников, жанровые черты которых оставили в книге свой след. Как отмечает Т. Хеффернан, большинство рассуждений о жанре “*Passio*” приходят к «апофатическому» результату, перечисляя, чем этот памятник *не* является, поскольку “*Passio*” как целое не совпадает ни с каким античным или библейским жанром [Heffernan 2012, p. 3].

Познакомив читателя с мнениями различных исследователей о жанре “Passio”, мы назовем затем жанровую модель, предложенную Н.В. Брагинской, которая представляется нам наиболее соответствующей составу и структуре памятника¹².

В поисках жанра

Т. Хеффернан называет подлюжины разных жанров, черты которых сочетает в себе наше “Passio” [Heffernan 2012, p. 4], и указывает на разнотилье частей нашего памятника. В качестве параллелей Т. Хеффернан приводит Послание Павла к Филиппийцам, отправленное из тюрьмы (как, впрочем, и другие Послания Павла: к Ефесянам, к Филиппийцам, к Колоссянам и к Филемону), и добавляет к ним письма из заточения Бонхёффера и Кинга, а также «Письмо о Лионских и Вьеннских мучениках». Кроме того, называет жанр утешения (consolation) и указывает на существовавшие в Риме собрания последних слов знаменитых людей (exitus illustrium virorum, см.: Plin. Epist. V.5; VIII.12), на которые мог ориентироваться Рассказчик, приводя последние слова Перпетуи и Сатура (XX, 10; XXI, 4). Среди прочего Хеффернан называет ὑπομνήματα и commentarii – заметки, записки, комментарии, воспоминания, дневники. Но и термин «дневник», “diary”, принятый для нашего “Passio” в англоязычной литературе, не описывает жанр адекватно [Heffernan 2012, p. 4]. Текст, принадлежащий Перпетуе, но никак не озаглавленный, мы тоже отнесли к «свободному» жанру ὑπομνήματα и передали как «Записки». Действительно, Перпетуя не ведет подневных или периодических записей, не указывает, сколько времени прошло, но возвращается к своим *Запискам*, когда есть в том нужда и есть сама возможность писать. Дневник, как правило, не рассчитан на публикацию и не имеет цельного нарратива. Однако *Записки* похожи на дневник, созданный в чрезвычайных обстоятельствах, такие вели в Ленинграде блокадники, узники гетто. В отличие от обычного дневника, *Записки* имеют определенную тему и предназначались не для себя, но для распространения в общине. И это не мемуары, так как описываемые события в значительной степени происходят в настоящем и имагинативно – «в будущем», как и во *Видении Сатура*: это свидетельства действия Святого Духа. Правильнее говорить, что это не дневник и не автобиография, а рассказ о великих делах Божьих в жизни Перпетуи, который предназначается ее

¹² Впервые кратко изложено в: [Braginskaya, Lebedev 2023, pp. 238–240].

церкви. Для М. Формизано по литературной конструкции и способу воплощения ранние тексты мученичеств, включая и наше “*Passio*”, имеют некоторое сходство с таким языческим жанром, как роман [Formisano 2008, pp. 28–29]. Формизано имеет в виду прежде всего сны, вещие сны Перпетуи и Сатура. Но вещие сны, сны о посещении загробного мира с возвращением, встречи во сне с умершими близкими, включаются в самые разные античные и ближневосточные жанры [Ekroth, Nilsson 2018]. Взять хотя бы эпос, где героям во сне является то Афина, то умерший Патрокл, а спуск в преисподнюю и зрелище Элизия, как и возвращение оттуда, являются частью эпоса о Гильгамеше, Одиссеи, Энеиды. Если же говорить о путешествии и возвращении «души», то это, например, история Эра в конце «Государства» Платона. В романах тоже есть вещие сны, они даже сняты одновременно приемным отцам Дафниса и Хлои, которые выполняют затем веления неизвестного им бога с золотым колчаном и крыльями за спиной. Точно так же и в «сакральном романе» и ветхозаветном апокрифе «Иосиф и Асенет» один сон, возвещающий жениху и невесте их избранность друг для друга, снится им одновременно. Вещими снами наполнена агиографическая литература. Да и по сей день антропологи, которые собирают рассказы о снах в своих экспедициях, записывают сны и о встрече с умершим, и о будущем.

Иными словами, этот и другие мотивы или детали романов или иных античных жанров не могут служить основанием для отнесения обсуждаемого целого ни к роману, ни к другим античным жанрам, где есть сны.

В пионерской (для западной науки) работе Розы Зёдер при сопоставлении христианской агиографии и языческих романов речь идет преимущественно о внешних сходствах и о заимствовании мотивов, образов, сюжетных ходов, естественных в сочинениях авторов, получивших языческое образование, и вообще у современников [Söder 1932]. Спустя примерно 60 лет после этой работы в “*Society of Biblical Literature*” сложилась группа исследователей, сосредоточившихся на сравнительном изучении “*Ancient Fiction and Early Christian and Jewish Narrative*”, которая выпустила несколько книг таких сравнительно-сопоставительных исследований [Ancient Fiction 1998; Ancient Fiction 2005; Futre Pinheiro, Perkins, Pervo 2012]. Античные мотивы и риторика проникают в агиографию и мартирологию по мере разрастания «душеполезного» за счет документа и свидетельства. Хотя исследователи ставшей популярной истории карфагенских мучеников постоянно находили и находят литературные параллели с произведениями классической латинской и греческой литературы, включая Гомера и Вергилия, практически все они в высшей степени необязательны.

Так и “*Passio Perpetuae et Felicitatis*” изучали с точки зрения «интертекстуальности», отыскивая параллели преимущественно с античной литературой. Эти попытки кажутся нам натяжками и поисками в новом старом, в неизвестном известном. Но даже если признать в нашем тексте аллюзии к сценам героического поведения – от Гектора (потому что у него маленький сын, а он идет на смерть) до Лукреции (потому что она сама направляет в себя кинжал) и Хариты из «Метаморфоз» Апулея (которая тоже убивает себя мечом, отмстив убийце мужа), то эти «совпадения» не только не доказывают интертекстуальности, но и никак не могут продвинуть нас к вопросу о жанре целого¹³.

О мученичестве и страстях как, в свою очередь, о важных жанровых приметах греческого романа, восходящих в своих далеких сюжетных истоках к деяниям и страстям богов и героев, проходящих через смерть и воскресение, сто лет тому назад подробно писала О. Фрейденберг¹⁴, а в более близкие к нам времена о «страдающем я» в романе, о романе страстей и претерпеваний – Джудит Перкинс [Perkins 1995], об Эзопе – невинном страдальце, облыжно обвиненном в нечестии и казненном жрецами, Лоренс Вилс [Wills 1997]¹⁵ и др. Эти мифологические паттерны в большей мере проявлялись в апокрифических сочинениях, таких, как Деяния Павла и Феклы, и многих других, где историческое ядро, если оно было, основательно заслонено благочестивым вымыслом. Однако далекое мифологическое прошлое общего для греческих романов сюжета не дает оснований видеть такой же сюжет в историческом мученичестве Перпетуи и с нею пострадавших. Мученики умирают, уповая на воскресение. Таковы и Маккавейские мученики, но в этой связи никто о романе не заговаривал. Для конституирования

¹³ В качестве примеров такого подхода можно привести работу [Warwick 2018], а также: *Zelli J.* The *Passio Perpetuae* and metamorphoses: the influence of genre on voluntary death scenes. Master's Thesis. The University of Queensland, 2020. URL: https://www.academia.edu/42685256/The_Passio_Perpetuae_and_Metamorphoses_The_Influence_of_Genre_on_Voluntary_Death_Scenes (дата обращения 03.11.2023). Более подробный разбор таких, как нам представляется, поверхностных параллелей с конкретными случаями и подробной библиографией будет опубликован в эссе о литературных параллелях и интертекстуальности «Страстей» готовящегося к изданию комментария к “*Passio*”.

¹⁴ Диссертация «Греческий роман как деяния и страсти» (1924) хранится в рукописи в частном архиве. См.: [Фрейденберг 1930; Фрейденберг 1995; Брагинская 2010; Vraginskaya 2002].

¹⁵ См. также: [Брагинская 2007].

жанра идеи воскресения жертвы недостаточно: она питает слишком многое.

В случае нашего “*Passio*” можно говорить об источниках отдельных образов сонных видений, которые получает Перпетуя и которые преимущественно восходят либо к Откровению Иоанна и Евангелиям, либо к общенародным представлениям о загробье, где темно, жарко и мучает жажда¹⁶.

Жанровые особенности частей текста

Почти все, кто писал о жанре нашего “*Passio*”, сходятся в том, что разные авторские голоса создают разные типы произведений [Heffernan 2012, pp. 8–18; Kitzler 2015, pp. 7–13, 35–36]. Можно возразить, что в карфагенских мученичествах середины III в., а именно Мариана и Иакова, а также Луция и Монтана, включены письма мучеников и их сновидения. Однако каждое *Passio* написано одним анонимным автором, который включал и письма, и рассказы о сновидении в свое повествование. В Мартириях и Актах, как правило, передаются какие-то беседы христиан, их высказывания, особенно последние. Так выглядит описание событий в тюрьме и на арене и в нашем “*Passio*”. Еще Пио Франки де Кавальери указал на зависимость этих вставок от нашего “*Passio*”, о подражании и даже заимствовании из него образов и мотивов [Franchi de' Cavalieri 1900, pp. 7–14]. Но включение чего-либо в единый нарратив – это не то же самое, что соединение разнородных текстов, написанных разными людьми, в разных ситуациях, с разными целями и, вероятно в разное время.

Если определять жанры этих частей, то обращение к античным жанрам не очень нам поможет. Параллели к тюремным запискам перед казнью мы находим у двух авторов на большом временном расстоянии, оба они христиане: это Игнатий Антиохийский, прозванный Богоносцем (ок. 35 – ок. 110), и Боэций (480–524 [525 или 526]).

Игнатий, уже приговоренный к казни и «будучи в узах», отправляет Послания к малоазийским общинам, а затем и в Рим, где ему, как и Перпетуе и ее сомученикам, предстоит быть брошен-

¹⁶ Ближайший новозаветный контекст для адского жара и жажды – Лук 16:22–23; в греческих, так называемых «орфических», табличках повторяется мольба умершего к стражу загробного мира: «Я жажду, дай мне пить», ср.: [Онианс 1999, с. 195–292]. Представление о «жажде мертвеца» существует и в русской народной культуре поныне: [Сафронов 2016, с. 309; Разумова 2001, с. 120].

ным зверям. Послания – жанр, несомненно, известный античности, уже «обжит» новозаветной традицией как послание апостола – прежде всего Павла – церквам.

Хотя между Посланиями Игнатия и *Записками* Перпетуи есть нечто общее, и общее и отличное касается не жанра, а содержания. Объединяет Игнатия и Перпетую вера в возможность непосредственного общения со Христом: Перпетуя знала, что она может «беседовать с Господом» (IV, 2); Игнатий жаждет, чтобы звери истребили, перемололи его плоть, а посмертие свое видит мистически, «достигнуть Христа», стать «поистине учеником Христа» без какой-либо визуализации этой совместности¹⁷. Перпетуя и звероборство видит как панкратион с дьяволом в образе Египтянина, а получив во сне пророчество в виде небесного причастия среди мучеников, в раю, понимает, каким будет приговор и что надо «просить о крепости телесной»: она хочет выстоять, Игнатия же телесные мучения нисколько не заботят. Перпетуя тайнозритель, и для нее важны визуальные образы; Игнатий тоже тайнозритель, но с акцентом на тайне, а не зрении, находясь, подобно жертве, «в узах», он «понимает небесное», слышит лепет воды живой, зовущей его к Отцу, все это без видений и сновидений.

Боэций – Аниций Манлий Торкват Северин Боэций – аристократ, философ-неоплатоник, музыкальный теоретик, автор христианских богословских трактатов, переводчик с греческого научных и учебных книг, автор трудов по логике, комментатор Аристотеля, государственный деятель, сенатор, консул, в конце жизни первый министр королевства Теодориха, оклеветанный и впавший в немилость как участник заговора, провел перед казнью долгое время в тюрьме, где написал самое знаменитое свое сочинение «Утешение философией» в стихах и прозе. В 1883 г. Боэций признан конгрегацией обрядов Римской курии мучеником в диоцезе Павии, хотя смерть он принял не за веру. Христианин и богослов Боэций в своем последнем произведении ничем не выдал того Боэция, который ранее писал о Троице и задавался вопросами субстанциональности Отца, Сына и Святого Духа. Бог у него один, но диалог он ведет с явившейся ему в виде женщины Философией, как Парменид с Дикой, а Сократ с Диотимой. И к казни он готовился, как стоик.

И тем не менее вне вопроса о жанре стоит учесть то обстоятельство, что в конце V и начале VI в. именно в Равенну, Равенну Теодориха и Боэция, был перенесен культ Перпетуи и Фелицитаты,

¹⁷ Например: *Ignatius. Ad Romanos // The Apostolic Fathers. Vol. 1: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache / ed. and transl. by B.D. Ehrman. Cambridge (MA); L.: Harvard University Press, 2003. P. 269–283.*

а их великолепные мозаичные изображения украсили Базилику Сан Аполлинаре Нуово и Капеллу дворца Архиепископа Равенны [Shaw 2020]. По нашему предположению, которому еще предстоит быть обнародованным, греческий перевод нашего “*Passio*” был создан в Равенне и вдохновлен несколько раз повторенным в декоре церковей мотивом препоясанного Христа-воина. Иными словами, при чрезвычайной редкости известных нам тюремных записок в античности (Сократ в тюрьме решил сделать то, чего не делал в жизни, и написал пэан Аполлону), можно вообразить, что сама мысль о создании тюремных записок в виде прозиметра возникла у Боэция при знакомстве с одновременно ярким и бесхитростным сочинением Перпетуи.

Перпетуя пишет о себе в первом лице. В *Записках* мы видим ее мучительные отношения с любящим отцом, ее тревогу о маленьком сыне, ее отношения с братом, матерью, теткой, ее вымаливание лучшей участи давно умершему младшему брату, описания обстановки, поведения стражей и заботливых диаконов, ее вдохновенность Святым Духом, проявляющуюся в сновидениях, и сами видения. О союзниках она говорит «мы», по имени называет только Сатурра и только в видении. *Записки* автобиографичны, и за пределами семьи и непосредственной обстановки Перпетуя фиксирует только свое собственное общение со Святым Духом, который дает ей знать будущее и отвечает ее мольбам.

Автобиографией это не назовешь. Классическая литература вообще не знает автобиографии в современном смысле слова как хронологического повествования о жизни автора от рождения до момента написания текста с вниманием к его частной жизни¹⁸. В книге Т. Хага «Искусство биографии в античности» [Hägge 2012] нет упоминаний об автобиографии [Insley, Saint-Laurent 2018]. Цезарь пишет о себе в третьем лице, *Res Gestae Divi Augusti* написаны от лица Августа, но представляют собой отчет о правлении и благодеяниях, оказанных римскому народу. Рассказ «о себе» присутствует в ареталогических «Священных речах» Элия Аристида, и мы много узнаем о его болезнях и мучениях. Однако это не автобиография, но рассказ о жизненном эпизоде, в котором вмешательства божества помогали автору спастись. Подобные *элементы* автобиографизма встречаются и в сочинениях Плутарха и Лукиана.

Пространная автобиография Либания (279 глав!) о его жизни с детства, писавшаяся с 374 г. до смерти в 392 г., задумана вовсе не как автобиография, а как диатриба о роли Судьбы, удачи и неудачи в жизни человека. Но материалом послужила собственная жизнь

¹⁸ См. о жанровых классификациях: [Niggel 2005, S. 1–13].

Либания, и получилась автобиография¹⁹. Как бы ненароком, под видом диатрибы. После Либания его ученик, Григорий Назианзин, и тоже уже на склоне лет пишет поэму почти на 2000 стихов «О себе самом» (или «О своей жизни»). Ямбические, обличительные по семантике метра стихи рассказывают о горестях и бедствиях, о кознях и предательствах, подлости и низости, с которыми пришлось столкнуться, но не повествовательно, без деталей и почти никого не упоминая: «И в этой распре, более влекомые / Страстями, чем рассудком, и мое они / Решили дело разобрать злосчастное, / Подняв постановления отжившие, / Да и не связанные вовсе с делом тем. / В них не было вражды ко мне иль замысла / Дать кафедру другому. Но хотелось им / Меня возведшим досадить, о чем они / Мне сами доверительно поведали» (Greg. Naz. De vita sua, 1807–1815; пер. А. Зуевского)²⁰. Следом – «Исповедь» Августина – два новых жанра разом, где детству, юности, описанию своих заблуждений и исканий автор уделил бóльшую часть: 9 из 13 книг. Однако весь рассказ устремлен к концу – к обращению, а главной темой Исповеди оказывается не сам Августин, но Бог, к которому он приходит [O'Donnell 2005; Fredriksen 2012]. Мы видим, таким образом, что ни дневником, ни автобиографией *Записки* Перпетуи не являются. Самая впечатляющая и неожиданная часть всего корпуса не имеет античного образца²¹.

¹⁹ Это произведение, очень большое, помещается в его собрание речей как первая речь.

²⁰ «ἐν πολλοῖς δὲ τοῖς κινουμένοις / θυμοῦ τὸ πλεῖον ἢ λόγου κινήμασιν / καὶ τῶν ἐμῶν τι μικρότερον ἐπεσκόπουν / , νόμους στρέφοντες τοὺς πάλαι τεθηκότας, / ὃν πλεῖστον ἤμεν καὶ σαφῶς ἐλεύθεροι / οὐ μὴν πρὸς ἔχθραν τὴν ἐμὴν οὐδὲ θρόνον / σπεύδοντες ἄλλῳ, οὐδαμῶς, ὅσον πόνῳ / τῶν ἐθρονιστῶν τῶν ἐμῶν, ὡς γοῦν ἐμέ / σαφῶς ἐπειθὸν λαθρίοις δηλώμασιν» (Gregor von Nazianz. De vita sua: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar / Hrsg. von C. Jungck. Heidelberg: Winter, 1974). Русский перевод цитируется по изданию: Свт. Григорий Богослов. De Vita Sua. Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь / пер. с древнегр. иерея А. Зуевского. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2010. С. 138.

²¹ Античная литература не знает автобиографии до позднего времени, потому и классическая филология заинтересовалась таким явлением, как автобиография в античности, в середине прошлого века, что для этой древней науки очень поздно: ([Misch 1951]; см. также комментарий: [Momigliano 1993, p. 18]), а в последнее время к ним добавились три отредактированных сборника: [Baslez, Hoffmann, Pernot 1993; Marasco 2011; Reichel 2005]. За исключением исследований отдельных текстов, в частности значительной библиографии, посвященной Августину и «Исповеди» (см., например: [Brown 2000; O'Donnell 1992; Quinn 2002; Vessey 2012].

Самая ранняя история своей жизни возникает у маргинального для классики автора – Иосифа Флавия, а его полноценная автобиография пишется как апология – из потребности «объясниться». Сама же идея описать свою собственную жизнь могла возникнуть у него под влиянием библейского автобиографизма. Так, в Библии, как пишет С.С. Аверинцев, «никто не стыдится страдать и кричать о своей боли» [Аверинцев 1997, с. 64]. Библейские авторы также не считают мелкими никакие подробности семейной жизни. И о жизни и личности Апулея мы узнаем больше всего из его Апологии, хотя считать ее автобиографией не приходится. Апологетический импульс действует и в автобиографических сочинениях христианских авторов [McGuckin 2001; Elm 2015].

По-видимому, раннехристианские жанры не берут готовые модели из античной литературы.

На этом фоне нас поражает автобиографизм Перпетуи, как мы попытались показать, он не восходит к античной литературной традиции и не может быть из нее понят и объяснен. Своеобразие сочинения Перпетуи очевидно, но если думать о литературных моделях, то в первую очередь вероятно, следует обратиться к Библии. Античного читателя должно было шокировать упоминание о том, что, когда отец забрал у Перпетуи ребенка, у нее не сделалось мастита. За пределами медицинской литературы этот случай, вероятно, единственный в своем роде. А в Книге Бытия самый почтенный персонаж библейской истории Авраам устраивает пир по поводу того, что Исаака отняли от груди (Быт 21:8). Все события семейной жизни, женитьба, измена, рождение ребенка, болезнь ребенка, разлука с родителями, встреча с ними, все это сообщается, все важно для книг Библии. Однако особую роль играют, конечно, автобиографические части пророческих книг. Иеремия сообщает о трудных и мучительных отношениях с родными, а пророк Осия рассказывает об одновременно почти непристойном откровенном бытовом (об изменах жены) и символическом, так что исследователи до сих пор не могут согласиться в вопросе о том, реальные он описывает отношения, или же это лишь аллегория отношений с Израилем²². Пророческая литература изобилует описанием снов, имеющих все признаки настоящего сна, но, бесспорно, символических и толкуемых как самим пророком, так и ангелом или каким-то знаком свыше. Как и в пророческих речах, в *Записках* Перпетуи мы видим очень близкие отношения с родными, но при полном отсутствии биографического нарратива (например, никаких обстоятельств жизни, предшествовавших аресту [Heffernan 2012, p. 4]).

²² Например: [Andersen, Freedman 1983, p. 68].

Видения Перпетуи и Сатура не могут не напомнить апокалиптику, жанр преимущественно иудейский, данный христианам в Откровении Иоанна. Знакомство с этой частью Нового Завета подтверждают несколько образов из того и другого сновидений, они содержат ряд схожих черт: описание небес (IV, 8–9; Откр 4:1–11 и др.), небесных существ и провожатых (XI, 2–10; Откр 10:8–11; 17:1–3 и др.), событий будущего (IV, 1; Откр 1:19 и др.) [Scott 2010; Орлов 2021; Орлов 2018; Himmelfarb 1993]. При всем при том эти видения имеют существенные отличия от иудейской и раннехристианской апокалиптической литературы. Буквально апокалиптическими видения Перпетуи считать нельзя, потому что это не видения, посещающие ее наяву, так что здесь могли быть свидетели и нет посредника (ангела или кого-то иного), который показал или истолковал бы непонятный ей самой пророческий смысл ее видений. Она понимает, что они значат, сама. Вся иудейская и большая часть раннехристианской апокалиптики псевдоэпиграфична, тогда как в “Passio” авторы известны и достоверны. Кроме того, в “Passio” откровение дается не о судьбе мира, а о судьбе Перпетуи и ее соучеников.

Если рассматривать видения по отдельности, то первое видение скорее похоже на небесное путешествие, напоминающее раннесредневековые «хождения» в Рай; второе и третье видения – это путешествия в загробный мир, четвертое же видение – символическое пророчество о ее мученической смерти как победе над дьяволом.

Что же касается *Пролога* и *Эпилога*, то эта богословская рамка предваряет и завершает церковное чтение и представляет собой гомилию – жанр, выросший на античной риторике, но приобретший в христианском контексте свою специфику.

Таким образом, можно сказать, что даже отдельные части “Passio” не поддаются или не вполне поддаются жанровому определению. Здесь нет ни одного жанра в чистом виде. Это рассказ о себе, но не автобиография; видение, но не апокалиптика; описание исполнения смертного приговора мученикам, но не мученические акты. Этот текст о многом напоминает, но ни с чем не совпадает.

Nova documenta fidei:

Новый Завет как жанровая модель “Passio”

Описанная композиция “Passio”, составленного из нескольких книг разного содержания и авторства, неизвестна античной жанровой системе. Античная литература знает сборники однородных произведений разных авторов. Например, сборник эпиграмм,

составленный в I в. до н. э. Мелеагром Гадарским, прирастал еще тысячу лет и достиг размера Палатинской антологии. Собирали вместе труды одного автора, хотя бы и разных жанров, или одного жанра, хотя бы и разных авторов. Эти собрания могут быть как-то упорядочены, как упорядочены поэты, обозначенные цветами, в «Венке» Мелеагра. В классической литературе встречаются аналоги псевдоэпиграфов, созданные разными авторами, но под одним именем, как корпус Феогнида. При этом не только сюжетного, но даже тематического единства такие сборники не достигают. По-видимому, классическая античная литература не знает «документальной книги», посвященной одному событию. Не похожи на состав нашей книги и средневековые подобранные конволюты²³, и сборники житий или актов: например, «Книга житий святых» Димитрия Ростовского или «Золотая легенда» Иакова Ворагинского. Оба собрания имеют своего автора, сколько бы источников ни было в них использовано.

В нашем памятнике только два автора и одновременно героя своих произведений имеют имя – Перпетуя и Сатур. Остальные тексты анонимны, и об их авторстве строились и строятся различные предположения²⁴. В книге участвуют, с нашей точки зрения, еще три автора: произносящий *Пролог* и *Эпilog* проповедник, Рассказчик-Очевидец и еще кто-то, кто, вероятно, добавил к стройной последовательности – *Пролог–Записки–Рассказ очевидца–Эпilog* – Видение Сатура и поясняющие вставки, начиная с представления схваченных катехуменов в гл. 2, которые связали воедино пять текстов четырех авторов: *Пролог–Записки–Видение–Рассказ о страстях–Эпilog*²⁵.

Нам представляется, что в самых первых словах *Пролога* дана характеристика предстоящего чтения: в церкви будут читаться «новые свидетельства веры» (*nova documenta [fidei]*). Они строятся по образцу «древних примеров веры» (*vetera fidei exempla*), которые, по-видимому, отсылают к Новому, а может быть, и Ветхому Завету. Эти примеры «подтверждают милость Божию» (*Dei gratiam testificantia*) и «служат созиданию человека» (*aedificationem hominis operantia*).

²³ Конволюты в допечатную эпоху – это переплетенные или подшитые в один переплет собрания разнородных, разновременных и разножанровых рукописных сочинений на разные темы.

²⁴ Мы обосновали кандидатуру на роль третьего автора и участника событий на арене, завуалированно упомянутого в тексте как *quidem Rusticus* (некий Рустик). Рассказчик и Очевидец, по-видимому, оставил так свою сфрагиду; аргументацию см. в: [Брагинская 2023].

²⁵ Этому посвящена статья [Braginskaya, Lebedev 2023].

Слово *documenta*, конечно, многозначно, но здесь его значение не вызывает затруднений: «документы» веры – свидетельства, доказательства, примеры и образцы. В первых словах Пролога встречаются и *exempla*, и *testificantia*, и *documenta* и говорят об одном и том же – о достоверности сообщаемых событий. А поставленное в этом ряду словосочетание *nova documenta* вызывает в памяти *Novum Testamentum*. Апологет «нового пророчества», а им, несомненно, является проповедник, который предваряет своим словом чтение «документов веры», настаивает и очень экспрессивно на том, что пророчества его современников и мучеников подаются тем же Святым Духом, что и пророчества Библейские, Новозаветные. Его чувству конца времен отвечают Деяния апостолов (2:17–18), которые он цитирует с небольшими отступлениями, причем стихи из Деяний, в свою очередь, опираются на ветхозаветное пророчество Иоилия (3:1 LXX) о том, что в последние времена дар пророчества получают и молодые, и старые, и рабы, и свободные. «Пусть, – говорит он, – поймут те, кто приписывает единую силу Духа – единого Святого – к определенным временам, что наинедавнее (*novitiora*) нужно ставить выше как самоновейшее (*novissimiora*), потому что переизбыток благодати назначен последнему времени века [сего] (*in ultima saeculi spatia decretam*)» (I, 3). Он живет при этих «наинедавних» событиях и называет их словом, которое выходит за рамки школьной грамматики, с которой он несомненно хорошо знаком: он говорит *novissimiora*, прибавляя к уже превосходной степени *novissima* еще и суффикс сравнительной – *novissimiora*. Тем самым *vetera exempla fidei* и *nova documenta* (подразумевается *documenta fidei*) сопоставлены как Заветы – Ветхий (*Vetus*) и Новый (*Novum*). Это он, проповедник и богослов, называет эти тексты *nova documenta*, сознательно сопоставляет комплекс документов о событиях 203 г. в Карфагене с собранием документов Нового Завета.

Как и составные части наших «Страстей», произведения, входящие ныне в Новый Завет, создавались не в одно время, не одним автором и начали складываться в единый комплекс в последней трети II в., о чем свидетельствует так называемый «канон Муратори». Мы не знаем доподлинно, в каком виде существовало в начале III в. Священное Писание и что было в распоряжении катехизатора Сатура. Возможно, греческие книги, возможно, также латинские переводы, относимые к так называемой *Vetus Latina*.

В корпусе *Vetus Latina* «африканская Библия» представлена во многом цитатами из нашего памятника, а делались ли они *ad hoc* с греческого, или в распоряжении карфагенских христиан уже был латинский Ветхий и Новый Заветы неизвестного

нам состава, сказать затруднительно. Латинская версия Библии только появилась в Северной Африке во времена Тертуллиана. Ириней и Тертуллиан – первые христианские отцы, о которых можно с уверенностью сказать, что они располагали латинским комплектом новозаветных книг. Тертуллиан так или иначе обращается к почти полному составу канонического Нового Завета на греческом: Четыре Евангелия, Деяния и тринадцать посланий Павла, а также Первое Послание Петра, Первое Послание Иоанна и Послание Иуды [Goodspeed 1966, pp. 165–166]. Поэтому предположение о Новом Завете как о целостном собрании текстов, а не отдельных книг, еще не сложившихся вместе, для карфагенских христиан III в. не лишено оснований.

Все христианские тексты обращены к Новому Завету как своему образцу и источнику. Мы могли бы сравнивать вознесение Павла на третье небо (2 Кор 12:1–4) с первым *Видением* Перпетуи и *Видением Сатура*, автобиографические элементы Посланий Павла и других апостолов с *Записками*. Из всех книг Нового Завета «Страсти», судя по всему, больше всего похожи на Деяния Апостолов. Это книга о «великих делах Божьих» (2:11), совершавшихся через учеников Христа, их проповедь и испытания. В Деяниях мы встречаем описание мученической смерти, во время которой Стефану открываются небеса (7:55–56), упоминаются суды (4:5–21: суд Синедриона над апостолами; 18:12–16: Павел на суде у Галлиона; гл. 23–26: Павел на судах Синедриона, Феликса, Феста, Агриппы) и вынесение смертных приговоров (12:1–4: казнь Иакова и заключение под стражу Петра для казни после Пасхи), отвага мучеников (4:18–20), жестокость преследователей (5:33; 21:30–36; 23:12–15 и др.), спонтанное обращение солдат (16:27–34), свидетельства очевидцев (2:32–33; 10:39; 21:1–17 и др.). Все эти элементы присутствуют и в «*Passio*» (описание мученической смерти – XIX, 1 – XXI, 10; видение небесных реалий – IV, 3–10; XI, 1 – XIII, 8; суд и смертный приговор – VI, 1–6; отвага мучеников – VI, 6; XV, 6; XVII, 1–2; XVIII, 1–3, 7–8; XX, 4–7; жестокость преследователей – XVI, 2; XVIII, 9; XXI, 7; обращение солдат – IX, 1; XVI, 4; свидетельства очевидцев – I, 6; II, 3; XVI, 1).

Но наша мысль гораздо проще и очевидней, чем сопоставление с отдельными элементами как античных, так и новозаветных отдельных книг. Возможно, поэтому она не сразу приходит в голову. Новый Завет составлен из сочинений разных авторов, написанных в разное время и сложенных воедино из посвященных одному главному для христиан событию: жизни, смерти и воскресению Христа и рождению Церкви. Ко времени создания нашего «*Passio*» Новый Завет почти полностью сложился как единая «документальная книга».

Это и есть жанровая модель «Страстей Перпетуи и Фелицитаты»²⁶.

О том, каким мыслится использование книги, ее функция, мы можем судить по ее тексту. Автор *Пролога*, подобно авторам соборных посланий Нового Завета, предполагает, что эти тексты читаются в церкви. Функционально он видит эти сочинения предназначенными для использования во время богослужения²⁷. Ж. Ама подчеркивает литургический контекст и выражения *instrumentum Ecclesiae* (I. 5): в поздней латыни это слово описывало различные формы наставления, «инструктирования», особенно с помощью Священного Писания [Amat 1996, p. 191].

А такие тексты, как и послания, надо распространять. И мы видим, что Редактор и Составитель целого своими пояснительными связками придавал собранию текстов вид удобный для передачи за пределы карфагенской общины. Дело в том, что в *Прологе* (как и *Эпilogue*) не упомянут по имени ни один мученик. Перпетуя упоминает только Сатура, и он в ее видении обращается к ней по имени. Если передать этот текст куда-то за пределы карфагенской общины, то читатель долго, пока не дойдет до описания событий на арене, будет недоумевать, а ком идет речь в *Прологе* и *Записках*, где Перпетуя говорит «мы», но не называет союзников, кроме Сатура, а Сатур в *Видении* никого из них, кроме Перпетуи. Поэтому Редактор-Составитель ввел во 2-й главе имена мучеников, кое-что при этом напутав²⁸. Возможно, Редактор добавляет свои пояснения спустя много лет, после гонений середины III в. или даже после

²⁶ Еще Робинсон, автор первого параллельного издания греческого и латинского текстов «Страстей», сравнил “Passio” с многосоставным аллегорическим Пастырем Ермы: повествование от первого лица, видения, имеющие в том числе и личный характер, соединение нескольких разнородных в жанровом и содержательном смысле частей. В Пастыре есть обрамляющий нарратив, а все его Видения и Сравнения включены в нарративную рамку. Однако это сочинение написано одним автором [Виноградов, Дунаев 2008, с. 614], не историческое, и замысел его иной, и претензии иные, и перспектива. Его пристрастие к аллегорезе, пусть и в квазироманной рамке, действительно глядит уже в Средневековье [Robinson 1891, pp. 26–37].

²⁷ К терминам, которые отсылают к литургии в “Passio”, относятся I, 1, 5 (lectione); I, 6 (audivimus... per auditum); XXI, 11 (legere); см.: [Bremmer 2002, p. 80]. Cf.: [Urner 1952, s. 25–42].

²⁸ Мы имеем в виду превращение прозвища Сатурнина Ревокат в имя отдельного мученика Ревоката, который по сей день почитается как святой, см.: [Брагинская 2022], а также некоторые нелогичные перестановки текста там, где *Видение Сатура* было введено в композицию целого.

нашествия вандалов, не имея уже ни свидетелей, ни достоверной традиции. Во всяком случае, Акты Перпетуи и Фелицитаты, датируемые обычно V в., хотя и сохраняют следы знакомства с нашим “*Passio*”, на историческую достоверность претендовать никак не могут. Таким образом, функционально наше “*Passio*” – литургический текст, подготовленный для распространения. По-видимому, оформление в виде Послания для мариологической литературы естественно. Мы уже сравнивали «Страсти» с Посланиями Игнатия Антиохийского, с Мартирием Поликарпа в виде Послания, с Посланием о Лионских и Вьенских мучениках²⁹.

Несмотря на заметное влияние “*Passio*” на последующую литературу и изобразительное искусство и распространение почитания Перпетуи и Фелицитаты сначала в западной, а затем и восточной частях империи, композиция «документальной книги» не получила продолжения как жанровый образец. Хотя два исторических карфагенских мученика 259 г. (свв. Луция и Монтана и свв. Мариана и Иакова) использовали образы и даже литературные ходы “*Passio*”, они не смогли позаимствовать ни непосредственности и энергии Перпетуи, ни горячей правдивости Рассказчика-Очевидца, ни простоты литературного мастерства Сатура, ни добросовестности собирателя подлинных документов.

Беспрецедентный для античности жанр можно сопоставить и с полиавторской традицией еврейской письменности, которая проявила себя впоследствии в Талмуде. “*Passio*” предшествует агиографической литературе, но не является ее частью. В жанровом отношении можно считать эту книгу промежуточным звеном между Новым Заветом с примыкающими к нему сочинениями апостольских мужей и будущей агиографией. Несмотря на то что «Страсти» в неразделенной Церкви, а позже скорее в католическом мире были и популярны, и влиятельны³⁰, они остались в жанровом отношении неповторимы, как и Писания мужей апостольских, которые ни вместе, ни по отдельности не привести к какому-либо жанру.

Об этом мы писали в статье о соавторстве с П.Н. Лебедевым [Braginskaya, Lebedev 2023, pp. 248–251].

²⁹ Мысль о мариологическом жанре как послании была высказана Дж. Ладзатти еще в середине XX в. [Lazzati 1956, pp. 1–12].

³⁰ В чем можно убедиться по собранию сравнительно ранних источников в собрании Л.С. Кобб [Cobb 2021].

Литература

- Аверинцев 1997 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.
- Брагинская 2007 – *Брагинская Н.В.* Эзоп – служитель муз, или Ошибка бога // Восток и Запад в балканской картине мира: памяти В.Н. Топорова. М.: Индрик, 2007. С. 98–152.
- Брагинская 2010 – *Брагинская Н.В.* Мировая безвестность // Национальная гуманитарная наука в мировом контексте: опыт России и Польши / отв. ред. Е. Аксер, И.М. Савельева. М.: ГУ ВШЭ, 2010. С. 34–62.
- Брагинская 2022 – *Брагинская Н.В.* Сколько сомучеников было у Перпетуи и Фелицитаты? // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. 2022. Т. 18. № 1. С. 48–77.
- Брагинская 2023 – *Брагинская Н.В.* Как звали Рассказчика-Очевидца в “Passio Perpetuae et Felicitatis?” // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2023. Т. 27. № 1. С. 123–148.
- Виноградов, Дунаев 2008 – *Виноградов А.Ю., Дунаев А.Г.* Ерма // Православная энциклопедия. Т. 18. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 612–618.
- Книги Маккавеев 2014 – Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / пер. с древнегр., введ. и коммент. Н.В. Брагинской, А.Н. Ковалья, А.И. Шманной-Великановой; под общ. ред. Н.В. Брагинской; науч. ред. М. Туваль. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. 630 с.
- Крюкова 2013 – *Крюкова А.Н.* Поэтика сновидений в раннехристианской литературе: на материале «Мученичества Перпетуи и Фелицитаты», «Мученичества Мариана и Иакова» и «Мученичества Монтана, Луция, Флавиана и других мучеников»: Дис. ... канд. филол. наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2013. 181 с.
- Онианс 1999 – *Онианс Р.* На коленях богов: истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 615 с.
- Орлов 2018 – *Орлов А.А.* Зеркала Всевышнего: небесный двойник человека в иудейской апокалиптике / пер. с англ. И.В. Колбутовой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. 384 с.
- Орлов 2021 – *Орлов А.А.* Слава Бога Невидимого: предания о двух владычествах на небесах и ранняя хриология. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2021. 432 с.
- Пантелеев 2017 – Ранние мученичества: Переводы, комментарии, исследования / пер., коммент., вступ. ст., прил. и общ. ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2017. 384 с.
- Разумова 2001 – *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История. М.: Индрик, 2001. 374 с.
- Сафронов 2016 – *Сафронов Е.В.* Сновидения в традиционной культуре: Исследование и тексты. М.: Лабиринт, 2016. 544 с.
- Фрейденоберг 1930 – *Фрейденоберг О.М.* Евангелие – один из видов греческого романа // Атеист. 1930. № 59, декабрь. С. 129–147 // Электронный

- архив Ольги Михайловны Фрейденберг. URL: <http://freidenberg.ru/Docs/Nauchnyetrudy/Stat'i/Evangelie> (дата обращения 22.03.2023).
- Фрейденберг 1995 – *Фрейденберг О.М.* Вступление к греческому роману / публ. И.А. Протопоповой // Диалог. Карнавал. Хронотоп: журнал научных разысканий о биографии, теоретическом наследии и эпохе М.М. Бахтина. 1995. № 4. С. 78–85.
- Amat 1996 – *Amat J.* *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes.* P.: Les éditions du Cerf, 1996. 318 p.
- Ancient Fiction 1998 – *Ancient fiction and Early Christian narrative* / ed. by R.F. Hock, J.B. Chance, J. Perkins. Atlanta, GA: Scholars Press, 1998. 328 p.
- Ancient Fiction 2005 – *Ancient fiction. The matrix of Early Christian and Jewish narrative?* / ed. by J.-A. Brant, Ch.W. Hedrick, Ch. Shea. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005. 372 p.
- Andersen, Freedman 1983 – *Andersen F.I., Freedman D.N.* *Hosea: a new translation with introduction and commentary.* Garden City; N.Y.: Doubleday, 1983. 699 p.
- Avemarie, van Henten 2002 – *Avemarie F., van Henten J.W.* *Martyrdom and noble death: selected texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity.* L.; N.Y.: Routledge, 2002. 200 p.
- Barton 1994 – *Barton C.* *Savage miracles. The redemption of lost honor in Roman society and the sacrament of the gladiator and the martyr* // *Representations.* 1994. Vol. 45. P. 41–71.
- Baslez, Hoffmann, Pernot 1993 – *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustine: Actes du deuxième colloque de l'Equipe de recherche sur l'hellénisme post-classique* / ed. by M.-F. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot. P.: Presses de l'Ecole normale supérieure, 1993. 390 p.
- Bowersock 1995 – *Bowersock G.* *Martyrdom and Rome.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 106 p.
- Boyarin 1999 – *Boyarin D.* *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism.* Stanford: Stanford University Press, 1999. 247 p.
- Braginskaya 2002 – *Braginskaya N.V.* *From the marginals to the center: Olga Freidenberg's works on the Greek novel* // *Ancient Narrative.* 2002. Vol. 2. P. 64–86.
- Braginskaya, Lebedev 2023 – *Braginskaya N.V., Lebedev P.N.* *How many co-authors had Perpetua and Saturus?* // *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography.* 2023. Vol. 19. P. 237–255.
- Bremmer 2017 – *Bremmer J.N.* *Maidens, magic and martyrs in early Christianity.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. 501 p.
- Bremmer, Formisano 2012 – *Bremmer J.N., Formisano M.* *Perpetua's passions. A brief introduction* // *Perpetua's passions. Multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* / ed. by J.N. Bremmer, M. Formisano. N.Y.: Oxford University Press, 2012. P. 1–13.
- Bremmer 2002 – *Bremmer J.N.* *Perpetua and her diary. Authenticity, family and visions* // *Märtyrer und Märtyrerakten* / Hrsg. von W. Ameling. Stuttgart: Steiner, 2002. P. 77–120.
- Brown 2000 – *Brown P.* *Augustine of Hippo: a biography.* 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 2000. 548 p.

- Burrus 2008 – *Burrus V.* Saving shame: martyrs, Saints, and other abject subjects. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. 193 p.
- Castelli 2004 – *Castelli E.* Martyrdom and memory: Early Christian culture making. N.Y.: Columbia University Press, 2004. 335 p.
- Cobb 2008 – *Cobb L.S.* Dying to be men: gender and language in Early Christian martyr texts. N.Y.: Columbia University Press, 2008. 208 p.
- Cobb 2021 – The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity / ed. by L.S. Cobb; with transl. by A.S. Jacobs and L.S. Cobb. Oakland, CA: University of California Press, 2021. 362 p.
- Coleman 1990 – *Coleman K.* Fatal charades: Roman executions staged as mythological enactments // *The Journal of Roman Studies.* 1990. Vol. 80. P. 44–73.
- Edwards 2007 – *Edwards C.* Death in Ancient Rome. New Haven: Yale University Press, 2007. 304 p.
- E Kroth, Nilsson 2018 – Round trip to Hades in the Eastern Mediterranean tradition. Visits to the underworld from Antiquity to Byzantium / ed. by G. Kroth, I. Nilsson. Leiden; Boston: Brill, 2018. 420 p.
- Elm 2015 – *Elm S.* Apology as autobiography – an episcopal genre? Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, Augustine of Hippo // *Spätantiken Konzeptionen von Literatur* / Hrsg. von J.R. Stenger. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2015. S. 33–48.
- Goodspeed 1966 – *Goodspeed E.J.* A history of Early Christian literature. Chicago: University of Chicago Press, 1966. 214 p.
- Formisano 2008 – *Formisano M.* La Passione di Perpetua e Felicità. Milano: RCS Libri S.p.A., 2008. 131 p.
- Franchi de' Cavalieri 1900 – *Franchi de' Cavalieri P.* La Passio SS. Mariani et Iacobi. Roma: Tipografia Vaticana, 1900. 71 p.
- Fredriksen 2012 – *Fredriksen P.* The confessions as autobiography // *A companion to Augustine* / ed. by M. Vessey. Chichester; Malden, MA: WileyBlackwell, 2012. P. 87–98.
- Frend 1967 – *Frend W.H.S.* Martyrdom and persecution in the Early Church: a study of a conflict from the Maccabees to Donatus. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967. 626 p.
- Frilingos 2004 – *Frilingos Ch.A.* Spectacles of empire: monsters, martyrs, and the book of revelation. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2004. 184 p.
- Futre Pinheiro, Perkins, Pervo 2012 – *Futre Pinheiro M.P., Perkins J., Pervo R.* The Ancient novel and Early Christian and Jewish narrative: fictional intersections. Groningen: Barkhuis Publishing; Groningen University Library, 2012. 230 p.
- Hägg 2012 – *Hägg T.* The art of biography in Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 496 p.
- Harker 2009 – *Harker A.* Loyalty and dissidence in Roman Egypt. The case of the Acta Alexandrinorum. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 256 p.
- Heffernan 2012 – *Heffernan T.J.* The Passion of Perpetua and Felicity. N.Y.: Oxford University Press, 2012. 592 p.

- Himmelfarb 1993 – *Himmelfarb M.* Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. Oxford: Oxford University Press, 1993. 171 p.
- Hopkins 1999 – *Hopkins K.* A World full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire. L.: Weidenfeld & Nicolson, 1999. 402 p.
- Huebner 2019 – *Huebner S.* Soter, Sotas, and Dioscorus before the governor. The first authentic court record of a Roman trial of Christians? // *Journal of Late Antiquity*. 2019. Vol. 12. No. 1. P. 2–24.
- Insley, Saint-Laurent 2018 – *Insley S., Saint-Laurent J.-N.M.* Biography, autobiography, and hagiography // *A companion to Late Antique literature* / ed. by S. McGill, E.J. Watts. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2018. P. 373–387.
- Kelley 2006 – *Kelley N.* Philosophy as training for death: reading the Ancient martyr acts as spiritual exercises // *Church History*. 2006. Vol. 75. P. 723–747.
- Kitzler 2015 – *Kitzler P.* From *Passio Perpetuae* to *Acta Perpetuae*. Recontextualizing a martyr story in the literature of the Early Church. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2015. 159 p.
- Kyle 1998 – *Kyle D.G.* Spectacles of death in Ancient Rome. N.Y.: Routledge, 1998. 195 p.
- Lazzati 1956 – *Lazzati G.* Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Torino: Societa Editrice Internazionale, 1956. 213 p.
- Marasco 2011 – *Marasco G.* Political autobiographies and memoirs in Antiquity: A Brill Companion. Leiden: Brill, 2011. 461 p.
- McGuckin 2001 – *McGuckin J.A.* Autobiography as apologia in St. Gregory Nazianzen // *Studia patristica*. 2001. Vol. 37. P. 160–177.
- Middleton 2006 – *Middleton P.* Radical martyrdom and cosmic conflict in Early Christianity. L.: T&T Clark, 2006. 224 p.
- Misch 1951 – *Misch G.* A history of autobiography in Antiquity. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951. 706 p.
- Momigliano 1993 – *Momigliano A.* The development of Greek biography. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993. 143 p.
- Moss 2010 – *Moss C.* The other Christs: imitating Jesus in Ancient Christian ideologies. Oxford: Oxford University Press, 2010. 315 p.
- Musurillo 1954 – *Musurillo H.A.* The acts of the Pagan martyrs. *Acta Alexandrinorum*. Oxford: Oxford University Press, 1954. 299 p.
- Musurillo 1972 – *Musurillo H.A.* The acts of the Christian martyrs. Oxford: Clarendon Press, 1972. 379 p.
- Niggel 2005 – *Niggel G.* Zur Theorie der Autobiographie // *Antike Autobiographien: Werke, Epochen, Gattungen* / Hrsg. von M. Reichel. Cologne: Böhlau, 2005. S. 1–13.
- O'Donnell 1992 – *O'Donnell J.* Augustine: Confessions. 3 vols. N.Y.: Oxford University Press, 1992. 1170 p.
- O'Donnell 2005 – *O'Donnell J.* Augustine: a new biography. N.Y.: Ecco, 2005. 399 p.
- Perkins 1995 – *Perkins J.* The suffering Self: pain and narrative representation in the Early Christian era. L.: Routledge, 1995. 254 p.
- Quinn 2002 – *Quinn J.M.* A companion to the Confessions of St. Augustine. N.Y.: P. Lang, 2002. 967 p.

- Recla 2014 – *Recla M.* Autothanatos: the martyr's self-formation // Journal of the American Academy of Religion. 2014. Vol. 82. No. 2. P. 472–494.
- Reichel 2005 – Antike Autobiographien: Werke, Epochen, Gattungen / Hrsg. von M. Reichel. Cologne: Böhlau, 2005. 285 S.
- Robinson 1891 – *Robinson J.A.* The Passion of St. Perpetua. Cambridge: Cambridge University Press, 1891. 131 p.
- Scott 2010 – *Scott J.M.* Небесное восхождение в иудейской и языческой традициях // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета / под ред. К. Эванса, Р. Мартина, Д. Рейда. М.: ББИ, 2010. С. 487–490.
- Shaw 2020 – *Shaw B.D.* Doing it in Greek. Translating Perpetua // Studies in Late Antiquity. Vol. 4. No. 3. P. 309–345.
- Söder 1932 – *Söder R.* Die apokryphen Apostelgeschichten und die Romanhafte Literatur der Antike. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1932. 216 S.
- Thompson 2002 – *Thompson L.L.* The martyrdom of Polycarp: death in the Roman games // The Journal of Religion. 2002. Vol. 82. P. 27–52.
- Urner 1952 – *Urner H.* Die außerbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst. Ihre Vorgeschichte und Geschichte bis zur Zeit Augustins. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952. 80 S.
- van Henten 1986 – *Henten J.W., van.* Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches // Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature: Essays in Honour of Jürgen C.H. Lebram / Hrsg. von J.W. van Henten et al. Leiden: Brill, 1986. P. 136–149.
- van Henten 1993 – *Henten J.W., van.* Zum Einfluss jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums, II. Die Apostolischen Väter // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. T. 2. Principat. Bd. 27: Religion, Tbd. 1 / Hrsg. von W. Haase. Berlin: W. de Gruyter, 1993. S. 700–723.
- van Henten 1997 – *Henten J.W., van.* The Maccabean martyrs as saviours of the Jewish people: a study of 2 and 4 Maccabees. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1997. 346 p.
- Vessey 2012 – A companion to Augustine / Ed. by M. Vessey. Chichester; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012. 595 p.
- Warwick 2018 – *Warwick C.* Christian martyr as homeric hero: a literary allusion in Perpetua's Passio // The Classical Journal. 2018. Vol. 114. No. 1. P. 86–109.
- Wills 1997 – *Wills L.M.* The quest of the historical Gospel: Mark, John and the origin of the Gospel genre. L.; N.Y.: Routledge, 1997. 296 p.
- Young 2001 – *Young R.D.* In procession before the world: martyrdom as public liturgy in Early Christianity. Milwaukee: Marquette University Press, 2001. 70 p.

References

- Amat, J. (1996), *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Les éditions du Cerf, Paris, France.

- Brant, J.-A., Hedrick, Ch.W. and Shea, Ch., eds. (2005), *Ancient fiction. The matrix of Early Christian and Jewish narrative?* Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, USA.
- Hock, R.F., Chance, J.B. and Perkins, J., eds. (1998), *Ancient fiction and Early Christian narrative*, Scholars Press, Atlanta, GA, USA.
- Andersen, F.I. and Freedman, D.N. (1983), *Hosea: a new translation with introduction and commentary*, Doubleday, Garden City, New York, USA.
- Avemarie, F., and van Henten, J.W. (2002), *Martyrdom and noble death: selected texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity (The context of early Christianity)*, Routledge, London, UK, New York, USA.
- Averintsev, S.S. (1997), *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [Poetics of Early Byzantine literature], Coda, Moscow, Russia.
- Barton, C. (1994), "Savage miracles. The redemption of lost honor in Roman society and the sacrament of the gladiator and the martyr", *Representations*, vol. 45, pp. 41–71.
- Baslez, M.-F., Hoffmann, P. and Pernot, L., eds. (1993), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustine: Actes du deuxième colloque de l'Equipe de recherche sur l'hellénisme post-classique*, Presses de l'Ecole normale supérieure, Paris, France.
- Bowersock, G. (1995), *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Boyarin, D. (1999), *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, Stanford, USA.
- Braginskaia, N.V. (2002), "From the marginals to the center: Olga Freidenberg's works on the Greek novel", *Ancient Narrative*, vol. 2, pp. 64–86.
- Braginskaya, N.V. (2007), "Ezop – sluzhitel' muz, ili Oshibka boga" [Aesop – the servant of muses, or The mistake of God] in *Vostok i Zapad v balkanskoj kartine mira: pamyati V.N. Toporova* [East and West in the Balkan picture of the world: in memory of V.N. Toporov], Indrik, Moscow, Russia, pp. 98–152.
- Braginskaya, N.V. (2010), "Mirovaya bezvestnost'" [Worldwide unknownness], in *Natsional'naya gumanitarnaya nauka v mirovom kontekste: opyt Rossii i Pol'shi* [National humanitarian science in the world context: the experience of Russia and Poland], GU-VShE, Moscow, Russia, pp. 34–62.
- Braginskaya, N.V. (2022), "Skol'ko somuchenikov bylo u Perpetui i Felitsitaty?" [How many Co-martyrs did Perpetua and Felicitata have?], *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy Instituta lingvistikeskikh issledovaniy*, vol. 18, no. 1, pp. 48–77.
- Braginskaya, N.V. (2023), "Kak zvali Rasskazchika-ochevidtsa v 'Passio Perpetuae et Felicitatis?'" [What was the name of Eyewitness Narrator in "Passio Perpetuae et Felicitatis?"] in *Indoyevropeyskoye yazykoznanie i klassicheskaya filologiya*, vol. 27, no. 1, pp. 123–148.
- Braginskaya, N.V. and Lebedev, P.N. (2023), "How many co-authors had Perpetua and Saturus?", *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*, 2023, vol. 19, pp. 237–255.
- Bremmer, J.N. (2017), *Maidens, magic and martyrs in early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.

- Bremmer, J.N., Formisano, M. (2012), “Perpetua’s passions. A brief introduction” in Bremmer, J.N. and Formisano, M., eds., *Perpetua’s passions. Multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford University Press, New York, USA, pp. 1–13.
- Bremmer, J.N. (2002), “Perpetua and her diary. Authenticity, family and visions” in Ameling, W. (ed.), *Märtyrer und Märtyrerakten, Altertumswissenschaftliches Kolloquium 6*, Steiner, Stuttgart, Germany, pp. 77–120.
- Brown, P. (2000), *Augustine of Hippo: a biography*, 2nd ed., University of California Press, Berkeley, USA.
- Burrus, V. (2008), *Saving shame: martyrs, saints, and other abject subjects*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, USA.
- Castelli, E. (2004), *Martyrdom and memory: Early Christian culture making*, Columbia University Press, New York, USA.
- Cobb, L.S. (2008), *Dying to be men: gender and language in Early Christian martyr texts*, Columbia University press, New York, USA.
- Cobb, L.S., ed. (2021), *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*, with translations by A.S. Jacobs, L.S. Cobb, University of California Press, Oakland, CA, USA.
- Coleman, K. (1990), “Fatal charades: Roman executions staged as mythological enactments”, *The Journal of Roman Studies*, vol. 80, pp. 44–73.
- Edwards, C. (2007), *Death in Ancient Rome*, Yale University Press, New Haven, USA.
- Ekroth, G. and Nilsson, I., (eds.), (2018), *Round trip to Hades in the Eastern Mediterranean tradition. Visits to the underworld from Antiquity to Byzantium*, Brill, Leiden, Boston, Netherlands, USA.
- Elm, S. (2015), “Apology as autobiography – an episcopal genre? Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, Augustine of Hippo” in Stenger, J.R. (ed.), *Spätantiken Konzeptionen von Literatur*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, Germany, pp. 33–48.
- Formisano, M. (2008), *La Passione di Perpetua e Felicità*, RCS Libri S.p.A., Milano, Italy.
- Franchi de’ Cavalieri, P. (1900), *La Passio SS. Mariani et Iacobi*, Tipografia Vaticana, Roma, Italy.
- Fredriksen, P. (2012), “The confessions as autobiography” in Vessey, M. (ed.) *A companion to Augustine*, WileyBlackwell, Chichester, UK, Malden, MA, USA, pp. 87–98.
- Freidenberg, O.M. (1930), “Gospel – one of the types of the Greek novel”, *Ateist*, no. 59, December, pp. 129–147, in *Elektronnyi arkhiv Ol’gi Mikhailovny Freidenberg* [Electronic archive of Olga Mikhailovna Freidenberg], available at: <http://freidenberg.ru/Docs/Nauchnyetrudy/Stat’i/Evangelie> (Accessed 22 March 2023).
- Freidenberg, O.M. (1995), “Introduction to the Greek novel”, in Protopopova, I.A., publ., *Dialog. Karnaval. Khronotop: zhurnal nauchnykh razyskaniy o biografii, teoreticheskoy nasledii i epokhe M.M. Bakhtina* [Dialogue. Carnival. Chronotope: a journal of scientific enquiries into the biography, theoretical heritage and epoch of M.M. Bakhtin], vol. 4, pp. 78–85.

- Freund, W.H.S. (1967), *Martyrdom and persecution in the Early Church: a study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Doubleday, Garden City, New York, USA.
- Frilingos, Ch.A. (2004), *Spectacles of empire: monsters, martyrs, and the book of revelation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA, USA.
- Futre Pinheiro, M.P., Perkins, J. and Pervo, R. (2012), *The Ancient novel and Early Christian and Jewish narrative: fictional intersections*, Barkhuis Publishing, Groningen University Library, Groningen, Netherlands.
- Goodspeed, E.J. (1966), *A history of Early Christian literature*, University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Hägg, T. (2012), *The art of biography in Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Harker, A. (2009), *Loyalty and dissidence in Roman Egypt. The case of the Acta Alexandrinorum*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Heffernan, T.J. (2012), *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford University Press, New York, USA.
- Himmelfarb, M. (1993), *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Hopkins, K. (1999), *World full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, Weidenfeld & Nicolson, London, UK.
- Huebner, S. (2019), “Soter, Sotas, and Dioscorus before the governor. The first authentic court record of a Roman trial of Christians?”, *Journal of Late Antiquity*, vol. 12, no. 1, pp. 2–24.
- Insley, S. and Saint-Laurent, J.-N.M. (2018), “Biography, autobiography, and hagiography” in McGill, S. and Watts, E.J., eds., *A companion to Late Antique literature*, Wiley-Blackwell, Hoboken, USA, pp. 373–387.
- Kelley, N. (2006), “Philosophy as training for death: reading the Ancient martyr acts as spiritual exercises”, *Church History*, vol. 75, pp. 723–747.
- Kitzler, P. (2015), *From Passio Perpetuae to Acta Perpetuae. Recontextualizing a martyr story in the literature of the Early Church*, De Gruyter, Berlin, Boston, Germany, USA.
- Braginskaya, N.V., ed. (2014), *Knigi Makkaveyev (Chetyre Knigi Makkaveyev)* [Books of the Maccabees (Four books of the Maccabees)], transl. from Ancient Greek, introduction and comments by N.V. Braginskaya, A.N. Koval, A.I. Shmaina-Velikanova; scientific editor M. Tuval, Mosty kul'tury/Gesharim, Moscow, Russia.
- Kryukova, A. (2013), “*Poetika snovidanii v rannekhristsianskoi literature: na materiale 'Muchenichestva Perpetui i Felitsitaty', 'Muchenichestva Mariana i Iakova' i 'Muchenichestva Montana, Lutsiya, Flaviana i drugikh muchenikov'*” [The poetics of dreams in Early Christian literature: on the base of the Passion of Perpetua and Felicity, the Martyrdom of Marian and James, and the Martyrdom of Montanus, Lucius, Flavian and others], Ph.D. Thesis (Philology), MGU, Moscow, Russia.
- Kyle, D.G. (1990), *Spectacles of death in Ancient Rome*, Routledge, New York, USA.

- Lazzati, G. (1956), *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Societa Editrice Internazionale, Torino, Italy.
- Marasco, G. (2011), *Political autobiographies and memoirs in Antiquity: A Brill Companion*, Brill, Leiden, Netherlands.
- McGuckin, J.A. (2001), "Autobiography as apologia in St. Gregory Nazianzen", *Studia patristica*, vol. 37, pp. 160–177.
- Middleton, P. (2006), *Radical martyrdom and cosmic conflict in Early Christianity*, T&T Clark, London, UK.
- Misch, G. (1951), *A history of autobiography in Antiquity*, in 2 vols., Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.
- Momigliano, A. (1993), *The development of Greek biography*, Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.
- Moss, C. (2010), *The other Christs: imitating Jesus in Ancient Christian ideologies*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Musurillo, H.A. (1954), *The acts of the Pagan martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Musurillo, H.A. (1972), *The acts of the Christian martyrs*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Niggel, G. (2005), "Zur Theorie der Autobiographie" in Reichel, M., ed., *Antike Autobiographien: Werke, Epochen, Gattungen*, Böhlau, Cologne, Germany, pp. 1–13.
- O'Donnell, J. (1992), *Augustine: Confessions*, Oxford University Press, New York, USA.
- O'Donnell, J. (2005), *Augustine: a new biography*, Ecco, New York, USA.
- Onians, R. (1999), *Na kolenyakh bogov. Istoki evropeiskoi mysli o dushe, razume, tele, vremeni, mire i sud'be* [On the laps of the Gods. The origins of European thought on the soul, mind, body, time, world and fate], Progress-Tradition, Moscow, Russia.
- Orlov, A.A. (2018), *Zerkala Vsevyshnego: Nebesnyi dvoinik cheloveka v iudeiskoi apokaliptike* [Mirrors of the Most High: The Heavenly counterpart of a man in the Jewish apocalyptic], Izdatel'stvo Olega Abyshko, Saint Petersburg, Russia.
- Orlov, A.A. (2021) *Slava Boga Nevidimogo: Predaniya o dvukh vladychestvakh na nebesakh i rannyyaya khristologiya* [Glory of the Invisible God: traditions about two dominions in the heavens and early Christology], Izdatel'stvo Olega Abyshko, Saint Petersburg, Russia.
- Panteleev, A.D., ed. (2017), *Rannie muchenichestva: Perevody, kommentarii, issledovaniya* [Early Martyrdom. Translations, comments, studies], Gumanitarnaya akademiya, Saint Petersburg, Russia.
- Perkins, J. (1995), *The suffering Self: pain and narrative representation in the Early Christian era*, Routledge, London, UK.
- Quinn, J.M. (2002), *A companion to the Confessions of St. Augustine*, P. Lang, New York, USA.
- Razumova, I.A. (2001), *Potaennoe znanie sovremennoi russkoi sem'i: Byt. Fol'klor. Istoriya* [Secret knowledge of the modern Russian family: Everyday life. Folklore. History], Indrik, Moscow, Russia.

- Recla, M. (2014), "Autothanatos: the martyr's self-formation", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 82, no. 2, pp. 472–494.
- Reichel, M., ed. (2005), *Antike Autobiographien: Werke, Epochen, Gattungen*, Böhlau, Cologne, Germany.
- Robinson, J.A. (1891), *The Passion of St. Perpetua*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Safronov, E.V. (2016), *Snovideniya v traditsionnoi kul'ture: Issledovanie i teksty* [Dreams in traditional culture: research and texts], Labirint, Moscow, Russia.
- Scott, J.M. (2010), "Heavenly ascent in Jewish and pagan traditions", in *Slovar' Novogo Zaveta. T. 2: Mir Novogo Zaveta* [Dictionary of the New Testament, vol. 2: The world of the New Testament], BBI, Moscow, Russia, pp. 487–490.
- Shaw, B.D. (2020), "Doing it in Greek. Translating Perpetua", *Studies in Late Antiquity*, vol. 4, no. 3, pp. 309–345.
- Söder R. (1932), *Die apokryphen Apostelgeschichten und die Romanhafte Literatur der Antike*, W. Kohlhammer, Stuttgart, Germany.
- Thompson, L.L. (2002), "The martyrdom of Polycarp: death in the Roman games", *The Journal of Religion*, vol. 82, pp. 27–52.
- Urner, H. (1952), *Die außerbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst. Ihre Vorgeschichte und Geschichte bis zur Zeit Augustins*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Germany.
- van Henten, J.W. (1986), "Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches" in Henten, J.W., van et al. (eds.), *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature: Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 136–149.
- van Henten, J.W. (1993), "Zum Einfluss jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums, II. Die Apostolischen Väter" in Haase, W., ed., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. T. 2. Principat. Bd. 27: Religion, Tbd. 1*, W. de Gruyter, Berlin, Germany, pp. 700–723.
- van Henten, J.W. (1997), *The Maccabean martyrs as saviours of the Jewish people: a study of 2 and 4 Maccabees*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Vessey, M., ed. (2012), *A companion to Augustine*, Wiley-Blackwell, Chichester, UK.
- Warwick, C. (2018), "Christian martyr as homeric hero: a literary allusion in Perpetua's *Passio*", *The Classical Journal*, vol. 114, no. 1, pp. 86–109.
- Wills, L.M. (1997), *The quest of the historical Gospel: Mark, John and the origin of the Gospel genre*, Routledge, London, UK.
- Young, R.D. (2001), *In procession before the world: martyrdom as public liturgy in Early Christianity*, Marquette University Press, Milwaukee, USA.
- Vinogradov, A.Yu. and Dunayev, A.G. (2008), "Hermas", in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox encyclopedia], vol. 18, Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaya entsiklopediya", Moscow, Russia, pp. 612–618.

Информация об авторе

Нина В. Брагинская, доктор исторических наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 105066, Россия, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 1; 1satissuperque@gmail.com

Сергей Н. Давидоглу, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; Институт перевода Библии, Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, Андреевская наб., д. 2; mail@davidoglu.ru

Information about the author

Nina V. Braginskaya, Dr. of Sci. (History), professor, HSE University, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 21/4, Staraya Basmannaya St., Moscow, Russia, 105066; 1satissuperque@gmail.com

Sergei N. Davidoglu, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; Institute for Bible Translation, Moscow, Russia; 2, Andreyevskaya Emb., Moscow, Russia, 101000; mail@davidoglu.ru

Метод и безумие в датировке Passio Perpetuae

Ян Н. Бреммер

Гронингенский университет,
Гронинген, Нидерланды, j.n.bremmer@rug.nl

Аннотация. В статье рассматриваются новые варианты датировки “Passio Perpetuae et Felicitatis”, которые предлагают Эрик Ребийар и Эллен Мюльбергер. Ребийар считает временем составления памятника период после гонения при императорах Валериане и Галлиене. По мнению автора статьи, эту гипотезу нельзя принять, так как она построена без какой-либо поддержки со стороны самого источника (например, игнорируется сходство языка Перпетуи и редактора памятника со стилем Тертуллиана). Попытку же Мюльбергер отнести время создания мученичества к V в. и доказать, что памятник не является аутентичным, автор считает бездоказательной и указывает, что рассуждения исследовательницы основаны на чрезмерном скептицизме по отношению к тексту источника. По мнению Мюльбергер, живший в конце IV – начале V в. автор-мужчина написал текст в первом лице от имени Перпетуи, потом он или другой автор сочинил *Видение Сатура*, а затем некий редактор соединил все части вместе, сопроводив их *Прологом* и *Эпилогом*, так что получился известный нам памятник. Как показано в статье, Мюльбергер совершенно отвергает результаты предшествующих исследований о времени появления “Passio”, проблеме авторства и влиянии памятника на последующие христианские тексты и не стремится подкрепить свою собственную позицию какой-либо основательной аргументацией. Автор статьи приходит к выводу, что дискуссию о датировке памятника следует вести с опорой на тщательный анализ текста самого источника и с учетом внимательного отношения к достижениям существующей историографии по теме.

Ключевые слова: Страсти Перпетуи и Фелицитаты, христианство, датировка, мученики, Эрик Ребийар, Эллен Мюльбергер

Для цитирования: Бреммер Я.Н. Метод и безумие в датировке Passio Perpetuae // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 1. С. 67–92. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-67-92

Method and madness in dating the “Passion of Perpetua”

Jan N. Bremmer

University of Groningen, Groningen, j.n.bremmer@rug.nl

Abstract. The paper discusses the most recent datings of the “Passion of Perpetua and Felicity” made by Eric Rebillard and by Ellen Muehlberger. The author states that Rebillard’s hypothesis of dating the composition of the “Passion” to the period following the persecution of Valerian and Gallienus is not plausible because it renounces any support from internal arguments (e. g. the closeness of Perpetua’s language and that of the editor of the “Passion” to Tertullian’s style). The attempt of Muehlberger to locate the “Passion” in the fifth century and prove its inauthentic nature is based on extreme scepticism regarding the available material and is no proof at all. According to Muehlberger the male writer of the late fourth century or early fifth century created the first-person account of Perpetua, he or another writer composed the account of Saturus and another person, the redactor, pulled these together with some framing material to produce the “Passion”. The author shows that Muehlberger has rejected all previous research on chronology, authorship and influence of the “Passion” without a thorough analysis to prove her claim. The author’s conclusion is that the discussion about the date of the “Passion” should be based on the internal evidence of the text and a thorough weighing of arguments produced by previous scholarship.

Keywords: Passio Perpetuae et Felicitatis, Christianity, martyrs, dating, Eric Rebillard, Ellen Muehlberger

For citation: Bremmer, J.N. (2024), “Method and madness in dating the ‘Passion of Perpetua’”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 67–92, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-67-92

Научное исследование античных текстов о мучениках началось с гуманистов и Реформации. В эту эпоху появился целый ряд исследований, возникло своего рода соревнование между католиками и протестантами – одни хотели доказать, а другие опровергнуть аутентичность текстов, имеющих отношение к культуре святых. Другими словами, с самого начала исследования этих текстов на нем сказывались скрытые и вполне явные богословские мотивы исследователей¹. Вопреки таким полемическим

¹ Эта тема рассмотрена Э. Ребийаром [Rebillard 2017, pp. 2–14], однако его работу следует читать вместе с моей рецензией в “Bryn Mawr Classical Review” [Bremmer 2019]. См. также: [Praet 2020, pp. 151–183].

истокам исследования древних мученичеств, уже долгое время существует определенный консенсус относительно того, какие из этих текстов могут пройти проверку историческим анализом. Стандартное английское собрание “*Acta martyrum*” Г. Музурилло содержит только 29 текстов, начиная с «Мученичества Поликарпа» до «Завещания сорока мучеников Севастийских», которые он считал «самыми достоверными, а если в некоторых присутствуют элементы вымысла... тем не менее чрезвычайно важными и поучительными» [Musurillo 1972, p. XII]². Изданные позднее сборники А. Бастиансена и Зеелигера/Вишмайера еще больше сократили число текстов [Bastiaensen 1987; Märtyrerliteratur 2015], относимых к исторически достоверным. Самое свежее издание Э. Ребийара содержит всего 10 повествований. Все мученичества, опубликованные в нем, происходят ранее 260 г. Они отобраны достаточно произвольным образом на основании их упоминания у Евсевия и Августина [Rebillard 2017, pp. 21–22]. По сравнению с изданием Музурилло эти позднейшие сборники содержат тексты, переводы и комментарии лучшего качества, однако издание Музурилло остается незаменимым, так как количество текстов в остальных меньше.

Насколько же достоверны эти повествования? Ребийар недавно высказал мнение, что оригинальных текстов не существует, и мы можем только пытаться установить самые ранние контексты, в которых эти сочинения получили распространение. Он даже утверждает: «Я считаю, что мы должны отказаться от рассмотрения этих текстов как авторских в пользу отношения к ним как текстам живым, анонимным, не имеющим стабильной текстуальной традиции (или имеющим минимальную стабильность) и существующим на нескольких языках» [Rebillard 2020, p. 86]. Безусловно верно, что важно уделять внимание траекториям существования этих текстов, но почему же мы должны останавливаться на моменте их первого упоминания? Что, если сам текст дает нам информацию о дате своего написания? Из того факта, что тексты многократно изменялись, не обязательно следует, что мы не можем с достаточной степенью уверенности установить изначальное время их создания. Достаточно вспомнить античные романы (например, «Херей и Каллироя» Харитона) или наиболее известные апокрифические деяния апостолов. Эти тексты также демонстрируют значительную изменчивость и зачастую не могут быть восстановлены в изначальной полноте, но время их создания

² Следует отметить также отличный выполненный П. Маравалем французский перевод двадцати семи ранних повествований о мучениках с дополнительными текстами, открытыми позже [Maraval 2010].

может быть установлено достаточно точно благодаря как внутренним, так и внешним данным³.

На самом деле то, что Ребийар отказывается принимать во внимание внутренние свидетельства повествований о мучениках («не датируя их на основании внутренних элементов» [Rebillard 2020, p. 85]), просто удивительно. Почему они должны быть исключены из рассмотрения? В отношении каких античных авторов или текстов принято так поступать? В этом предложении есть нечто весьма странное. Естественным следствием такого подхода становится то, что некоторые из повествований датируются значительно позднее, чем при традиционном подходе, как мы увидим в случае с “*Passio Perpetuae*”. С другой стороны, Ребийар безусловно прав, когда утверждает, что понимание этих текстов слишком долго было затруднено поиском аутентичных описаний судебных процессов. Действительно, когда основным предметом внимания становится предполагаемая аутентичность повествований о мучениках, упускается из виду, что эти тексты являются литературными произведениями, которые сокращались, перерабатывались и адаптировались к новым обстоятельствам в ходе их последующей рецепции, например, когда они использовались в литургии или донатистами и их противниками в полемике⁴.

Давайте рассмотрим конкретный пример – недавние датировки «Страстей Перпетуи и Фелицитаты» (далее – «Страсти» или “*Passio*”), предложенные Э. Ребийаром и Э. Мюльбергер⁵. Однако, прежде чем мы обратимся к ним, сначала посмотрим на датировку, которая не связана с отвержением внутренних данных, как у Ребийара, и не обусловлена крайним скептицизмом в отношении наличного текста, как у Мюльбергер. Для этого обратимся к трудам Т. Барнса, одного из ведущих исследователей поздней античности в последние десятилетия и признанного эксперта по хронологии Римской империи. Он рассматривает дату создания «Страстей» в своей известной работе по ранней христианской агиографии [Barnes 2016, pp. 66–74]. Начнем с года. Барнс предполагает, что из нашего совместного с Я. ден Буфтом (1935–2019) исследования следует, что Миниций Опимиан был консулом в 203–204, а не 202–203 гг. Однако в нашем тексте нет ничего, что даже косвенно

³ Последние работы о Харитоне: [Fullmer 2007, pp. 73–93; Tilg 2010, pp. 36–79; Henrichs 2011, pp. 309–313]. О датировке апокрифических деяний: [Bremmer 2017, pp. 219–234].

⁴ Например: [Tilley 1996].

⁵ Наиболее актуальную библиографию по “*Passio*” см. в моей рецензии на работу Л.С. Кобб [Cobb 2021] в “*Bryn Mawr Classical Review*”: [Bremmer 2022].

намекало бы на 204 год. Наоборот, мы придерживаемся традиционной датировки казни Перпетуи 7 марта 203 г., и Барнс не приводит никаких аргументов для пересмотра этой датировки [den Boeft, Bremmer 1982, p. 391; Barnes 2016, pp. 306–307].

Далее, Барнс предлагает три аргумента в пользу того, почему “*Passio*” является документом, созданным в то же время, когда происходили описываемые в нем события, – как утверждается в нем самом. Во-первых, он отмечает, что “*Passio*” – единственный текст, в котором явно указывается, что день рождения Геты выпадает на 7 марта (VII, 9: “*munere enim castrensi eramus pugnaturi: natale tunc Geta Caesaris*”). Brent Шоу, которого трудно заподозрить в теплых христианских чувствах, делает аналогичный вывод: «Нет разумных оснований сомневаться в том, что подтверждаемая целым рядом западных источников, а также некоторыми эпиграфическими датировка – мартовские ноны (7 марта), является настолько точной, насколько это возможно» [Shaw 2020, p. 328]⁶. Согласно Барнсу, большинство следов существования Геты было уничтожено после его убийства, произошедшего, вероятно, 26 декабря 211 г. “*Passio*” следует датировать до или около, но не позднее этого года. Более того, он убедительно доказывает, что слова в XVI, 3 “*noxiiis nobilissimis Caesaris*” должны быть заменены на “*noxiiis nobilissimi Caesaris*”, поскольку таким был стандартный титул Геты с 198 по 209 г.⁷, когда он получил титул Августа вместо Цезаря⁸.

Во-вторых, Барнс справедливо соглашается с Л. Робером в том, что видение атлетического противоборства Перпетуи и Египтянина было создано под влиянием Пифийских игр, учрежденных в Карфагене Септимием Севером, как мы знаем из Тертуллиана (Scorp. 6.2: “*Carthaginem ... donatam Pythico*”) и эпиграфических свидетельств, зимой 202/3 г.⁹ В рассматриваемый нами период

⁶ Здесь он следует Т. Хеффернану [Heffernan 2012, p. 65].

⁷ О Гете и его дне рождения см.: PIR2 S 454, [Barnes 2016, pp. 67–68] и приведенную у Т. Барнса библиографию о *damnatio memoriae* Геты. См. также: [Krüger 2011, SS. 196–244; Weisser 2012, SS. 28–29]. Предложенное Т. Барнсом улучшение не рассматривалось в лучшем на данный момент издании латинского текста: [Farrell, Williams 2012, pp. 24–32].

⁸ Еще одно, более подробное, обсуждение датировки см.: [Heffernan 2012, pp. 60–78]. Т. Хеффернан на основании изменения титула императора заключает, что «самым вероятным *terminus ante quem* для завершения редакторской работы над “*Passio*” – это осень 209 г.» [Heffernan 2012, p. 78], но это уже, вероятно, чрезмерная точность.

⁹ CIL XIV.474 = ILS 5233: *Pythia Karthaginis* (вероятно, 250–275), самое недавнее обсуждение – [Remijsen 2015, pp. 156–163]; IGR I, 802: Πύθια ἐν Καρθαγένῃ. См. также: [Caldelli 1998, pp. 225–233].

эти игры должны были быть «у всех на устах». Этим и объясняется то, что они оказали влияние на видение Перпетуи. Император, как отмечает Барнс, вероятно, проезжал Карфаген по пути в Лептис Магну, где он проводил часть зимы (*Philostr. Vit. Soph. 2.20*) [Barnes 2016, p. 307; Robert 1982, pp. 228–276; den Boeft, Bremmer 1982, p. 391].

Третий аргумент Барнса заключается в том, что *Пролог* свидетельствует о том, что его автор был монтанистом, писавшим в тот период, когда идеи монтанизма все еще рассматривались в карфагенской церкви как допустимые [Barnes 2016, pp. 73–74]. Хотя Барнс и не преувеличивает степень присутствия монтанизма в тексте, тем не менее, признавая его наличие, он следует за идеями более ранних исследователей, в то время как работы последних лет обычно демонстрируют больше скепсиса в отношении влияния монтанизма на “*Passio*” [Markschies 2012, pp. 276–290]. Мы вскоре вернемся к этой теме, когда будем говорить о том, что и другие особенности *Пролога* указывают на раннюю дату создания текста.

Принимая во внимание авторитет Барнса и суть его аргументов, логично было бы ожидать, что Ребийяр уделит этим аргументам хотя бы некоторое внимание или проявит к ним какой-то интерес, ведь он неоднократно цитирует его книгу. Однако это не так. Как же Ребийяр подходит к установлению датировки? Во-первых, он отмечает, что в “*De anima*” (55.4) Тертуллиан упоминает о Перпетуе и одном из ее видений. Из этого упоминания он делает вывод, что Тертуллиан имел доступ к написанному ею повествованию, однако не обязательно к “*Passio*” в его современном виде. Это разумный вывод, справедливо допускающий, что видение (или видения) Перпетуи было известно в поздний период жизни Тертуллиана и имело хождение в Карфагене [Rebillard 2020, p. 10].

Вместо того чтобы рассмотреть аргументы Барнса и Хеффернана, Ребийяр отмечает, что на “*Passio*”, хотя и его название прямо и не упоминается там, полемически ссылается Понтий в «Житии Киприана», написанном вскоре после казни карфагенского епископа в 258 г., и этот год, следовательно, составляет *terminus ante quem* для “*Passio*”. Это многократно отмечалось и представляется верным, так же как убедителен и вывод Ребийяра о том, что этот контекст – первый, в котором описывается “*Passio*”. Интересно, что он также утверждает, что видения как Перпетуи, так и Сагура «принадлежат к повествованиям, вероятно, написанным в начале III века», – хотя, с его точки зрения, это неприменимо к *Прологу* и *Эпизоду*, написанным редактором “*Passio*” [Rebillard 2020, p. 17]. Ребийяр не упоминает, каким образом могли иметь хождение эти повествования. Были ли они все еще независимы друг от друга или же уже соединены вместе, только без введения или описания

мученичества? Конечно, мы этого не знаем, но не помешало бы проявить немного больше любопытства к этой ранней стадии функционирования текста.

Если учесть внимание Ребийара к контекстам, в которых цитируются описания мученичества, неудивительно, что он проявляет большой интерес к тому, как Понтий отзывается о “*Passio*” в своем «Житии Киприана». Его вывод состоит в том, что «Понтий не только заявляет, что его герой – более высокого статуса (он – епископ, а не мирянин или оглашенный [как Перпетуя и ее группа на момент ареста. – Я. Б.]), но и добавляет, что его повествование лучшего качества (краткое, не растянутое). Другими словами, он указывает на некоего предшественника, которого он теперь превосходит» [Rebillard 2020, pp. 15–16]. Опять же это верно, но ничего не говорит о дате написания интересующего нас текста, по крайней мере не больше того, что он был написан когда-то после описываемых в нем событий. Поэтому достаточно удивительно, что Ребийар завершает свое обсуждение Понтия и “*Passio*” следующим образом: «Заявление Понтия о превосходстве (Киприана. – Я. Б.) было бы еще сильнее, если бы “*Passio*” было относительно недавним текстом, а не составленным на полвека ранее. Возможность же того, что «Страсти» были отредактированы в годы, последовавшие за гонением Валериана и Галлиена, может рассматриваться только как правдоподобная гипотеза, хотя следует все же отметить, что как греческий перевод «Страстей», так и две версии “*Acta Perpetuae*” датируют мученичество Перпетуи и ее соучеников временем гонения Валериана и Галлиена» [Rebillard 2020, p. 17]. Но действительно ли это правдоподобная гипотеза?

Разве не поразительно, что Ребийар практически вообще не уделяет внимания работе редактора, который, по его же собственному мнению, составил “*Passio*” в его настоящем виде, а также добавил к нему *Пролог* и *Эпilog*? Если мы хотим датировать его деятельность временем Киприана, мы должны были бы ожидать от исследователя внимания к вопросу о том, кем был этот редактор и в какой среде он работал [Heffernan 2012, pp. 8–17]. Но отвергнув возможность обосновать свои взгляды внутренними аргументами, Ребийар также закрыл для себя возможность узнать больше о редакторе. Хотя имя редактора в традиции не сохранилось, мы можем быть совершенно уверены в том, что это не был Тертуллиан, как считалось долгое время. Это убедительно опроверг Рене Браун [Braun 1992, pp. 287–299, 302]. Однако недавние исследования показали близость языка Перпетуи и редактора “*Passio*”, с одной стороны, и Тертуллиана – с другой¹⁰. Достаточно маловероятно,

¹⁰ Самые последние: [Ameling 2012, pp. 99–101; den Boeft 2012, p. 176].

что редактор примерно через 40 лет после смерти Тертуллиана был настолько погружен в его сочинения, что его стиль стал похож на стиль человека, который к тому времени уже стал рассматриваться практически как еретик из-за своих монтанистских взглядов. К тому же надо учесть, что центральной фигурой того времени в Карфагене был Киприан, влияние которого как писателя на современные ему тексты о мученичестве отмечает Ребийяр [Rebillard 2020, pp. 18–19]. Следовательно, эта гипотеза не очень правдоподобна, а наиболее логичным выводом (хотя и в этом не может быть полной уверенности) будет, что редактор “Passio” принадлежал к кругу, близкому к Тертуллиану, что неудивительно, если учесть знакомство последнего с видением(-ями) Перпетуи.

Теперь давайте обратимся к другой попытке пересмотреть датировку “Passio”. Если до сих пор было три основных датировки: до 209 г. (Хеффернан), около 210 г. (Барнс) и 260 г. (Ребийяр), то Э. Мюльбергер недавно выдвинула идею о том, что “Passio” было написано в конце IV или начале V в. с целью «задокументировать опыт мучеников, культ которых существовал уже в течение долгого времени, но поучительного текста для чтения во время ритуалов их поминовения до тех пор не существовало» [Muehlberger 2022, p. 316]. Как же она пришла к такому выводу?

Для начала Мюльбергер описывает, каковы, по ее мнению, преимущества принятия аутентичности текста “Passio”. Она перечисляет четыре таковых [Muehlberger 2022, pp. 319–324]. Во-первых, допущение аутентичности избавляет нас от любой неясности по поводу составления текста¹¹. Во-вторых, она отмечает, что исследователи, от Б. Шоу до Д. Шанзер и меня, принимают за чистую монету повествование от первого лица – голос, говорящий с такой непосредственностью и интимностью, каких мы не встречаем больше нигде в античности. В-третьих, это голос женщины-христианки, что очень необычно для имеющихся у нас свидетельств, среди авторов которых доминируют мужчины. В-четвертых, “Passio” материализует «опыт мученичества, который традиционное христианство в течение долгого времени позиционирует как определяющую черту своей ранней культуры». Фактически, Перпетуя «подтверждает тот образ ранней христианской культуры, который создали некоторые ученые, хотя свидетельства, на которых был основан этот образ, постепенно рушатся». Таким образом, “Passio” может быть добавлено к немногим источникам по мученичеству в ранний период христианства, которые Мюльбергер перечисляет следующим образом: «Кроме “Passio” у нас есть послания Игнатия, Вьенские и Лионские мученики, Скилитанские мученики,

¹¹ О проблемах текста см.: [Bremmer 2017, pp. 353–357].

мученичество Поликарпа и рассказ Оригена о его отце». Достаточно неожиданно отсутствие в этом списке «Актв Иустина», которые есть в самых последних собраниях рассказов о мученичестве, и присутствие Игнатия, который как раз не фигурирует в этих собраниях, поскольку в отношении аутентичности его посланий в последнее время возникает все больше сомнений, и они теперь обычно датируются концом II в.¹² Действительно, относительно исторической ценности немногих дошедших до нас описаний мученичества ведется все больше критических дискуссий, что само по себе является здоровым процессом. Однако, цитируя только «минималистические» точки зрения, Мюльбергер создает впечатление, что с этими критическими интерпретациями согласны все, хотя дело обстоит иначе [van der Lans, Bremmer 2017, pp. 299–331; Cook 2020, pp. 237–264; Kinzig 2019; Kinzig 2021].

Далее Мюльбергер рассматривает то, что она называет ограничениями аутентичности. Она справедливо полагает, что если повествование Перпетуи аутентично, то его необходимо точно датировать. В этом отношении она явно выигрывает у Ребийара, поскольку учитывает внутренние свидетельства текста. Однако то, как именно использует эти внутренние свидетельства [Muehlberger 2022, p. 323], по меньшей мере спорно. Так, она ставит под сомнение упоминание Геты (VII, 9), которого она, странным образом, называет «сыном Септимия Севера по имени Гета». Она обосновывает свое соображение тем, что это «ненадежное место в тексте», хотя лучшая рукопись из монастыря Монте-Кассино и все современные издания содержат имя Геты. Затем она оспаривает датировку Барнса как «основанную на возможности проведения игр в Карфагене, вероятно, для члена императорской семьи, в 202–203 или 203–204 гг. н. э.» [Muehlberger 2022, p. 324]. Это демонстрирует то, что я назвал бы ограничениями неаутентичности. Очевидно, что Мюльбергер чувствует себя вынужденной оспаривать даже те факты, которые до сих пор не подвергались сомнению. Как мы уже видели, учреждение Пифийских игр в Карфагене хорошо засвидетельствовано как литературно, так и эпиграфически: не может быть никаких сомнений в том, что эти Игры имели место.

Мюльбергер также сомневается в том, что можно идентифицировать такого персонажа, как Гилариан (VI, 3). Она называет его «одним из шести человек, известных по другим источникам», как будто историки не смогли точно установить его личность – это Публий Элий Гилариан, “*procurator III publicorum Africae*”, сменивший умершего проконсула [Birley 1993, pp. 48–49; Rives 1996,

¹² Самые последние исследования: [Vinzent 2019, pp. 266–464; Vinzent 2023, pp. 259–286; Bremmer 2021, pp. 405–433].

pp. 1–25; Dupuis 2003, pp. 262–263; Barnes 2016, pp. 304–305]. Как и в случае с названием родного города Перпетуи, греческая версия памятника, во-видимому, сохранила более точную версию имени покойного проконсула: она называет его Минуций Оппиан, что, очевидно, является искажением его подлинного имени Миниций Опимиан. Мы можем восстановить его на основе полного имени одного из его предков, который также был проконсулом Африки: Т. Сальвий Руфин Миниций Опимиан (в 139 г.)¹³. Латинский вариант *Timinianus* мог произойти от *Minutii* (такое чтение дают некоторые рукописи) в результате диттографии. Хотя Мюльбергер критикует восстановление подлинного имени как искусственную научную конструкцию [Muehlberger 2022, p. 324], это исправление является совершенно нормальным улучшением текста и принимается всеми современными редакторами.

Далее Мюльбергер оспаривает другие обычно признаваемые аргументы в пользу датировки текста началом III в., основанные на «Житии Киприана» Понтия, «Страстях Мариана и Иакова» и «Страстях Луция и Монтана» [Muehlberger 2022, pp. 325–326]¹⁴. Можно согласиться с ней в том, что упоминание о видении Перпетуи у Тертуллиана не является вполне убедительным аргументом в пользу ранней датировки, поскольку видение упоминается у него в достаточно неясных словах, однако с другими обсуждаемыми ею примерами дело обстоит иначе. В прологе к «Житию Киприана», как показывает Ребийар, цитируется несколько выражений из *Пролога* к “*Passio*” [Rebillard 2020, p. 10], а вообще наблюдения о его зависимости от “*Passio*” высказывались с начала прошлого века [Reitzenstein 1913, *passim*; Aronen 1984, pp. 67–76; Saxer 1995, pp. 239–242; Jurissevich 2007, pp. 131–148]. Отвергать все эти соображения замечанием о том, что принимать такую зависимость «слишком самонадеянно», – значит заниматься наукой при помощи заявлений, а не аргументов.

Это верно и в отношении зависимости от “*Passio*” современных ему «Страстей Луция и Монтана» и «Страстей Мариана и Иакова». В обоих этих сочинениях сильное влияние “*Passio*” очевидно [Rebillard 2020, p. 17–18]. Здесь Мюльбергер снова не входит в обсуждение каких-либо из замеченных другими учеными сходств

¹³ Об имени проконсула см.: [Barnes 2016, pp. 304–307] (можно отметить, что имя Минуций упоминается также в “*Acta Perpetuae*” A (I).9.5); [Topalilov 2017, pp. 292–296; Davenport 2018, pp. 491–492].

¹⁴ Мюльбергер, очевидно, не в курсе новейших исследований второго из этих текстов, поскольку она называет его «Страстями Монтана и Луция», а не так, как в нашем тексте (правильное название, как доказал Ф. Долбо).

между текстами. Более того, она совершенно неверно утверждает, что зависимость постулируется «на основании структурных и типичных черт» этих повествований о мученичестве [Muehlberger 2022, p. 326, n. 38]. П. Франки де Кавальери перечисляет целый ряд влияний текста “*Passio*” на «Страсти Мариана и Иакова» [Franchi de’ Cavalieri 1900, p. 13, n. 1], а Ф. Долбо отмечает, что цитаты из Писания в тексте «Страстей Луция и Монтана» соответствуют тем, которые мы видим у Киприана, что подтверждает датировку его эпохой [Dolbeau 1983, p. 65].

Затем Мюльбергер задается вопросом, почему не наблюдается большего влияния Перпетуи в материальных и литературных свидетельствах [Muehlberger 2022, pp. 326–328]. Многие мученики и святые вообще никак не представлены или, лучше сказать, не встречаются в наших фрагментарных материальных свидетельствах. Однако неверно считать, что Перпетуя не получила достаточно внимания. У нас есть свидетельства в повествованиях о мучениках времен гонения Валериана (см. выше), а также ряд упоминаний у Августина и его современников, которые называют имена Перпетуи и Фелицаты в проповедях по случаю дней их памяти (*dies natalis*). Внимание к ним сохраняется на протяжении долгого времени, вплоть до времени вандалов¹⁵. Действительно, интерес к Перпетуе в основном ограничивался Северной Африкой и западными провинциями, но это легкообъяснимо, так как очень немногие ранние латинские христианские сочинения были переведены на греческий [Shaw 2020, pp. 322, 333; Rochette 2019, pp. 297–312]. Сам факт существования греческого перевода “*Passio*” является в высшей степени примечательным обстоятельством [Mazzucso 2018; Shaw 2020]. Кроме того, необходимо отметить, что, вопреки утверждению Мюльбергер, внимание к мученикам “*Passio*” зафиксировано в свидетельствах материальной культуры, что очевидно на примере церковных зданий Карфагена, Равенны и Аквилеи¹⁶.

После обсуждения хронологии, литературных и материальных свидетельств Мюльбергер переходит к следующему вопросу: можем ли мы назвать личность Перпетуи уникальной [Muehlberger 2022, pp. 328–331]? Она также спрашивает: как она могла писать в тюрьме? На самом деле, существует множество свидетельств

¹⁵ См. перечисление у К. ван Бека: [van Beek 1936, pp. 149–163]. См. также: [Lambot 1949, pp. 249–266; Dolbeau 1995, pp. 89–106; Steinhauser 1997, pp. 244–249; Schiller 2008, pp. 227–284; Guazzelli 2009, pp. 1–38; Kitzler 2012, pp. 189–201; Cobb 2021].

¹⁶ Как это показано, например, Б. Шоу: [Shaw 2020, p. 334–343]. О надписях см. также: [Tabbernee 1997, pp. 105–117; Divjak, Wischmeyer 2001, pp. 613–627].

того, что мученики писали в тюрьме, даже в самом “Passio” (XI, 1)¹⁷. Мюльбергер придает этой уникальности очень большое значение и задает риторический вопрос: «Если “Passio” не похоже ни на какой другой текст – в том числе ни на один другой текст христианского благочестия – то как мы можем рассматривать ее как представителя ранней христианской мартирологической культуры?» [Muehlberger 2022, p. 330]. Но она смогла задать такой вопрос только потому, что уже отвергла все свидетельства о влиянии “Passio” на позднейшую литературу. Если мы примем во внимание полемику против этого сочинения и зависимость от него повествований о мученичествах начиная со времени Валериана, о которой мы говорили выше, то становится ясно, что для других ранних христиан повествование “Passio” было понятным и не воспринималось как необычное в рамках их религиозной культуры.

Отвергнув, – кажется, к своему удовольствию – все попытки датировать «Страсти» III в., Мюльбергер выдвигает аргументы для датировки его V в. Она начинает с утверждения, что Августин сомневался в аутентичности рассказа Перпетуи. Помимо того, что он никак не обосновывает это сомнение, «Августин не выражает никаких личных сомнений в авторстве Перпетуи, он просто упоминает о возможности того, что кто-то будет иметь такие сомнения, и добавляет, что это не имеет никакого значения для его интерпретации»¹⁸. Далее Мюльбергер утверждает, что *Пролог*, в котором обосновывается значимость новых текстов, очень хорошо вписывается в эпоху Августина [Muehlberger 2022, p. 335]. Это, безусловно, верно, но доказывает лишь то, что тексты могут быть полезными более чем в одну эпоху.

Далее Мюльбергер заявляет, что именно в IV и V вв. мужчины предоставляют возможность высказаться женщинам, говоря от их имени. Она предполагает, что мужчина (но почему не женщина?) – писатель той эпохи – знал о Перпетуе по слухам или на основании существовавшего в ее честь праздника. На основании этого знания он создал документ, говорящий от первого лица – и он же или кто-то другой создал рассказ от имени Сатура. Другой человек, редактор, соединил их вместе, добавив некоторый рамочный материал, в результате чего образовалось известное нам “Passio” [Muehlberger 2022, p. 337]. Это, конечно же, самый невероятный сценарий, доказа-

¹⁷ На это также не обратил внимания В. Хуник [Hunink 2022, p. 93], но см.: [Lane Fox 1986, p. 471; Bremmer 2017, pp. 356, 440].

¹⁸ См. подробное обсуждение этого фрагмента “De natura et origine animae” (1.10.12: nec illa sic scripsit vel quicumque illud scripsit): [Bremmer 2017, pp. 431–432 (первоначально написано Я. ден Буфтом); Hunink 2022, pp. 94–95].

тельства для которого отсутствуют. Если мы примем его, от нас потребуются вообразить, что человек, создавший рассказ Сатура, предпринял усилия, чтобы включить Перпетую в свой рассказ, вероятно, чтобы сделать его более правдоподобным. Если же это был тот же человек, который написал рассказ Перпетуи, мы должны вообразить, что он намеренно составил два эти рассказа, используя различный прозаический ритм, а также стиль, приближенный к стилю Тертуллиана¹⁹. Все это очень маловероятно.

Не делает концепцию Мюльбергер убедительной и то, что, по ее мнению, два элемента сновидений Перпетуи не вписываются в III в. Она считает, что изображение дьявола в виде Египтянина в ее видении маловероятно для III в., поскольку образ черного демона становится популярен только в монашеской литературе [Muehlberger 2022, p. 338]. Помимо того факта, что в этой литературе черные демоны обычно идентифицируются как эфиопы²⁰, вероятно потому, что не все египтяне были совсем черными²¹, она также не заметила важную параллель. В «Деяниях Петра», датированных ок. 180–190 гг., описывается сон сенатора Марцелла. В нем он видит «очень страшную женщину, которая выглядела как эфиопка, не как египтянка. Она была вся черная, одета в грязное рубище и танцевала с железным воротником на шее и цепях на руках и ногах» (22.590–604 Döhler). Эта женщина, вероятно, может рассматриваться как образ дьявола, поскольку она представляет собой силы Симона Волхва и его бога (то есть сатаны) [Bremmer 2023, pp. 96–97]. Перпетуя, вероятно, была знакома с «Деяниями Петра» [Bremmer 2017, pp. 139, 146, 230]. Это тем более вероятно, что текст почти наверняка был известен Тертуллиану [Zwierlein 2010, p. 121]. Но независимо от ее знакомства с «Деяниями» данный фрагмент доказывает, что сон Перпетуи оказывается вполне совместим с III в.

Второе возражение состоит в том, что сон Перпетуи о ее брате Динократе содержит представление о подверженном изменениям теле мертвого и о возможности изменения состояния усопшего при помощи молитвы заступничества, а нам известно о распространении такого представления только в IV и V вв. Однако хотя эти

¹⁹ О прозаическом ритме см.: [Shewring 1929, pp. 56–57; Shewring 1931, pp. 15–22]. Это осталось не замечено рядом авторов: [Clackson 2015, pp. 79–99; Adams 2016, pp. 317–353].

²⁰ Это часто отмечалось. См. недавние работы: [Jacob 2007, pp. 7–28; Tremblay-Roy 2021, pp. 97–135].

²¹ О цвете кожи египтян и эфиопов см.: [Cameron 1995, pp. 233–236; den Boeft, Bremmer 1982, p. 390; den Boeft 1995, p. 310; Walker, Bierbrier 1997].

случаи и отличаются, молитва Феклы о Фалконилле, покойной дочери царицы Трифены, по просьбе этой последней (ARTheclae 29) весьма напоминает молитву Перпетуи²². Тертуллиан рассказывает, что «Деяния Павла» читались в Карфагене женщинами-христианками. Они так вдохновились этой историей, что попросили дать им право крестить и наставлять оглашенных (De bart. 17.5, это написано между 198 и 206 гг.)²³. Кажется вероятным, что Перпетуя, которая, скорее всего, достаточно хорошо владела греческим [den Boeft, Bremmer 1982, pp. 391–392; Bastiaensen 1988, pp. 130–135]²⁴ и читала эти «Деяния», хотя она могла слышать о Фекле и от других женщин. Очевидно, эти апокрифические «Деяния» достигли Карфагена очень скоро после их составления в Малой Азии в последние два десятилетия II в.²⁵

Мюльбергер оканчивает свое рассуждение утверждением, что такая поздняя фабрикация текста не уменьшает его ценности в качестве исторического источника [Muehlberger 2022, pp. 338–340]. Это, конечно, верно. Сфабрикованный текст неизбежно будет отражать свое время, как и текст оригинальный, даже если сфабрикованный текст будет использовать более древние ценные источники. Другими словами, если “Passio” датировалось бы периодом ок. 400 г., мы должны были бы рассматривать его в другой перспективе и пытаться интегрировать в то знание, которым мы обладаем в отношении этого периода. Однако Мюльбергер не удалось доказать свою точку зрения. Когда она пишет: «Я озвучиваю выводы из своего исследования без полной уверенности, однако они кажутся мне достаточно надежными, потому что я пришла к ним без стремления достичь определенного результата» [Muehlberger 2022, p. 341], – она обманывает саму себя и своих читателей. Из ее рассуждений совершенно очевидно, что она ставила цель опровергнуть любые возможные доказательства того, что “Passio” было написано в III в. Все предшествующие исследования хронологии, авторства и влияния она просто выкинула в мусорную корзину, не подвергнув сколь-нибудь тщательному анализу. Это не значит,

²² Подробное обсуждение см.: [Trumbower 2001, pp. 56–75]. См. другие ранние примеры: *Cypr.* Ep. 21 (ср.: [Duval 2001, pp. 52–59]), *Eus.* HE 6.5.6. О еврейском контексте см.: [Kraus 2009, pp. 355–396].

²³ Об этом отрывке см.: [Rordorf 1993, pp. 475–484; Hilhorst 1996, pp. 150–163].

²⁴ Хотя Б. Шоу выражает скептицизм в этом отношении и сомневается в словах из XIII, 4 (соepit Perpetua Graece cum illis loqui) [Shaw 1993, p. 12, n. 34], как и В. Амелинг [Ameling 2012, pp. 87–88], который не учитывает греческое имя брата Перпетуи Динократа.

²⁵ Об их датировке см.: [Bremmer 2017, pp. 221–225].

что никаких проблем на самом деле не остается. Например, вопрос о том, принадлежит ли описание видения Перпетуи полностью ее перу, или же оно сокращено или адаптировано редактором, оправданно остается темой для споров²⁶, как и вопрос об отношениях между греческой и латинской версиями или о месте двух ветвей “*Acta Perpetuae*” в передаче текста²⁷.

Можно выдвинуть и предположение о том, что этот дневник был написан мужчиной, как недавно сделал В. Хуинк, заключив, что «представление о “редакторе-мужчине, намеренно вводящем образ Перпетуи как женщины-писателя”, руководствуясь стремлением к разнообразию и повышению привлекательности своего текста, лучше объясняет “*Passio*”, чем традиционная теория, а значит, заслуживает серьезного рассмотрения» [Hunink 2022, p. 96]. Но много ли нам известно примеров из той эпохи, когда мужчина, вероятно, христианин, примеряет на себя женский образ? Более того, Перпетуя не жила изолированно. Мы слышим о ее матери, тетке, отце и брате, а также о тех, кто посещает ее в тюрьме. Разве они не узнали бы о том, что дневник написан от ее имени кем-то другим, и не сообщили бы об этом христианской общине, которая передавала “*Passio*”? Эта община не могла быть в то время настолько большой, чтобы люди в ней не были знакомы друг с другом. И мог ли бы редактор быть таким выдающимся стилистом, чтобы написать разные части текста в разном стиле, используя различный прозаический ритм? Таким образом, на мой взгляд, данная гипотеза порождает столько же вопросов, сколько пытается разрешить.

В любом случае изучение “*Passio*” должно быть основано на тщательном взвешивании аргументов, выдвинутых предшествующими исследователями. В этом отношении статья Мюльбергер в “*Journal of Early Christian Studies*” не оправдывает ожиданий. Если в начале статьи она выражает сожаление о статичном характере современных дискуссий, то ближе к концу она отмечает, что читатели «могут с самого начала счесть мое предположение лишены ценности, поскольку я не рассматриваю точки зрения всех предшествующих авторов, которые считали повествование аутентичным» [Muehlberger 2022, pp. 311–312, 342]. Никто и не ожидает от нее рассмотрения всех предшествующих исследований, однако

²⁶ См. особенно: [Heffernan 1995, pp. 315–325].

²⁷ К сожалению, ни одно из недавних исследований “*Acta Perpetuae*” не принимает во внимание работу Х. Хоппенбрауэrsa, автор которой делает вывод: «кажется вероятным, что А (= *Acta Perpetuae Amat*, I. – Я. Б.) современны, или почти современны, “*Passio*” и наиболее ранним сочинениям Тертуллиана» [Hoppenbrouwers 1961, p. 88]. Л.С. Кобб датирует версию А «Актов Перпетуи» V в. [Cobb 2019, pp. 597–628; Cobb 2022, p. 10].

можно было бы ожидать обзора хотя бы наиболее важных недавних работ, но мы и этого у нее не видим²⁸. Именно такое пренебрежительное отношение и препятствует подлинному прогрессу в изучении “Passio”.

Куда же привело наше обсуждение? Я полностью согласен с Ребийаром, что, в отличие от многих предшествующих исследований, мы не должны пытаться свести ранние описания мученичества к простому отражению тех судебных процессов. Хотя наиболее аутентичные из них в значительной степени приближаются к тому, чтобы быть свидетельствами очевидцев, они всегда содержат богословскую рефлексию, а зачастую и литературные украшения. Однако также важно подчеркнуть, что это исследование должно быть настолько непредвзятым, насколько это возможно. Заранее исключать из рассмотрения внутренние свидетельства текста – значит лишить историка важного источника информации. Избегать анализа предшествующих исследований – значит заново изобретать колесо. В конце концов, не существует удовлетворительного решения проблемы исторической аутентичности, охватывающего все случаи, и нам надо смириться с тем фактом, что ни одна из реконструкций первоначальной формы текста не может претендовать на абсолютную точность. Подобно любым другим историческим источникам, эти тексты также должны рассматриваться на условиях, которые диктуют они сами.

Перевод с английского К. Меламуда

Литература

- Adams 2016 – *Adams J.N.* An anthology of informal Latin, 200 BC – AD 900: Fifty texts with translations and linguistic commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 719 p.
- Ameling 2012 – *Ameling W.* *Femina Liberaliter Instituta* – some thoughts on a martyr’s liberal education // *Perpetua’s Passions: multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* / ed. by J.N. Bremmer, M. Formisano. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 78–102.
- Aronen 1984 – *Aronen J.* *Indebtedness to Passio Perpetuae in Pontius’ Vita Cypriani* // *Vigiliae Christianae*. 1984. Vol. 38. P. 67–76.
- Barnes 2016 – *Barnes T.D.* *Early Christian hagiography and Roman history*. 2nd rev. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. 437 p.
- Bastiaensen 1987 – *Atti e passioni dei martiri: Testo critico e commento* / A cura di A.A.R. Bastiaensen et al. Milano: Mondadori, 1987. 615 p.
- Bastiaensen 1988 – *Bastiaensen A.A.R.* *Heeft Perpetua haar dagboek in het Latijn of in het Grieks geschreven?* // *De heiligenverering in de eerste twee eeuwen*

²⁸ Эта же тенденция заметна в недавних диссертациях, посвященных “Passio”: [DeVore 2015; Wimmer 2020].

- van het Christendom / ed. by A. Hilhorst. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1988. P. 130–135.
- Birley 1993 – *Birley A.R.* Persecutors and martyrs in Tertullian's Africa // The Later Roman Empire today: papers given in honour of professor John Mann / ed. by D.F. Clark et al. L.: Institute of Archaeology, 1993. P. 37–68.
- Braun 1992 – *Braun R.* Approches de Tertullien. P.: Institut d'Études Augustiniennes, 1992. 345 p.
- Bremmer 2017 – *Bremmer J.* Maidens, magic and martyrs in Early Christianity: collected essays I. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. 501 p.
- Bremmer 2019 – *Bremmer J.N.* Review: Éric Rebillard, Greek and Latin narratives about the Ancient martyrs. Oxford Early Christian texts. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2017. viii, 403 p. // Bryn Mawr Classical Review. URL: <https://bmc.brynmawr.edu/2019/2019.02.37> (дата обращения 10.12.2023).
- Bremmer 2021 – *Bremmer J.N.* The place, time and author of the Ignatian letters: an onomastic approach // Die Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen. Herausforderungen und neuere Lösungsansätze / Hrsg. von W. Grünstäudl, M. Schmidt. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021. S. 405–433.
- Bremmer 2022 – *Bremmer J.N.* Review: L. Stephanie Cobb, Andrew S. Jacobs, The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity. Oakland: University of California Press, 2021. xiv, 362 p. // Bryn Mawr Classical Review. URL: <https://bmc.brynmawr.edu/2022/2022.03.31> (дата обращения 10.12.2023)
- Bremmer 2023 – *Bremmer J.N.* Slaves of God/Christ: narrated total devotion in the apocryphal Acts of Peter // Religion. 2023. Vol. 53. P. 87–115.
- Caldelli 1998 – *Caldelli M.L.* Varia agonistica Osteinsia // Epigrafia Romana in area Adriatica / ed. by G. Paci. Pisa; Rome: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998. P. 225–247.
- Cameron 1995 – *Cameron A.* Callimachus and his critics. Princeton: Princeton University Press, 1995. 534 p.
- Clackson 2015 – *Clackson J.* Originality and pastiche in the Passion of Perpetua // Rationes Rerum. 2015. Vol. 5. P. 79–99.
- Cobb 2019 – *Cobb L.S.* Suicide by gladiator? The Acts of Perpetua and Felicitas in its North African context // Church History. 2019. Vol. 88. No. 3. P. 597–628.
- Cobb 2021 – The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity / ed. by L.S. Cobb. Oakland: University of California Press, 2021. 362 p.
- Cobb 2022 – *Cobb L.S.* The other woman: Felicitas in Late Antiquity // Journal of Late Antiquity. 2022. Vol. 15. P. 1–27.
- Cook 2020 – *Cook J.G.* Chrestiani, Christiani, Χριστιανοί: a second century anachronism? // Vigiliae Christianae. 2020. Vol. 74. P. 237–264.
- Davenport 2018 – *Davenport C.* A History of the Roman Equestrian Order. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 717 p.
- den Boeft 2012 – *Boeft J., den.* The editor's prime objective: Haec in Aedificationem Ecclesiae Legere // Perpetua's Passions: multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis / ed. by J.N. Bremmer, M. Formisano. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 168–179.
- den Boeft 1995 – *Boeft J., den et al.* Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus XXII. Groningen: Egbert Forsten, 1995. 392 p.

- den Boeft, Bremmer 1982 – *Boeft J., den, Bremmer J.N.* Notiuaculae Martyrologicae II // *Vigiliae Christianae*. 1982. Vol. 36. P. 383–402.
- DeVore 2015 – *DeVore M.* Narrative traditioning and allusive gesturing: Perpetua reconsidered. PhD Thesis. The University of Wales, 2015. URL: <https://repository.uwtsd.ac.uk/id/eprint/650/1/DeVore%20Thesis%20Resubmission.pdf> (дата обращения 06.03.2023).
- Divjak, Wischmeyer 2001 – *Divjak J., Wischmeyer W.* Perpetua Felicitate oder Perpetua und Felicitas? Zu ICKarth 2, 1 // *Wiener Studien*. 2001. Bd. 114. S. 613–627.
- Dolbeau 1983 – *Dolbeau F.* La Passion des saints Lucius et Montanus: histoire et édition du texte // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. 1983. Vol. 29. P. 39–81.
- Dolbeau 1995 – *Dolbeau F.* Un sermon inédit d'origine africaine pour la fête des Saintes Perpétue et Félicité // *Analecta Bollandiana*. 1995. Vol. 113. P. 89–106.
- Dupuis 2003 – *Dupuis X.* Hagiographie antique et histoire: l'exemple de la Passion de Lucius et de Montanus // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. 2003. Vol. 49. P. 253–265.
- Duval 2001 – *Duval Y.* Celerinus et les siens d'après la correspondance de Cyprien // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. 2001. Vol. 47. P. 33–62.
- Farrell, Williams 2012 – *Farrell J., Williams C.* Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis // *Perpetua's Passions: multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* / ed. by J.N. Bremmer, M. Formisano. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 24–32.
- Franchi de' Cavalieri 1900 – *Franchi de' Cavalieri P.* La Passio SS. Mariani et Iacobi. Roma: Tipografia Vaticana, 1900. 71 p.
- Fullmer 2007 – *Fullmer P.* Resurrection in Mark's literary-historical perspective. L.: T&T Clark, 2007. 256 p.
- Guazzelli 2009 – *Guazzelli G.A.* Gli 'Acta brevia sanctorum Perpetuae et Felicitatis': Una proposta di rilettura // *Cristianesimo nella storia*. 2009. Vol. 30. P. 1–38.
- Heffernan 1995 – *Heffernan T.* Philology and authorship in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis // *Traditio*. 1995. Vol. 50. P. 315–325.
- Heffernan 2012 – *Heffernan T.J.* The Passion of Perpetua and Felicity. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012. 592 p.
- Henrichs 2011 – *Henrichs A.* Missing pages: papyrology, genre, and the Greek novel // *Culture in pieces: essays on ancient texts in honour of Peter Parsons* / ed. by D. Obbink, R. Rutherford. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 302–322.
- Hilhorst 1996 – *Hilhorst A.* Tertullian on the Acts of Paul // *The Apocryphal Acts of Paul* / ed. by J.N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996. P. 150–163.
- Hoppenbrouwers 1961 – *Hoppenbrouwers H.* Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1961. 224 p.
- Hunink 2022 – *Hunink V.* Female bodies: Perpetua and Felicitas // *Early Christian mystagogy and the body* / ed. by N. Vos, P. van Geest. Leuven: Peeters, 2022. P. 77–96.

- Jacob 2007 – *Jacob P.A.* Le Noir, l'Éthiopien, l'Égyptien dans la littérature chrétienne des premières siècles // *Studia Monastica*. 2007. Vol. 49. P. 7–28.
- Jurissevich 2007 – *Jurissevich E.* Le prologue de la Vita Cypriani versus le prologue de la Passio Perpetuae: de la prééminence du récit de la vie et du martyr d'un évêque sur le récit de la passion de simples catéchumènes et laïcs // *Cristianesimi nell'antichità: fonti, istituzioni, ideologie a confronto* / ed. by A. D'Anna, C. Zamagni. Hildesheim; Zürich; N.Y.: Georg Olms Verlag, 2007. P. 131–148.
- Kinzig 2019 – *Kinzig W.* Christenverfolgung in der Alten Kirche. Munich: C.H. Beck, 2019. 128 S.
- Kinzig 2021 – *Kinzig W.* The persecution of Christians in Antiquity. Waco: Baylor University Press, 2021. 142 p.
- Kitzler 2012 – *Kitzler P.* Viri mirantur facilius quam imitantur: Passio Perpetuae in the Literature of Ancient Church (Tertullian, Acta Martyrum, and Augustine) // *The Ancient novel and Early Christian and Jewish narrative: fictional intersections* / ed. by M.P. Futre Pinheiro et al. Groningen: Barkhuis Publishing; Groningen University Library, 2012. P. 189–201.
- Kraus 2009 – *Kraus T.J.* Fürbitte für die Toten im frühen Christentum: “Ich werde ... den gewähren, den sie aus der Strafe erbitten” // *Das Gebet im Neuen Testament* / Hrsg. von H. Klein et al. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. S. 355–396.
- Krüpe 2011 – *Krüpe F.* Die damnatio memoriae: über die Vernichtung von Erinnerung; eine Fallstudie zu Publius Septimius Geta (198–211 n. Chr.). Gutenberg: Computus, 2011. 336 S.
- Lambot 1949 – *Lambot C.* Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs // *Analecta Bollandiana*. 1949. Vol. 67. P. 249–266.
- Lane Fox 1986 – *Lane Fox R.* Pagans and Christians. L.: Viking, 1986. 799 p.
- Maraval 2010 – *Maraval P.* Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles. P.: Les Éditions du Cerf, 2010. 392 p.
- Markschies 2012 – *Markschies Ch.* The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis and Montanism? // *Perpetua's Passions: multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* / ed. by J.N. Bremmer, M. Formisano. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 276–290.
- Märtyrerliteratur 2015 – *Märtyrerliteratur* / Hrsg. von H.R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston: W. de Gruyter, 2015. 572 S.
- Mazzucco 2018 – *Mazzucco C.* Il rapporto tra la versione greca e la versione latina della Passio Perpetuae // *Bilinguismo e scrittura agiografiche. Raccolta di studi* / ed. by V. Milazzo, F. Scorza Barcellona. Rome: Viella, 2018. P. 17–75.
- Muehlberger 2022 – *Muehlberger E.* Perpetual adjustment: The Passion of Perpetua and Felicity and the entailments of authenticity // *Journal of Early Christian Studies*. 2022. Vol. 30. No. 3. P. 313–342.
- Musurillo 1972 – *Musurillo H.* The Acts of the Christian martyrs. Oxford: Clarendon Press, 1972. 379 p.
- Praet 2020 – *Praet D.* Legenda aut non legenda? The quest for the literary genre of the Acts of the Martyrs // *Wiley Blackwell companion to Christian martyrdom* / ed. by P. Middleton. Chichester: Wiley, 2020. P. 151–183.

- Rebillard 2017 – *Rebillard É.* Greek and Latin narratives about the Ancient martyrs. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2017. 403 p.
- Rebillard 2020 – *Rebillard É.* The early martyr narratives: neither authentic accounts nor forgeries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020. 192 p.
- Reitzenstein 1913 – *Reitzenstein R.* Die Nachrichten über den Tod Cyprians. Heidelberg: Carl Winter, 1913. 69 S.
- Remijsen 2015 – *Remijsen S.* The end of Greek athletics in Late Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 389 p.
- Rives 1996 – *Rives J.* The Piety of a persecutor // *Journal of Early Christian Studies.* 1996. Vol. 4. P. 1–25.
- Robert 1982 – *Robert L.* Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203 // *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* 1982. Vol. 126. No. 2. P. 228–276.
- Rochette 2019 – *Rochette B.* La traduction du latin en grec à Byzance: un aperçu general // *Latin in Byzantium I: Late Antiquity and Beyond* / ed. A. Garcea et al. Turnhout: Brepols, 2019. P. 297–312.
- Rordorf 1993 – *Rordorf W.* Lex Orandi Lex Credendi: Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. Neuchâtel; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1993. 515 p.
- Saxer 1995 – *Saxer V.* La Vita Cypriani de Pontius, “première biographie chrétienne” // *Orbis romanus christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium* / ed. by J.-P. Caillet, F. Baratte, C. Metzger. P.: De Boccard, 1995. P. 237–251.
- Schiller 2008 – *Schiller I., Weber D., Weidmann C.* Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 1 mit Edition dreier Sermones // *Wiener Studien.* 2008. Bd. 121. S. 227–284.
- Shaw 1993 – *Shaw B.* The passion of Perpetua // *Past & Present.* 1993. Vol. 139. No. 1. P. 3–45.
- Shaw 2020 – *Shaw B.* Doing it in Greek: translating Perpetua // *Studies in Late Antiquity.* 2020. Vol. 4. No. 3. P. 309–345.
- Shewring 1929 – *Shewring W.* Prose rhythm in the Passio S. Perpetuae // *The Journal of Theological Studies.* 1929. Vol. 30. P. 56–57.
- Shewring 1931 – *Shewring W.* En marge de la Passion des Saintes Perpétue et Félicité // *Revue Bénédictine.* 1931. Vol. 43. P. 15–22.
- Steinhauser 1997 – *Steinhauser K.B.* Augustine’s reading of the Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis // *Studia Patristica.* 1997. Vol. 32. P. 244–249.
- Tabbernee 1997 – *Tabbernee W.* Montanist inscriptions and testimonia: epigraphic sources illustrating the history of montanism. Macon: Mercer University Press, 1997. 762 p.
- Tilg 2010 – *Tilg S.* Chariton of Aphrodisias and the invention of the Greek love novel. Oxford: Oxford University Press, 2010. 343 p.
- Tilley 1996 – *Tilley M.A.* Donatist martyr stories: The Church in conflict in Roman North Africa. Liverpool: Liverpool University Press, 1996. 101 p.
- Topalilov 2017 – *Topalilov I.* A new governor of Moesia Superior // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.* 2017. Bd. 201. S. 292–296.

- Tremblay-Roy 2021 – *Tremblay-Roy A.* Monachisme et altérité. La représentation des «autres» dans la littérature monastique égyptienne (IVe – Ve siècles). MA Thesis. Montréal, 2021. URL: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/26489> (дата обращения 04.03.2023).
- Trumbower 2001 – *Trumbower J.* Rescue for the dead. The posthumous salvation of Non-Christians in Early Christianity. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2001. 206 p.
- van Beek 1936 – *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Vol. 1 / ed. C.I.M.I. van Beek. Nijmegen: Dekker & Van de Veegt, 1936. 159 p.
- van der Lans, Bremmer 2017 – *Lans B., van der, Bremmer J.N.* Tacitus and the persecution of the Christians: an invention of tradition? // *Eirene*. 2017. Vol. 53. P. 299–331.
- Vinzent 2019 – *Vinzent M.* Writing the history of Early Christianity: from reception to retrospection. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2019. 485 p.
- Vinzent 2023 – *Vinzent M.* Resetting the origins of Christianity: a new theory of sources and beginnings. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2023. 350 p.
- Walker, Bierbrier 1997 – *Walker S., Bierbrier M.* Ancient faces: mummy portraits from Roman Egypt. L.: British Museum Press, 1997. 224 p.
- Weisser 2012 – *Weisser B.* Erasionen des Porträts von Geta auf Münzen Kleinasiens // *Bürgerrecht und Krise: Die Constitutio Antoniniana 212 n. Chr. und ihre innenpolitischen Folgen* / Hrsg. von B. Pferdehirt, M. Scholz. Mainz: Schnell & Steiner, 2012. S. 28–29.
- Wimmer 2020 – *Wimmer L.F.M.* The evolution of Early Christian theology of martyrdom in the Pre-Decian period: collective memory and martyrological interpretation of the New Testament in Polycarp, Lyon, and Perpetua. PhD Thesis. Newcastle University, 2020. URL: <https://theses.ncl.ac.uk/jspui/bitstream/10443/5517/1/Wimmer%20Linda%20Fanny%20Madeleine%20073216470%20e-copy%20submission.pdf> (дата обращения 06.03.2023).
- Zwierlein 2010 – *Zwierlein O.* Petrus in Rom: die literarischen Zeugnisse. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2010. 486 S.

References

- Adams, J.N. (2016), *An anthology of informal Latin, 200 BC – AD 900: Fifty texts with translations and linguistic commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Ameling, W. (2012), “Femina Liberaliter Instituta – some thoughts on a martyr’s liberal education”, in Bremmer, J.N. and Formisano, M. (eds.), *Perpetua’s passions: multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 78–102.
- Aronen, J. (1984), “Indebtedness to Passio Perpetuae in Pontius’ Vita Cypriani”, *Vigiliae Christianae*, vol. 38, pp. 67–76.
- Barnes, T.D. (2016), *Early Christian hagiography and Roman history*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.

- Bastiaensen, A.A.R. (1987), *Atti e passioni dei martiri: Testo critico e commento*, Mondadori, Milano, Italy.
- Bastiaensen, A.A.R. (1988), “Heeft Perpetua haar dagboek in het Latijn of in het Grieks geschreven?”, in Hilhorst, A. (ed.), *De heiligenverering in de eerste twee eeuwen van het Christendom*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen, Netherlands, pp. 130–135.
- Birley, A.R. (1993), “Persecutors and martyrs in Tertullian’s Africa”, in Clark, D.F. et al. (eds.), *The Later Roman Empire today: papers given in honour of professor John Mann*, Institute of Archaeology, London, UK, pp. 37–68.
- Boeft J., den et al. (1995), *Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus XXII*, Egbert Forsten, Groningen, Netherlands.
- Boeft J., den and Bremmer, J.N. (1982), “Notiunculae Martyrologicae II”, *Vigiliae Christianae*, vol. 36, pp. 383–402.
- Boeft, J., den (2012), “The editor’s prime objective: Haec in Aedificationem Ecclesiae Legere”, in Bremmer, J.N. and Formisano, M. (eds.), *Perpetua’s passions: multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 168–179.
- Braun, R. (1992), *Approches de Tertullien*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris, France.
- Bremmer, J. (2017), *Maidens, magic and martyrs in Early Christianity: collected essays I*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Bremmer, J.N. (2019), “Review: Éric Rebillard, Greek and Latin narratives about the ancient martyrs. Oxford early Christian texts. Oxford; New York: Oxford University Press, 2017. viii, 403 p., *Bryn Mawr Classical Review*, available at: <https://bmcr.brynmawr.edu/2019/2019.02.37> (Accessed 10 Dec. 2023).
- Bremmer, J.N. (2021), “The place, time and author of the Ignatian letters: an onomastic approach”, in Grünstäudl, W. and Schmidt, M. (eds.), *Die Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen. Herausforderungen und neuere Lösungsansätze*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, pp. 405–433.
- Bremmer, J.N. (2022), “Review: L. Stephanie Cobb, Andrew S. Jacobs, The passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity. Oakland: University of California Press, 2021. xiv, 362 p., *Bryn Mawr Classical Review*, available at: <https://bmcr.brynmawr.edu/2022/2022.03.31> (Accessed 10 Dec. 2023).
- Bremmer, J.N. (2023), “Slaves of God/Christ: narrated total devotion in the apocryphal Acts of Peter”, *Religion*, vol. 53, pp. 87–115.
- Caldelli, M.L. (1998), “Varia agonistica Osteinsia”, in Paci, G. (ed.), *Epigrafia Romana in area Adriatica*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa, Rome, Italy, pp. 225–247.
- Cameron, A. (1995), *Callimachus and his critics*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- Clackson, J. (2015), “Originality and pastiche in the Passion of Perpetua”, *Rationes Rerum*, vol. 5, pp. 79–99.
- Cobb, L.S. (2019), “Suicide by gladiator? The Acts of Perpetua and Felicitas in its North African context”, *Church History*, vol. 88, no. 3, pp. 597–628.
- Cobb, L.S. (ed.) (2021), *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland, USA.

- Cobb, L.S. (2022), "The other woman: Felicitas in Late Antiquity", *Journal of Late Antiquity*, vol. 15, pp. 1–27.
- Cook, J.G. (2020), "Chrestiani, Christiani, Χριστιανοί: a second century anachronism?", *Vigiliae Christianae*, vol. 74, pp. 237–264.
- Davenport, C. (2018), *A history of the Roman Equestrian Order*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- DeVore, M. (2015), *Narrative traditioning and allusive gesturing: Perpetua reconsidered*, PhD Thesis, The University of Wales, available at: <https://repository.uwtsd.ac.uk/id/eprint/650/1/DeVore%20Thesis%20Resubmission.pdf> (Accessed 6 March 2023).
- Divjak, J. and Wischmeyer, W. (2001), "Perpetua Felicitate oder Perpetua und Felicitas? Zu ICKarth 2, 1", *Wiener Studien*, vol. 114, pp. 613–627.
- Dolbeau, F. (1983), "La Passion des Saints Lucius et Montanus: histoire et édition du texte", *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 29, pp. 39–81.
- Dolbeau, F. (1995), "Un sermon inédit d'origine africaine pour la fête des Saintes Perpétue et Félicité", *Analecta Bollandiana*, vol. 113, pp. 89–106.
- Dupuis, X. (2003), "Hagiographie antique et histoire: l'exemple de la Passion de Lucius et de Montanus", *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 49, pp. 253–265.
- Duval, Y. (2001), "Celerinus et les siens d'après la correspondance de Cyprien", *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 47, pp. 33–62.
- Farrell, J. and Williams, C. (2012), "Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis", in Bremmer, J.N. and Formisano, M. (eds.), *Perpetua's passions: multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 24–32.
- Franchi de' Cavalieri, P. (1900), *La Passio SS. Mariani et Iacobi*, Tipografia Vaticana, Roma, Italy.
- Fullmer, P. (2007), *Resurrection in Mark's literary-historical perspective*, T&T Clark, London, UK.
- Guazzelli, G.A. (2009), "Gli 'Acta brevia sanctorum Perpetuae et Felicitatis': Una proposta dirilettura", *Cristianesimo nella storia*, vol. 30, pp. 1–38.
- Heffernan, T. (1995), "Philology and authorship in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis", *Traditio*, vol. 50, pp. 315–325.
- Heffernan, T.J. (2012), *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford University Press, Oxford, UK, New York, USA.
- Henrichs, A. (2011), "Missing pages: papyrology, genre, and the Greek novel", in Obbink, D. and Rutherford, R. (eds.), *Culture in pieces: essays on ancient texts in honour of Peter Parsons*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 302–322.
- Hilhorst, A. (1996), "Tertullian on the Acts of Paul", in Bremmer, J.N. (ed.), *The apocryphal Acts of Paul*, Kok Pharos Publishing House, Kampen, Netherlands, pp. 150–163.
- Hoppenbrouwers, H. (1961), *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen, Netherlands.
- Hunink, V. (2022), "Female bodies: Perpetua and Felicitas", in Vos, N. and Geest, P., van (eds.), *Early Christian Mystagogy and the Body*, Peeters, Leuven, Belgium, pp. 77–96.

- Jacob, P.A. (2007), “Le Noir, l’Éthiopien, l’Égyptien dans la littérature chrétienne des premières siècles”, *Studia Monastica*, vol. 49, pp. 7–28.
- Jurissevich, E. (2007), “Le prologue de la Vita Cypriani versus le prologue de la Passio Perpetuae: de la prééminence du récit de la vie et du martyr d’un évêque sur le récit de la passion de simples catéchumènes et laïcs”, in D’Anna, A. and Zamagni, C. (eds.), *Cristianesimi nell’antichità: fonti, istituzioni, ideologie a confronto*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, Germany, pp. 131–148.
- Kinzig, W. (2019), *Christenverfolgung in der Alten Kirche*, C.H. Beck, Munich, Germany.
- Kinzig, W. (2021), *The persecution of Christians in Antiquity*, Baylor University Press Waco, USA.
- Kitzler, P. (2012), “Viri mirantur facilius quam imitantur: Passio Perpetuae in the Literature of Ancient Church (Tertullian, Acta Martyrum, and Augustine)”, in Futre Pinheiro, M.P. et al. (eds.), *The ancient novel and Early Christian and Jewish narrative: fictional intersections*, Barkhuis Publishing, Groningen University Library, Groningen, Netherlands, pp. 189–201.
- Kraus, T.J. (2009), “Fürbitte für die Toten im frühen Christentum: ‘Ich werde... den gewähren, den sie aus der Strafe erbitten’”, in Klein, H. et al. (eds.), *Das Gebet im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, pp. 355–396.
- Krüpe, F. (2011), *Die damnatio memoriae: über die Vernichtung von Erinnerung; eine Fallstudie zu Publius Septimius Geta (198–211 n. Chr.)*, Computus, Gutenberg, Germany.
- Lambot, C. (1949), “Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs”, *Analecta Bollandiana*, vol. 67, pp. 249–266.
- Lane Fox, R. (1986), *Pagans and Christians*, Viking, London, UK, 1986.
- Lans, B., van der and Bremmer, J.N. (2017), “Tacitus and the persecution of the Christians: an invention of tradition?”, *Eirene*, vol. 53, pp. 299–331.
- Maraval, P. (2010), *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Les Éditions du Cerf, Paris, France.
- Markschies, Ch. (2012), “The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis and montanism?”, in Bremmer, J.N. and Formisano, M. (eds.), *Perpetua’s Passions: multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 276–290.
- Mazzucco, C. (2018), “Il rapporto tra la versione greca e la versione latina della Passio Perpetuae”, in Milazzo, V. and Scorza Barcellona, F. (eds.), *Bilinguismo e scritture agiografiche. Raccolta di studi*, Viella, Rome, Italy, pp. 17–75.
- Muehlberger, E. (2022), “Perpetual adjustment: The Passion of Perpetua and Felicity and the entailments of authenticity”, *Journal of Early Christian Studies*, vol. 30, no. 3, pp. 313–342.
- Musurillo, H. (1972), *The Acts of the Christian Martyrs*, Clarendon Press, Oxford, UK.
- Praet, D. (2020), “Legenda aut non legenda? The quest for the literary genre of the Acts of the Martyrs”, in Middleton, P. (ed.), *Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, Wiley, Chichester, UK, pp. 151–183.
- Rebillard, É. (2017), *Greek and Latin narratives about the ancient martyrs*, Oxford University Press, Oxford, UK.

- Rebillard, É. (2020), *The early martyr narratives: neither authentic accounts nor forgeries*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, USA.
- Reitzenstein, R. (1913), *Die Nachrichten über den Tod Cyprians*, Carl Winter, Heidelberg, Germany.
- Remijsen, S. (2015), *The end of Greek athletics in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Rives, J. (1996), “The Piety of a persecutor”, *Journal of Early Christian Studies*, vol. 4, pp. 1–25.
- Robert, L. (1982), “Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203”, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 126, no. 2, pp. 228–276.
- Rochette, B. (2019), “La traduction du latin en grec à Byzance: un aperçu general”, in Garcea, A. et al. (eds.), *Latin in Byzantium I: Late Antiquity and beyond*, Brepols, Turnhout, Belgium, pp. 297–312.
- Rordorf, W. (1993), *Lex Orandi Lex Credendi: Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Neuchâtel, Fribourg, Switzerland.
- Saxer, V. (1995), “La Vita Cypriani de Pontius, ‘première biographie chrétienne’”, in Caillet, J.-P., Baratte, F. and Metzger, C. (eds.), *Orbis romanus christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium*, De Boccard, Paris, France, pp. 237–251.
- Schiller, I., Weber, D. and Weidmann, C. (2008), “Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 1 mit Edition dreier Sermones”, *Wiener Studien*, vol. 121, pp. 227–284.
- Seeliger, H.R. and Wischmeyer, W. (eds.) (2015), *Märtyrerliteratur*, W. de Gruyter, Berlin, München, Germany.
- Shaw, B. (1993), “The Passion of Perpetua”, *Past & Present*, vol. 139, no. 1, pp. 3–45.
- Shaw, B. (2020), “Doing it in Greek: translating Perpetua”, *Studies in Late Antiquity*, vol. 4, no. 3, pp. 309–345.
- Shewring, W. (1929), “Prose rhythm in the Passio S. Perpetuae”, *The Journal of Theological Studies*, vol. 30, pp. 56–57.
- Shewring, W. (1931), “En marge de la Passion des Saintes Perpétue et Félicité”, *Revue Bénédictine*, vol. 43, pp. 15–22.
- Steinhauser, K.B. (1997), “Augustine’s reading of the Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis”, *Studia Patristica*, vol. 32, pp. 244–249.
- Tabbernee, W. (1997), *Montanist inscriptions and testimonia: epigraphic sources illustrating the history of montanism*, Mercer University Press, Macon, USA.
- Tilg, S. (2010), *Chariton of Aphrodisias and the invention of the Greek love novel*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Tilley, M.A. (1996), *Donatist martyr stories: The Church in conflict in Roman North Africa*, Liverpool University Press, Liverpool, UK.
- Topalilov, I. (2017), “A new governor of Moesia Superior”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 201, pp. 292–296.
- Tremblay-Roy, A. (2021), *Monachisme et altérité. La représentation des «autres» dans la littérature monastique égyptienne (IVE – Ve siècles)*, MA Thesis, Montréal,

- available at: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/26489> (Accessed 4 March 2023).
- Trumbower, J. (2001), *Rescue for the dead. The posthumous salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- van Beek, C.I.M.I. (1936), *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, vol. 1, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen, Netherlands.
- Vinzent, M. (2019), *Writing the history of Early Christianity: from reception to retrospection*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Vinzent, M. (2023), *Resetting the origins of Christianity: a new theory of sources and beginnings*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Walker, S. and Bierbrier, M. (1997), *Ancient faces: mummy portraits from Roman Egypt*, British Museum Press, London, UK.
- Weisser, B. (2012), “Erasionen des Porträts von Geta auf Münzen Kleinasiens” in Pferdehirt, B. and Scholz, M. (eds.), *Bürgerrecht und Krise: Die Constitutio Antoniniana 212 n.Chr. und ihre innenpolitischen Folgen*, Schnell & Steiner, Mainz, Germany, pp. 28–29.
- Wimmer, L.F.M. (2020), *The evolution of Early Christian theology of martyrdom in the Pre-Decian period: collective memory and martyrological interpretation of the New Testament in Polycarp, Lyon, and Perpetua*, PhD Thesis, Newcastle University, available at: <https://theses.ncl.ac.uk/jspui/bitstream/10443/5517/1/Wimmer%20Linda%20Fanny%20Madeleine%20073216470%20e-copy%20submission.pdf> (Accessed 6 March 2023)
- Zwierlein, O. (2010), *Petrus in Rom: die literarischen Zeugnisse*, W. de Gruyter, Berlin, Germany.

Информация об авторе

Ян Н. Бреммер, Emeritus Professor, Гронингский университет, Гронинген, Нидерланды; 9712 CP, Нидерланды, Гронинген, Broerstraat, 5; j.n.bremmer@rug.nl

Information about the author

Jan N. Bremmer, Emeritus Professor, University of Groningen, Groningen, Netherlands; 5, Broerstraat, Groningen, Netherlands, 9712 CP; j.n.bremmer@rug.nl

Взаимоотношения с родственниками в семье мученицы Перпетуи

Ольга И. Ярошевская

*Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия,
yaro-olga@yandex.ru*

Аннотация. В статье представлен анализ взаимоотношений в семье христианской мученицы III в. Перпетуи. Автор рассматривает, каким образом типичный для житий христианских мучеников конфликт христианки и ее родных-язычников отражен в тексте «Страстей свв. Перпетуи, Фелицитаты и их сомучеников». Уникальность этого памятника состоит в том, что семейный конфликт в нем описан от лица самой мученицы в тюремных записях Перпетуи. При этом проблема отношений с домочадцами и, в частности, конфликт с отцом, толкающим ее к отступничеству, занимает в записях героини центральное место. На примере сравнения «Страстей свв. Перпетуи, Фелицитаты и их сомучеников» с более поздними «Актами Перпетуи и Фелицитаты» можно проследить, как реалистичное описание отношений в семье новообращенной христианки во всем их многообразии, от единомыслия с братом-катехуменом до острого конфликта с отцом, сменяется подгонкой под уже сложившуюся схему. В рамках более поздней схемы домочадцы-нехристиане становятся неразличимой толпой «просто язычников», которых новообращенный христианин отождествляет со своим греховным прошлым и часто воспринимает как врагов.

Ключевые слова: раннехристианские мученики, Страсти Перпетуи и Фелицитаты, Акты Перпетуи и Фелицитаты, семейный конфликт

Для цитирования: Ярошевская О.И. Взаимоотношения с родственниками в семье мученицы Перпетуи // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 1. С. 93–108. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-93-108

Perpetua's relationships with her family

Olga I. Yaroshevskaya

St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, yaro-olga@yandex.ru

Abstract. The article describes relationship in the family of Christian martyr of the 3rd century St. Perpetua. Author analyses how conflict between a Christian and his/her non-Christian relatives, typical moment in the Lives of Christian martyrs, is reflected in “The Passion of Perpetua and Felicitas”. The uniqueness of this document is that the family conflict is described on behalf of the martyr herself in Perpetua's prison diary, where the problem of relations with her household and, in particular, the conflict with her father, pushing her to apostasy, is the central motif. If we compare “The Passion of Perpetua and Felicitas” with more recent “Acts of Perpetua and Felicitas”, one can see how a realistic description of the relations in the family of a newly converted Christian woman in all its diversity, from like-mindedness with a catechumen brother to an acute conflict with her father, is replaced by the tradition in “Lives of saints” in which the non-Christian household becomes an indistinguishable crowd of “just pagans” whom a newly converted Christian identifies with his/her sinful past and often perceives as enemies.

Keywords: early Christian martyrs, Passion of Perpetua and Felicitas, Acts of Perpetua and Felicitas, intra-family conflict

For citation: Yaroshevskaya, O.I. (2024), “Perpetua's relationships with her family”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 93–108, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-93-108

Известный критик христианства Цельс, чьи сочинения дошли до наших дней по полемическому труду Оригена, в числе прочих обвинений, предъявляемым христианам, писал и о том, что христианские проповедники разрушают семьи, настраивая детей против власти отцов (*Orig. Contr. Cels. 3.55*)¹. В самом деле, типичным мотивом многих житий мучеников является конфликт христианина и его домашних-язычников, толкающих того к отступничеству. Противоборство может быть с отцом—главой семьи, как, например, у мученицы Варвары и ее отца Диоскора². Однако в житиях встре-

¹ *Ориген. О Началах. Против Цельса* / пер. Л. Писарева. СПб.: Библиополис, 2008.

² На русском языке переложение этого более позднего жития можно прочитать в собрании конца XVII – начала XVIII в.: Житие и страдание святой великомученицы Варвары // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского: В 12 кн. М.: Ковчег, 2010. Кн. 4. С. 74–94.

чаются и конфликты с другими родственниками, не имеющими такой формальной власти, которая была в римской семье у отца. В «Мученичестве Мариана и Иакова» приводится видение некоего Эмилиана, заключенного в тюрьму христианина, который видел во сне родного брата-язычника. Брат задавал Эмилиану издевательские вопросы о смысле его мученичества и подталкивал к отступничеству, но не преуспел в своем замысле (Pass. Mar. et Iac., 8.2–11) [Каргальцев 2013].

Другим типичным мотивом, запечатленным в житиях, является просьба родных мученика, иногда даже поддержанная судьями, отступить и пойти на компромисс из жалости к детям, супругу/супруге или престарелым родителям. Мученическая смерть гречанки Агатоники произошла в Пергаме, возможно, во время гонений при Деции. Об этом сообщается в двух отчетах о судебных процессах и смерти Агафоники и двух других христиан – Карпа и Папила. Греческая и более поздняя латинская версия отчета разнятся рядом деталей, но в обеих версиях Агатонику призывают сжалиться над своими детьми (в греческой версии у нее один сын, а в латинской – несколько детей) и подумать о том, что станет с ее детьми, если она умрет. Но мученица отказывается принести жертву, вручив судьбу своих детей Богу, и погибает (Pass. Carp. A 42–47, B 6.1–5)³.

Одним словом, истории взаимоотношения ранних мучеников со своими родственниками вполне убедительно иллюстрируют слова Иисуса «Враги человеку домашние его» (Мф 10:36). При этом проблема взаимоотношений христианина с родными-язычниками порождает определенную предвзятость у обеих сторон. Тот же Цельс обвинял христианских проповедников в том, что они, не смея вступать в полемику с образованными мужчинами, ищут в семье «место наименьшего сопротивления» и адресатами их проповеди в семьях оказываются глупые женщины и необразованное юношество, которых какие-то малограмотные ткачи и портные настраивают против главы семьи (*Orig. Contr. Cels.* 3.55). С другой стороны, авторы житий всячески стараются доказать правоту христианских мучеников и говорят о том, что конфликт основывается не на интеллектуальном противоборстве, противостоянии личностей, а на противопоставлении двух образов любви: земной и небесной. Земная любовь родных-язычников к своему ближнему-христианину, подвергнувшись испытаниям, ведет их к тяжелым грехам: печали, отчаянию, ярости, зависти, ревности, гневу, и из любящих они становятся гонителями любимого человека [Лях 2006, с. 74].

³ Мученичество Карпа, Папила и Агатоники // Ранние мученичества: Переводы, комментарии, исследования / под ред. А.Д. Пантелева. СПб.: Гуманитарная академия, 2017. С. 69–94.

Постепенно складывается канон описания отношений мученика с родными-язычниками. Если они пытаются угрожать ему или оказывать на него давление, он должен посрамить их замыслы. Если родные или судьи проявляют к подсудимому жалость и пытаются воззвать к чувству семейной привязанности, мученик должен решительным образом отринуть все соблазны и подтвердить, что верность Христу для него выше. Хотя повторяемость ситуации наводит на мысль о следовании определенному канону, записанные события, независимо от фактической достоверности каждого отдельно взятого эпизода, неизбежно должны были отражать существующие в то время реалии взаимоотношений в семьях, иначе современники не приняли бы этих текстов. Конечно, читая истории семейных конфликтов в житиях мучеников, необходимо делать поправку на ангажированность их авторов. Однако случается, что подобные поправки приводят к предвзятости противоположного типа и заставляют сегодняшних авторов почти буквально повторять обвинения Цельса. Так, К. Брэдли в статье, посвященной анализу отношений раннехристианских мучеников и их родных по плоти, рассматривает ряд ранних житий, в том числе и «Страсти Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» и, по сути, обвиняет мучеников в том, что они, возжаждав райского блаженства, обещанного стойким (или будучи запуганными обещанием адских мук, ожидающих отступников), готовы пренебречь своим семейным долгом и принести в жертву своих ближних [Bradley 2003, pp. 175–176].

В свете этого описание отношений в семье христианки-мученицы в «Страстях Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» (далее – «Страсти» или “Passio”) особенно интересно тем, что эти события представлены не глазами внешнего наблюдателя, а «изнутри», от лица самой Перпетуи, в ее тюремных записях, где тема отношений с близкими занимает центральное место. Уже автор вводной справочной части (II, 1–3), называя имена всех мучеников, представляет Перпетую (единственную из всех арестованных катехуменов) не просто как знатную и образованную замужнюю женщину с грудным ребенком, но сразу вписывает ее в круг родственников, упоминая о ее отце, матери и двух братьях: “habens patrem et matrem et fratres duos ... et filium infantem ad ubera” (II, 2). Позднее из записок Перпетуи читатель узнает еще и о других членах ее семьи – о тетке по матери (V, 3) и о третьем брате, умершем в семилетнем возрасте Динократе (он единственный из членов семьи, кто в *Записках* Перпетуи назван по имени; VII, 1 – VIII, 4). Упоминание во вводной главе о многочисленных домашних Перпетуи не просто отражает реалии ее социального положения (человек знатного происхождения непредставим вне

своих семейных связей), но является предисловием к конфликту, который описан в ее *Записках*.

Итак, семья Перпетуи – вполне «среднестатистическая» римская семья: родители и четверо детей, из которых до взрослого возраста дожили трое. В тексте нет никаких указаний, как Перпетуя и ее братья соотносятся друг с другом по старшинству. Ее возраст, 22 года, назван точно (II, 3), но о возрасте братьев ничего не сказано. Однако в тексте ни разу не упомянуто, что кто-то из братьев имел, подобно Перпетуе, свою семью. Исходя из этого, а также по ряду других деталей – отец во время свидания говорит Перпетуе, что предпочитал ее всем братьям (V, 2), при свидании с братом в тюрьме именно Перпетуя призывает его к мужеству, а не наоборот (III, 8), создается впечатление (впрочем, не подкрепленное никакими конкретными фактами), что старшим ребенком в семье была именно она. То, что Перпетуя, замужняя женщина, живет с родителями, а не в семье мужа, тоже вполне согласуется с реалиями того времени. Уже во времена поздней Республики в Риме получил широкое распространение брак *sine manu*, при котором жена оставалась под властью своего отца или заменяющего его *paterfamilias* [Семелькина 2021, с. 191]. Вопрос о том, почему во всем тексте *Passio* муж Перпетуи упомянут единственный раз и то лишь косвенно (про Перпетую в II, 1 сказано, что она “*matronaliter purta*” – матрона в замужестве), требует отдельного обсуждения, но основной конфликт разворачивается между ней и ее отцом, что естественно для римской женщины, находящийся под властью отца.

В более поздних «Актах Перпетуи и Фелицитаты» (далее – «Акты»)⁴ конфликт Перпетуи и ее семьи описан точно по канону жития мучеников. Сначала там, как и в “*Passio*”, описана встреча Перпетуи с отцом сразу после ее ареста. При этом отец упрекает ее в том, что она опозорила семью, а ее отказ от отречения доводит его до того, что отец бросается на дочь с намерением выцарапать ей глаза. Эта выразительная деталь почерпнута из *Записок Перпетуи* и повторяется в обеих версиях «Актов» (Act. Perp. A 2.1, B 2.1). Вторая и последняя встреча Перпетуи с родными происходит уже перед судьями: там появляется семья в полном составе (отец с матерью, братья и муж с ребенком) и умоляет ее отречься из жалости к престарелым родителям и малютке-сыну, при этом отец Перпетуи буквально вталкивает малыша в объятия матери (Act. Perp. A 6.5). Но Перпетуя остается непоколебимой к их мольбам:

⁴ Acta brevia sanctorum Perpetuae et Felicitatis A, B // The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity / ed. by L.S. Cobb. Oakland (CA): University of California Press, 2021. P. 71–96.

«Я не признаю родителей, которые не знают Творца всего сущего» (Act. Перг. В 6.3), она отталкивает от себя родителей и сына, повторив слова Иисуса из Нагорной проповеди (Мф 7:23): «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Act. Перг. А 6.6, В 6.6).

Таким образом, в Актах семья Перпетуи предстает неким единым целым, где неразличимы отдельные лица и где всех объединяет неприятие ее выбора. В *Записках* Перпетуи картина взаимоотношений в ее семье представляется куда более сложной. Когда во II главе нам представляют семью Перпетуи, мы узнаем, что один из ее братьев был, подобно ей, катехуменом (II, 2). Ни в этом представлении, ни в *Записках* Перпетуи нет никаких упоминаний о том, были ли крещены ее мать, второй брат и тетка. Но Перпетуя говорит отцу, что из всей семьи только он один не возрадуется ее мученичеству (V, 6), так что можно заключить, что все прочие члены семьи понимают христианский смысл предстоящего ей и относятся к христианской вере как минимум сочувственно. Однако ответить на вопрос, была ли Перпетуя первой крещеной христианкой в своей семье или нет, едва ли возможно. Если представить, что мать, тетка и второй брат Перпетуи не были упомянуты как оглашаемые, поскольку к моменту действия уже были крещены, то тогда не очень понятно, почему о такой важной подробности не упоминается в представлении действующих лиц во II главе, а также об этом не упоминает сама Перпетуя. С другой стороны, предположение, что в своей семье именно Перпетуя была первой оглашаемой и затем окрещенной, а мать и братья находят под ее влиянием, согласуется с впечатлением о ее лидерском характере, которое возникает и при чтении ее *Записок*, и при описании ее поведения в тюрьме.

Но во всяком случае описанные в *Записках* отношения Перпетуи со своими родными никак не похожи на то гордое отречение от близких, что представлено в «Актах». Ее свидания с братом и матерью в тюрьме – это не спор убежденного христианина с язычниками, а нормальные разговоры любящих друг друга людей в опасной ситуации: Перпетуя, по ее же словам, «беседовала с матерью, укрепляла брата и препоручала [им] сына. Я изнывала от того, что увидела, как они изнывают из-за меня» (III, 8). Уже вне рамок ее *Записок* описана последняя встреча с братом (очевидно, тем самым катехуменом, поскольку он присутствует в цирке вместе с другим катехуменом по имени Рустик). Перпетуя перед финалом игр завещает им быть стойкими в вере, любить друг друга и не соблазняться ее мучениями (XX, 10), т. е. это в полной мере общение единомышленников. Так что мы видим не семью язычников, которым стойко противостоит единственный христианин, а семью, где почти все ее

члены, кроме отца, не вступая до поры в открытый конфликт с ним, склоняются к христианству.

Итак, в *Записках* Перпетуи единственным родственником, который настойчиво толкает ее к отречению, является отец. Собственно, описанием встречи с отцом (III, 1–4) ее *Записки* и начинаются. Внешне последовательность событий вроде бы та же, что и описанная позднее в «Актах» – отец уговаривает дочь отступить, она отказывается. О своем отказе Перпетуя объявляет решительно и бесповоротно: она говорит, что просто не в состоянии назваться кем-то иным, нежели христианкой, приводя пример с кувшином для воды, который тоже нельзя назвать ничем другим (III, 2). Эти же ее слова приведены и в версии А «Актов» (Act. Perp. A 2.2), но и там, и в версии В отсутствует важная деталь, которая есть в ее *Записках*, – Перпетуя отмечает, что отец был движим привязанностью к ней (*deicere pro sua affectione perseveraret*; III, 1). Едва ли справедливым будет упрекать Перпетую и других мучеников, в аналогичной ситуации давления со стороны родных отказавшихся отречься от своей веры, в непочтительности и равнодушии к своим домашним, как это делает К. Брэдли [Bradley 2003, p. 170–172]. Тем более нельзя ставить ей в упрек признание, что после ухода отца она наслаждалась его отсутствием и благодарила Бога за это (III, 4). Облегчение Перпетуи оттого, что образовалась хотя бы временная передышка, представляется естественной реакцией после тяжелого разговора именно с любимым отцом.

Вторая их встреча незадолго до суда тоже рисует отца и дочь оппонентами, но отнюдь не врагами. Отец, глава семьи, по римским законам властный даже над жизнью детей, выглядит в этой сцене как обычный отец, сломленный горем. Он не просто напоминает дочери, что любил ее больше сыновей, и умоляет пожалеть его – он становится перед дочерью на колени, целует ее руки и зовет «госпожой», что полностью переворачивает отношения в семейной иерархии (V, 5). Конечно, им движет и опасение за судьбу остальных домочадцев: «никто из нас не сможет рта раскрыть, если с тобой что-нибудь сделают» (V, 4). Однако Перпетуя в своих *Записках* снова отмечает, что все это он говорил из отцовской любви к ней – “*quasi pater pro sua pietate*” (V, 5), и опять упоминает о своей жалости к отцу (V, 6). Любой, кто вынужден отказать любимому человеку, когда его требования расходятся с высшим долгом, поймет чувства дочери в этот момент.

Похожа и одновременно не похожа на сцену встречи с родными, описанную в «Актах», третья встреча отца и дочери, на судебном помосте. Отец появляется с младенцем Перпетуи на руках и умоляет дочь отречься, пожалев малыша; ему вторит прокуратор Гилариан. Но в *Записках* Перпетуи нет никакой толпы родственников –

отец приходит на суд один, и нет ни слова о публичном отречении Перпетуи от родных. Ее отказ – ответ на повеление Гилариана принести жертву; она подтверждает перед судом, что она христианка, тем самым подписав себе приговор. После этого прокуратор приказывает стражникам гнать отца с помоста, чтобы он своими криками и попытками стащить дочь вниз не мешал судебной процедуре (VI, 2–5). И снова Перпетуя говорит о своей жалости к отцу, на этот раз не потому, что он не в силах понять смысл ее мученичества, а потому, что стражники обошлись с отцом грубо, без почтения к его положению и возрасту (VI, 5). Опять-таки едва ли справедливо будет согласиться с высказанным К. Брэдли недоумением, почему дочь из гордого желания поставить себя выше всех остальных не избавила отца от публичного унижения [Bradley 2003, p. 170]. Скорее, грубое и действительно хамское отношение стражников было спровоцировано поведением самого отца. Отец Перпетуи вообще предстает в ее *Записках* человеком импульсивным – он настолько приходит в отчаяние, что теряет любимую дочь, что не в силах следовать римскому идеалу выдержки. Парадоксальным образом этой же страстностью обусловлена и его попытка выцарапать ей глаза при первом свидании, и его поведение при последней встрече незадолго до игр. Перпетуя даже не описывает никакого диалога между ними во время этой встречи, только упоминает, что раздавленный горем отец вырывал свою бороду, бросался ниц и говорил такие речи, что способны были потрясти мироздание (IX, 3). И дочь еще раз повторяет слова о своей жалости к отцу.

Одним словом, из ее *Записок* вовсе не прочитывается пренебрежение к отцу-язычнику и нет никаких признаков отказа от своей семейной идентичности. Видно, что она тоже любит отца, страдает из-за того, что ему непонятен ее выбор, и, если бы ей не пришлось выбирать между дочерним и иным, высшим долгом, едва ли ей пришлось бы в голову оспаривать его власть. Уместно вспомнить, что когда после суда отец не разрешает приносить ей в тюрьму сына, она не пишет никаких резких слов по его адресу, только отмечает, что такова была его воля, а воля Божья проявилась в том, что ни малыш, ни она сама не пострадали от резкого прекращения грудного кормления (VI, 8), т. е. она понимает мотивы отца, сожалеет, что невольно стала причиной его горя, и ее отказ подчиниться – не отречение от беззаконника, но подчинение долгу, что выше, чем семейный долг.

Важное место в *Записках* Перпетуи занимает все, что связано с ее маленьким сыном. В «Актах» создается впечатление, что о ребенке упомянуто исключительно для того, чтобы Перпетуя могла оттолкнуть его, когда родные искушают ее отречься, взывая к ее материнским чувствам (Act. Perp. A 6.6; B 6.6). Конечно, этот

мотив манипулирования ее материнскими чувствами есть и в ее *Записках* – отец явно пытается «надавить» на нее, убеждая дочь, что младенцу без матери не выжить. Но Перпетуя в своих *Записках* отнюдь не выглядит фанатичкой, готовой во имя сохранения своей верности Христу «принести в жертву младенца, которого она недавно родила» [Bradley 2003, p. 171]. Ее отношение к сыну – нормальное отношение молодой матери к своему ребенку. Она беспокоится, что малыш потерял в весе, когда она после ареста не могла кормить его грудью, в разговорах с матерью и братом препоручает сына заботам своих родных (III, 8), радуется, когда ей разрешают оставить ребенка при себе в тюрьме: «я освободилась от страдания и тревоги за младенца. И темница сразу стала для меня дворцом, так что я предпочла бы это место любому другому» (III, 9). О том, что ее сын – грудничок, которому потребно материнское молоко, она упоминает с откровенностью, которая в других древних сочинениях встречается в основном в трактатах, посвященных медицине. И едва ли для нее безразлично, что из-за запрета отца она не могла провести с сыном свои последние дни. Ее ссылка на волю Божью относится не к тому, что их разлучили прежде срока, а к тому, что она была избавлена от тревоги о том, что будет после резкого прекращения грудного кормления: и ребенок уже смог перейти на другую пищу, и ее саму миновало воспаление в груди от застоя молока. Кстати, эта подробность относительно младенца, так же как и сведения о том, насколько широко в состоятельных римских семьях был распространен наем кормилицы для младенца [Brooten 2015, pp. 121–122], лишний раз свидетельствуют, что слова отца о том, что ребенок без матери умрет, были средством давления на дочь. При всем том, что, безусловно, потерять мать так рано – участь трагическая, все же физические страдания и тем более смерть в своей семье, среди родных малышу никак не грозили.

Примечательно, что вслед за почти каждой встречей с отцом в *Записках* Перпетуи следует описание какого-то ее видения. После первой встречи – видение лестницы на небо и седовласого Пастыря в райском саду. После последней – видение битвы со страшным египтянином, когда Ланиста – муж огромного роста после победы вручает ей ветвь с золотыми плодами. По мнению Е.В. Сергеевой, эти фигуры ассоциируются у Перпетуи с образом Отца и отражают конфликт идентичностей – следование родительскому (всегда отцовскому) авторитету оказывается несовместимым с христианским долгом и с неизбежностью требует отречения женщины от семейной идентичности [Сергеева 2013, с. 48]. Иной точки зрения придерживается П.Н. Лебедев, говоря о том, что именно подробное описание своих взаимоотношений с отцом в *Записках* Перпетуи говорит о том, что ее выбор – остаться христианкой – не пере-

черкивает сложившихся внутри семьи Вибиев крепких связей и не приводит к радикальному разрыву с прошлым, так что в тюремных записях Перпетуи нашли отражение и ее христианская, и семейная идентичность [Лебедев 2023, с. 82, 88]. Это подтверждается и тем, что ее видение после свидания с отцом на суде тоже касается отношений с родными – на этот раз с умершим уже давно братом.

Два видения Перпетуи о Диократе в основном анализируют с той точки зрения, что они, как и *Видение Сатура*, дают возможность понять, каковы были представления христиан того времени о посмертной участи [Orban 1989, pp. 269–277]. Но можно взглянуть на них и с точки зрения семейной темы. По признанию Перпетуи, воспоминание о Диократе настигло ее внезапно, подобно удару, поскольку до этого момента мысли о нем ее не посещали. Она объясняет, почему о нем забыла – слишком тяжелы были воспоминания (VII, 1). Мальчик не просто умер рано, в семь лет, но умер тяжелой смертью, которая была не только мучительна для него, но и отвратительна для всех окружающих (*ut mors eius odio fuerit omnibus*) (VII, 5). Неблагодарное дело гадать о том, какая именно болезнь свела мальчика в могилу. Тем не менее, если судить по описанию Диократа, каким Перпетуя запомнила его перед смертью и видела во сне, бледного и грязного, с язвой на лице (VII, 4), мальчик мог умереть от номы – гангренозного заболевания, поражающего преимущественно детей и характеризующегося изъязвлением слизистой щеки изнутри, с образованием язв, прорезающих мышцы и кожу насквозь, что сопровождается сильнейшей болью и невыносимо тяжелым запахом распада. Немудрено, что память нормального человека оттесняет воспоминания о такой смерти своего близкого в дальний угол.

Характерно, что Перпетуя вспоминает умершего брата именно тогда, когда лишена возможности заботиться о своем сыне. Она, естественно, при всей уверенности в том, что родные не оставят его, не может не беспокоиться о том, как он будет жить без нее. Кроме того, трудная посмертная участь брата в ее сознании связана, скорее всего, с тем, что он умер язычником. Детское крещение еще не было в III в. массовым, ведь сама Перпетуя стала оглашаемой уже во взрослом возрасте, так что предположение, что Диократ был крещен раньше других братьев и сестры и причина его посмертных мучений – какой-то нераскаянный грех, выглядит не слишком правдоподобным. И возможно, что Перпетуя беспокоится и о том, что ее сын, оставленный на попечение деда, настроенного против христиан, вырастет язычником и в случае смерти не будет защищен от такой же печальной участи.

Поэтому Перпетуя считает, что внезапно пришедшее к ней воспоминание – это просьба о помощи, призыв молиться за брата.

Это понимание посещает ее сразу же и подкрепляется ее сном, где она видит мальчика измученным жарой и страдающим от жажды. Позволим себе предположить, что в ее видениях брат замещает ее сына – Перпетуя все время подчеркивает его малость. Сначала он не может дотянуться до воды и напиться, потому что ограда источника слишком высока для роста ребенка (VII, 7). А когда она после усиленных молитв видит его во сне повторно, в чистой одежде, с зажившей язвой, пьющего воду из золотой чаши, то Динократ, напившись, играет и радуется как младенец (*ludere more infantium* VIII, 4), хотя семилетнего мальчика уже никак не назовешь младенцем. Так что видение о Динократе говорит о том, что Перпетуя воспринимает свое обращение не как призыв разорвать связь с родными по плоти, а как некую новую ответственность за них: «я сразу поняла, что я достойна и должна просить за него» (VII, 2). Но одновременно обращение означает и обретение новой иерархии ценностей, где семейные привязанности уже не могут стоять выше верности Христу, и конфликт возникает там, где ее вынуждают выбирать между Христом и родными.

Говоря о родных Перпетуи, нельзя не сказать о такой «фигуре умолчания», как ее муж. Как уже упоминалось выше, во всем тексте «Страстей» он упомянут всего однажды, и то косвенно, и причина такого умолчания неизменно вызывает интерес исследователей. В позднейших версиях жития Перпетуи и Фелицитаты эту проблему решали по-разному. В «Актах» (в обеих версиях) муж Перпетуи упомянут в числе родных, пришедших на суд уговаривать ее отречься (Акт. Регр. А 6.1, В 6:1). При этом он ничем не выделяется из всех прочих родных, никакого голоса и отдельной роли у него нет, то есть создается впечатление, что муж просто вставлен в список родственников, поскольку у ребенка Перпетуи должен быть законный отец.

В Житиях святых по изложению Димитрия Ростовского, как и во многих популярных пересказах, Перпетуя названа вдовой⁵. Комментаторы признают, что такое предположение имеет право на существование [Amat 1996, p. 30], но оно не подкрепляется никакими свидетельствами в тексте «Страстей», за исключением отсутствия упоминаний о ее муже. Однако как раз это отсутствие удивляет (особенно когда видишь, сколько места в воспоминаниях Перпетуи занимает ее умерший брат). Возраст сына Перпетуи можно примерно определить как 6–10 месяцев, если исходить из того, что он

⁵ Память святой мученицы Перпетуи и с нею святых юношей Сатира, Ревоката, Саторнила, Секундула и святой Филицитаты жены // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского: В 12 кн. М.: Ковчег, 2010. Кн. 6. С 17–18.

еще кормился грудью, но уже оказался способен перейти на другую пищу. То есть, даже если она овдовела еще до рождения ребенка, к моменту написания ее записей прошло максимум года полтора со времени предполагаемой смерти ее мужа. Какими бы ни были отношения супругов (вовсе не факт, что брак был заключен по взаимной любви), все равно полное отсутствие упоминаний о покойном супруге вызывает вопросы. К. Осиек обращает внимание также и на то, что отец Перпетуи действует в полном соответствии со своими правами главы семьи, когда пытается повлиять на нее, но он же берется решать и судьбу ее сына, и непонятно, почему никаких прав на ребенка не предъявляет семья мужа, хотя ребенок даже при браке *sine manu* принадлежал не материнской фамилии, но отцовской [Osiek 2002, p. 288].

Эти наблюдения сподвигают К. Осиек выдвинуть гипотезу, что мужем Перпетуи мог быть Сатур, катехизатор группы. Это предположение исходит из того, что отношения Сатура с Перпетуей явно более тесные, чем с другими катехуменами. В первом видении Перпетуи Сатур поднимается по лестнице на небо впереди нее, напутствуя и предостерегая (IV, 5–6), а в *Видении Сатура* последний попадает в райские сады вместе с Перпетуей (XI, 4 – XIII, 8). Однако, хотя исследовательница пишет, что ее гипотеза объясняет многие умолчания в рассказе, но одновременно она порождает не меньше вопросов и содержит не меньше натяжек, чем гипотезы о том, что Перпетуя является вдовой или что ее муж находится в длительной отлучке. Опять-таки непонятно, почему ни в предисловии, ни в описании гибели мучеников на арене, ни тем более в *Записках* Перпетуи ничего не сказано об отношениях с Сатуром сверх того, что он был наставником группы катехуменов, или, в буквальном переводе, строителем их общины (*quia ipse nos aedificaverat*; IV, 5). А «особое отношение» Сатура к Перпетуе легко объяснить тем, что среди группы катехуменов она была очевидным лидером и, по всей вероятности, наиболее образованной из всех, судя по тому, что сомученик, спрашивающий ее об их общей участи, признает ее за старшую среди них, обладающую бóльшим достоинством: *“iam in magna dignatione es”* (IV, 1).

Столь же экзотической, как гипотеза о Сатуре в качестве супруга Перпетуи, можно признать гипотезу о том, что она родила своего сына вне брака. К. Купер выдвигает такую версию, исходя из тех же «странностей» – отсутствие упоминаний о муже Перпетуи в тексте *“Passio”* и тот факт, что отец ребенка или его родня не претендуют на заботу о сыне. Но все же ситуация рождения ребенка вне брака для образованной женщины из знатной семьи была бы слишком скандальной, чтобы ее замолчать, так что К. Купер делает еще одно допущение – что Перпетуя была конкубиной

и что ее происхождение не такое высокое, как заявлено в *Прологе* (иначе стражники на помосте не посмели бы ударить отца). По ее мнению, слова во II главе про ее благородное происхождение и брак со знатным человеком (*honeste nata, ... matronaliter nupta*; II, 1) являются позднейшей вставкой, сделанной, чтобы не вызывать лишних вопросов у читателя [Соорер 2011, р. 686]. Правда, эта гипотеза содержит столь же много натяжек, как и предположение К. Осиек относительно брака Перпетуи и Сатура, и в первую очередь не слишком состоятельно предположение о незнатном происхождении Перпетуи. В статье П.Н. Лебедева убедительно показано, что весь облик Перпетуи говорит о ее происхождении из родовитой семьи [Лебедев 2023, с. 76–77, 84–85]. Кроме того, слова о хорошем образовании Перпетуи (II, 1) полностью подтверждаются и ее *Записками*, и отношением к ней других сомучеников, и даже упоминанием Сатура о том, что Перпетуя свободно владела греческим (XIII, 4), и это не очень согласуется с предполагаемым скромным социальным положением. О высоком происхождении может свидетельствовать даже ее имя. В Северной Африке во II–III вв. известно о нескольких представителях знатного рода Перпетуев, и тогда имя героини *Passio* могло бы быть не прозвищем («Постоянная»), данным ей за стойкость в испытаниях, но принятым в замужестве *сognoмен* супруга [Лебедев 2023, с. 85]⁶.

Ж. Ама выдвигает еще одну версию относительно мужа Перпетуи, которая представляется вполне правдоподобной, – что тот мог оставить жену из-за ее выбора [Amat 1996, р. 31]. Брак *sine manu* предполагал относительно легкую возможность развода супругов. В числе прочих причин развода могло быть и обращение одного из супругов в христианство. Случай развода супругов по инициативе жены, ставшей христианкой и не пожелавшей терпеть распутство мужа, приводит Иустин Мученик в своей апологии (*Iust. II Apol. 2*)⁷. Могло быть и обратное – инициатива разрыва могла исходить от мужа, для которого жена-христианка могла стать источником опасности или, по крайней мере, неприятностей – этот мотив тоже встречается в житиях и апокрифах [Лях 2006, с. 74]. Гипотеза о том, что муж Перпетуи оставил ее с началом ее оглашения и прекратил всякие отношения с ее семьей, могла бы объяснить и его отсутствие среди действующих лиц,

⁶ См. об этом подробнее статью Н.В. Брагинской, которая будет опубликована в № 2 журнала «*Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*» за 2024 г.

⁷ *Иустин*. Вторая Апология / пер. П. Преображенского // Иустин, философ и мученик: Творения. М.: Паломник; Благовест, 1995.

и молчание о нем в ее *Записках*, и то, почему никто из семьи мужа не интересуется сыном Перпетуи. Однако приходится еще раз повторить, что каких-либо конкретных подтверждений этой гипотезы, равно как и всех прочих, в тексте “*Passio*” нет.

Однако, хотя отсутствие в “*Passio*” упоминаний о супруге Перпетуи вызывает вопросы, но в результате окончательной редакции текста, когда к *Запискам* Перпетуи были добавлены *Пролог*, *Эпilog* и описание гибели мучеников, такое отсутствие приобретает символическое значение. Возможно, что христиане Карфагена хорошо знали историю Перпетуи и не нуждались в объяснениях, что произошло с ее мужем и почему он не принимал участия в событиях. Но для составителя окончательного текста важно, что Перпетуя первоначально упомянута как «матрона в замужестве» (II, 1), а на арену она выходит как «матрона Христа» (XVIII, 2), уже не жена знатного человека, а хозяйка дома Христова, предшественница «невест Христовых», предпочетших монашество семейному счастью.

Таким образом, в “*Passio*” (особенно в *Записках* Перпетуи) мы видим вполне реалистичное описание отношений в семье новообращенной христианки. Во-первых, расклад мнений в семье далек от противостояния одиночки-христианина и сплоченных в своем неприятии родных-язычников. Мы видим среди домашних Перпетуи самые разнообразные позиции: от полного единомыслия с ней брата-катехумена до полного неприятия ее выбора отцом. Столь же разнообразно и по-человечески понятно ее отношение к родным: тревога за маленького сына и нежность к нему, жалость к матери и братьям, стремление защитить от тяжелой посмертной участи умершего брата, стойкость перед отцом и отстаивание своего выбора. Ничего похожего на фанатичку, готовую принести в жертву домашних, вставших между ней и небесным блаженством, как порой пытаются представить христианских мучеников даже сегодня, говоря о «жертвоприношении семьи» [Bradley 2003].

Но можно увидеть и другое – как в более поздних версиях того же жития эта сложность утрачивается. В *Записках* Перпетуи прочитываются непростые взаимоотношения между «небесной» и «земной» любовью: христианская любовь усиливает земную, когда Перпетуя прощается с братом-катехуменом, завещая ему стоять в вере и не соблазняться ее мучениями (XX, 10), творчески ее преобразует, позволяя молитвой изменить посмертную участь брата-язычника, и вступает в трагическое противоречие с земной любовью, когда речь идет о конфликте с отцом, которого Перпетуя, безусловно, любит, но которого вынуждена послушаться. В более поздней версии эта сложность исчезает, конфликт упрощается до однозначного выбора в пользу благочестия. Описание отношений

Перпетуи и родных подгоняется под уже складывающуюся традицию, когда домочадцы становятся «просто язычниками», которых обращенный христианин отождествляет со своим греховным прошлым и часто воспринимает как врагов, и реальный выбор пути, причины которого всегда сложны, заменяется заранее предопределенным ответом.

Литература

- Каргальцев 2013 – *Каргальцев А.В.* Мученичество Св. Мариана и Иакова: вступительная статья, перевод, комментарий // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии. 2013. Вып. 2. С. 208–239.
- Лебедев 2023 – *Лебедев П.Н.* Мученица в кругу семьи: «Страсти свв. Перпетуи, Фелицитаты и их сомучеников» и римские семейные ценности // Новый исторический вестник. 2023. № 1 (75). С. 75–95.
- Лях 2006 – *Лях Е.Е.* Религиозный конфликт в семье в эпоху раннего христианства // Ярославский педагогический вестник. 2006. № 3. С. 69–75.
- Семелькина 2021 – *Семелькина П.Д.* Эволюция института брака в римском праве // Молодой ученый. 2021. № 13. С. 191–194.
- Сергеева 2013 – *Сергеева Е.В.* Конфликт идентичностей в «Мученичестве свв. Перпетуи и Фелицитаты» // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2013. № 17 (118). С. 37–53.
- Amat 1996 – *Amat J.* Introduction // Passion de Perpétue et de Félicité suivis des Actes / Introd., texte critique, trad., comment. J. Amat. Paris: Les éditions du Cerf, 1996. P. 19–94.
- Bradley 2003 – *Bradley K.* Sacrificing the family: Christian martyrs and their kin // Ancient Narrative. 2003. Vol. 3. P. 150–181.
- Brooten 2015 – *Brooten B.* Early Christian enslaved families (first to fourth century) // Children and family in Late Antiquity. Life, death and interaction / ed. by C. Laes, K. Mustakallo, V. Vuolanto. Leuven: PEETERS, 2015. P. 111–134.
- Cooper 2011 – *Cooper K.* A Father, a daughter, and a procurator: authority and resistance in the prison memoir of Perpetua of Carthage // Gender and History. 2011. Vol. 23. No. 3. P. 686–703.
- Orban 1989 – *Orban A.R.* The afterlife in the visions of the Passio SS. Perpetuae et Felicitas // Fructus centesimus: Mélanges offerts à G.J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire / ed. by A.A.R. Bastiaensen et al. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. P. 269–277.
- Osiek 2002 – *Osiek C.* Perpetua's husband // Journal of Early Christian Studies. 2002. Vol. 10. No. 2. P. 287–290.

References

- Amat, J. (1996), "Introduction", in *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*. Les éditions du Cerf, Paris, France, pp. 19–94.
- Bradley, K. (2003), "Sacrificing the family: Christian martyrs and their kin", *Ancient Narrative*, vol. 3, pp. 150–181.
- Brooten, B.J. (2015), "Early Christian enslaved families (first to fourth century)", in Laes, C., Mustakallo, K. and Vuolanto, V., *Children and Family in late Antiquity. Life, Death and Interaction*, PEETERS, Leuven, Belgium, pp. 111–134.
- Cooper, K. (2011), "Father, a daughter and a procurator: authority and resistance in the prison memoir of Perpetua of Carthage", *Gender and History*, vol. 23, no. 3, pp. 685–702.
- Kargaltsev, A.V. (2013), "Martyrdom of St. Marian and James: Introductory article, Russian translation and commentary", in *Religiya. Tserkov'. Obshchestvo. Issledovaniya i publikatsii po teologii i religii* [Religion. Church. Society: Research and publications in the field of theology and religious studies], iss. 2, pp. 208–239.
- Lebedev, P.N. (2023), "A martyr in the family circle: The 'Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis' and Roman Family values", *The New Historical Bulletin*, vol. 75, no. 1, pp. 75–95.
- Lyakh, E.E. (2006), "Religious conflict in the family in the era of early Christianity", *Yaroslavl Pedagogical Bulletin*, no. 3, pp. 69–75.
- Orban, A.R. (1989), "The afterlife in the visions of the Passio ss Perpetuae et Felicitas", in *Fructus centesimus: Mélanges offerts à G.J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, pp. 269–277.
- Osiek, C. (2002), "Perpetua's husband", *Journal of Early Christian Studies*, vol. 10, no. 2, pp. 287–290.
- Semel'kina, P.D. (2021), "The evolution of the institution of marriage in Roman law", *Molodoi uchenyi*, vol. 13, pp. 191–194.
- Sergeyeva, E.V. (2013), "The conflict of identities in the martyrdom of Saint Perpetua and Felicitas", *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series*, vol. 118, no. 17, pp. 37–53.

Информация об авторе

Ольга И. Ярошевская, кандидат медицинских наук, доцент, Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия; 105066, Россия, Москва, пер. Токмаков, д. 11; yaro-olga@yandex.ru

Information about the author

Olga I. Yaroshevskaya, Cand. of Sci. (Medicine), associate professor, St. Philaret's Institute, Moscow, Russia; 11, Tokmakov Ln, Moscow, Russia, 105066; yaro-olga@yandex.ru

«Лестница до самого неба и под лестницей змей»: видение Перпетуи

Татьяна А. Михайлова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, robinrobin@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается сон Перпетуи, который она видит в темнице и в котором находит ответ на вопрос, ждет ли впереди мученичество или освобождение. Во сне героиня видит лестницу, восходящую к небесам, а у подножия лестницы поджидает и угрожает сновидице змей. Мы видим героиню на перепутье, в момент выбора, когда для нее есть путь вверх и путь вниз. В статье отмечается традиционность данного образа лестницы как символа вознесения к небесам и духовного преображения.

Змей препятствует восхождению Перпетуи и символически представляет дьявола. Однако образ змея сложен и многозначен. Во сне Перпетуи он появляется как олицетворение телесного, языческого, как образ искушителя и как воплощение страха перед грядущим мученичеством. Однако уникальность данного текста заключается в том, что, как признается большинством исследователей, описанные сны являются не сконструированными литературными сочинениями, а реальными снами героини, отражающими состояние ее психики в период тяжелейшего выбора и духовной трансформации. Отмечается также, что соседство образов лестницы и змея, то есть символических противоположностей, находит аналог в традиционной восточной трансформационной игре «Лила», имеющей многовековую историю и символически представляющей духовный путь «играющего» как совершение выборов, некоторые из которых ведут к вознесению, а некоторые – к падению.

Цель этой работы – обратить внимание на то, как в истории Перпетуи образы лестницы и змея сходятся вместе. Описанное видение, будучи, с одной стороны, личным сном, с другой стороны, вписалось в иную существующую уже традицию, описывающую сложный путь души, испытания и искушения, а также духовный взлет к небесам и высшим силам.

Ключевые слова: Перпетуя и Фелицитата, сновидения, Юнг, змеи и лестницы, христианство

Для цитирования: Михайлова Т.А. «Лестница до самого неба и под лестницей змей»: видение Перпетуи // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 1. С. 109–120. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-109-120

“A ladder that reached to heaven
and a serpent under the stairs”:
Perpetua’s vision

Tatiana A. Mikhaylova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, robinrobin@mail.ru*

Abstract. The article is devoted to the analysis of some of the images that occur in one of the Perpetua’s visions. Her first vision comes in response to her brother’s question: he asks whether the martyrdom really awaits her. Perpetua sees a ladder of great length reaching up to heaven and a serpent of great size lying at the foot of the ladder. Here the heroine finds herself at a moment of choice: she has a way up and a way down. The image of a ladder can be commonly perceived as an ascent to a deity or to a new knowledge, skills, stages of initiation.

A serpent (or dragon) tried to prevent ascension and here it is a symbolic representation of the devil. But the snake’s symbolism is incredibly complex and diverse. The dragon signifies Perpetua’s own instinctive origin, her will to live, and her feminine essence.

The uniqueness of the text lies in the fact that the visions described are not constructed literary works, but real dreams of the heroine reflecting the state of her psyche during a period of extreme choice and spiritual transformation.

A similar combination, i.e., a ladder and a serpent, is found in a completely different context, namely in the structure of the ancient Indian self-knowledge game «Leela». In the game board ladders (or arrows) symbolize “good behavior” that allows people to move to a higher level, and snakes are correspondingly “bad acts” leading to a descent to a lower level of spirituality.

The article argues that in the history of Perpetua the two images converge. In some surprising way the described vision, being on the one hand very personal, on the other hand fits into another existing cultural tradition, describing the difficult path of the soul, trials and temptations awaiting it, as well as a spiritual ascent to heaven and higher level of spirituality.

Keywords: Perpetua, martyrdom, serpent, heavenly ladder, self-knowledge “Leela” game, animal symbolism, Jungian analysis

For citation: Mikhaylova, T.A. (2024), “A ladder that reached to heaven and a serpent under the stairs”: Perpetua’s vision”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 109–120, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-109-120

В данной статье мы обратимся к образам, которые встречаются в одном из видений Перпетуи, героини раннехристианского памятника начала III в. «Страсти Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними

пострадавших» (*Passio Perpetuae et Felicitatis*; далее – «Страсти» или «*Passio*»). Речь идет о первом ее видении. Перпетуя видит сон в ответ на вопрос соузника или другого катехумена, ждет ли их мученичество или минует.

Прочитируем этот эпизод:

Вижу лестницу медную невероятной высоты, достигающую до самого неба и такую узкую, что по ней подниматься можно только по одному, и по сторонам лестницы воткнуты всевозможные железные орудия. Там были мечи, копья, крючья, кривые ножи, дротики, так что, если кто будет подниматься неосторожно, или же взора вверх не устремляя, – тогда железо его растерзает, и клочья плоти на остриях повиснут. И под самой лестницей лежал змей невероятной величины; он готовил западню для восходящих, и наводил на них ужас, чтобы они не поднимались. Но первым поднялся Сатур, кто после, ради нас, сдался добровольно (ведь он был для нас домостроителем), а когда нас привели, его с нами не было. И он достиг верхней ступени и, оборотаясь ко мне, молвил: «Перпетуя, я с тобой; но берегись, как бы тот змей не укусил тебя». И я сказала: «Именем Иисуса Христа, он не причинит мне никакого вреда». И из-под этой самой лестницы, как будто опасаясь меня, [змей] осторожно высунул голову, и я, словно ступая на первую ступень, стала ему на голову – и поднялась (IV, 3–7).

Итак, мы видим в приведенном выше отрывке героиню на перепутье, в момент выбора, на развилке, когда для нее есть путь вверх и путь вниз. Разберем далее оба эти элемента подробнее.

Образ пути, представленный в виде лестницы, в первую очередь вызывает ассоциации с лестницей Иакова, упомянутой в Книге Бытия¹. Однако обратим здесь внимание на то, что сон Иакова

¹ «Иаков же вышел из Вирсавии и пошел в Харран, и пришел на *одно* место, и *остался* там ночевать, потому что зашло солнце. И взял *один* из камней того места, и положил себе изголовьем, и лег на том месте. И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему; и будет потомство твое, как песок земной; и распространишься к морю и к востоку, и к северу и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные; и вот Я с тобою, и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь; и возвращу тебя в сию землю, ибо Я не оставлю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе. Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал! И убоялся и сказал: как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата

носит иной характер, чем сон Перпетуи. Сон Иакова открывает не душу сновидца и не внутренние процессы, происходящие с ним. Здесь важнее само место, оказавшееся точкой соединения миров. Лестница не составляет здесь препятствия, а свободно пропускает ангелов, которые спускаются или поднимаются по ней. И отметим также, что увиденное Иаковом по сути является не сном как таковым, а пророческим видением.

История о лестнице до неба, разумеется, не исчерпывается сном Иакова и имеет древние мифологические корни и символический смысл. Не ставя цели описать весь внушительный корпус сюжетов, отметим самые важные и близкие к нашему тексту контексты.

Так, например, лестница упомянута в видении епископа Садока Персидского, а сюжет самого эпизода близок к сновидению Перпетуи: «В эту ночь я видел во сне лестницу, касавшуюся своим верхом небес; на ней с великой славой стоял святой епископ Симеон, я же стоял на земле; святой Симеон громко сказал мне: “Взойди ко мне, Садок, и не бойся, – я вчера взошел, а ты взойди сегодня”. После такого видения и слов святого я верую, что меня возьмут на мучение за Христа; слова святого Симеона: “я вчера взошел, а ты взойди сегодня”, означают то, что он претерпел страдание в прошлом году, а мне в текущем году предстоит претерпеть мучение и смерть» (Хроника Сеерта, I. 29)².

Сходным образом Батильда, франкская королева, незадолго до смерти получает видение, в котором она видит себя поднимающейся по лестнице, ведущей на небеса, в сопровождении Ангелов³.

Если Перпетуя и герои приведенных выше двух примеров верно интерпретируют свои сны, то этого нельзя однозначно утверждать о норвежском конунге Олафе Харальдссоне:

Он уснул, положив голову на колени своему сподвижнику Финну Арнасону, но тот разбудил его при приближении войска противника. Конунг рассказал, что ему приснилась высокая лестница, по которой он поднялся так высоко, что открылись небеса:

– Я взошел на верхнюю ступеньку, когда ты меня разбудил.

небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником, и возлил елей на верх его» (Быт 28:12–16).

² Цит. по переложению жития на русский язык в собрании конца XVII – начала XVIII в.: Страдание святого священномученика Садока, епископа Персидского, и с ним 128 мучеников // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского: В 12 кн. М.: Ковчег, 2010. Кн. 6. С. 359.

³ Житие святой Батильды, 13.

Финн ответил, что ему этот сон нравится гораздо меньше, чем конунгу, так как может означать, что Олафа ждет смерть (*Ól. helga*, 188). Но Финн не понимает истинного смысла видения конунга: лестница, ведущая на небо, по которой он до конца поднялся, несомненно, признак грядущего вознесения Олафа в качестве святого и вечного короля Норвегии [Гуревич 1972, с. 49].

Особенность образа лестницы заключается в ее ступенях, т. е. в стадильности, которая ясно иллюстрирует символические шаги, получения новых знаний, прохождение этапов посвящения и т. п.

Иоанн Лествичник представлял путь христианина как шествие по лестнице по ступеням добродетелей. Его сочинение «Лествица» представляет собой путь из 30 ступеней, по которым христианин должен восходить на пути к духовному совершенству⁴.

Образ лестницы как символ подъема к божеству не обязательно фигурирует только в сюжетах о смерти. Подниматься (и спускаться потом обратно) может также и шаман для того, чтобы, например, узнать причины той или иной болезни, посоветоваться с духами предков и т. п. Отметим, что в той же функции, кроме лестницы, может использоваться дерево (или дерево с нанесенными на него ступеньками), гора, растение, колесница, радуга, луч, мост и др. М. Элиаде описывает множество подобных образов и обрядов [Элиаде 2015].

Проходить по лестнице может также и посвящаемый в мистерии. Так, например, семиступенчатая лестница была частью посвящения в мистерии Митры: для посвященных лиц существовала церемония прохождения через семь врат, установленных на ведущих вверх ступенях, представляющих семь планет.

Ступенчатая форма могла быть вписана и в архитектуру культовых зданий. Например, ступени составляли структуру зиккуратов. Аналогичным образом лестница широко использовалась в архитектуре буддийских храмов.

И наконец, отметим здесь русскую традицию печь на праздник Вознесения печенья-лесенки, или «лествицы». Форма, размер печенья, начинка и украшения могли быть разными. Сохранялся лишь образ лестницы. Лесенки символизировали духовный рост, стремление к нравственному совершенству. В других областях России лесенка являлась непременным атрибутом, направленным на обеспечение урожая. Печенье съедали в поле и крошили в посев, засыпая землей с приговорами. Сегодня этому обряду

⁴ Например: Отречение мирского жития, Странничество, Послушание, Борьба с чревоугодием, Целомудрие, Борьба со сребролюбием, Искоренение тщеславия, Отсутствие гордыни, Кротость, простота и незлобие и др.

иногда придается новое значение. Лесенка – символ карьерного роста и успеха. Например, в интернет-источниках встречаются такие рассуждения: «Специальный заговор на “лесенку” в праздник Вознесения Господня во все времена использовали люди на государственной службе, чтобы улучшить свое положение и получить более высокую должность. Если сделать все правильно, можете быть уверены – в течение года, до следующего Вознесения, вы получите интересующую вас должность». Таким образом, лесенка становится из образа вознесения души символом карьерной лестницы.

Однако вспомним здесь, что в нашем тексте речь идет не просто о символическом образе мифа или литературного сочинения, а о реальных сновидениях героини в ситуации, предполагающей совершение смертельно опасного выбора в реальности⁵.

Мария Луиза фон Франц, юнгианский аналитик, в специальной работе, посвященной снам Перпетуи, соглашается с мнением исследователей о том, что эти сны реальны, и предлагает смотреть на них как на психическую жизнь женщины, которая оказалась в тяжелейшей ситуации, требующей мужества, решений и трансформаций. Исследовательница пишет: «Тот факт, что по лестнице можно подняться лишь поодиночке, показывает, что достижение высшего сознания является индивидуальным путем, который может быть преодолен лишь в одиночку. Необходимость смотреть вперед и ни в коем случае не оглядываться основана на понимании того, что, когда однажды возможность достижения более высокого состояния сознания возникает в жизни, никто уже не может вернуться к состоянию бессознательности без угрозы подвергнуть душу опасности. Действительно, предприятие чревато той трудностью, что слабому характеру достаточно лишь оглянуться (как в случае жены Лота), чтобы снова оказаться подавленным огромной силой бессознательного» [Франц 2016, с. 246]⁶.

⁵ Мы здесь не можем доказать реальность сновидений героини, но в них обнаруживаются признаки реальных снов, которые выделяют в антропологии сновидений.

⁶ Роберт Джонсон в книге «Она: глубинные аспекты женской психологии» описывает длинный сон своей клиентки, которая, переживая личностные изменения, сталкивается с видениями, напоминающими видения Перпетуи: лестница, другой мир, провожатый из иного мира. Однако героиня этого сна, очевидно, не совсем готова принять изменения, поэтому, поднявшись по лестнице, затем спускается снова. Приведем сон с сокращениями: «Я нахожусь в большом, красивом, старом и почти пустом доме. <...> Я поднимаюсь по широкой лестнице, которая поворачивает направо и ведет меня прямо в “мою” комнату. Но как только я переступаю

Обратим теперь взгляд вниз и посмотрим на альтернативу лестнице. Под нижней ступенькой лежит змей (или дракон)

порог этой комнаты, сразу оказываюсь в другом мире. Это происходит так, как если бы я переместилась в другое пространство и время. Я оказываюсь на великолепном склоне высокой горы. Все вокруг меня белого цвета. Через несколько минут я понимаю, что мне совсем не холодно и вокруг все белое – это не снег, а какое-то странное волшебное вещество. Это вещество излучает свет. Ко мне подходит мужчина и здоровается со мной. Его зовут X, он говорит с сильным славянским акцентом. Он приблизительно такого же роста и возраста, как я, и носит небольшую бородку. Он очень красив, вежлив и соблазнитель и предлагает мне вместе пройтись, посмотреть это прекрасное место. Я очень хочу отправиться с ним, но боюсь, что, согласившись, навсегда исчезну из этого мира. Тогда я потеряю те реальные мир и дом, которые существуют в моем представлении. Я чувствую, что надо вернуться. Обратившись ко мне, X поворачивает меня кругом и показывает обратную дорогу, ведущую назад, к порогу. Я снова оказываюсь в доме.

<...> Попытавшись разобраться, что случилось, я вдруг ловлю на себе взгляд женщины с белыми, длинными до плеч волосами. Она проходит мимо меня и исчезает. Я слышу, что кто-то называет ее Милли и говорит, что она отправилась в другой мир. Я бегу за ней, пытаясь расспросить ее о том, что она узнала, но мне лишь удастся увидеть, как она поворачивает за угол. Я следую за ней вверх по лестнице, а затем вниз, вдоль длинного вестибюля в комнату. Когда я достигаю той комнаты, она уже исчезла в пространстве другого мира.

Я отправляюсь в обратный путь и спускаюсь по лестнице вниз, но только я прохожу свою комнату, снова оказываюсь в белом мире. Там находится X вместе со своим другом и говорит, что они ждут меня. Он очень ласково и долго меня целует и показывает экипаж, который ждет, чтобы меня подвезти. Я сильно смущена. С одной стороны, я хочу пойти с ним, с другой – возникает сомнение, что, сделав это, я никогда не вернусь назад. Я отворачиваюсь от него, чтобы принять решение, и в следующий момент оказываюсь в комнате своего дома.

Я опять спускаюсь вниз. Там все в смятении <...> У меня впечатление, что в доме существует множество дверей, подобных той, которую я обнаружила. Я опасаясь, что раз весь дом занят людьми и их вещами, то все двери и входы будут закрыты. Мне необходимо решить, что делать прежде, чем толпа заслонит от меня дверь. <...> Все происходит так, как будто я пытаюсь запомнить все подробности этого мира, чтобы захватить их с собой в тот, другой мир. В какой-то момент я выскакиваю из комнаты и бегу вверх по лестнице, надеясь снова встретить X. Я перепрыгиваю через порог и чувствую свое движение в белый мир, а секундой позже – просыпаюсь» [Джонсон 2017, с. 102–105].

и препятствует восхождению. Очевидно, что перед нами символическое изображение дьявола, как, вероятнее всего, интерпретирует это и сама Перпетуя.

Однако символика змеи невероятна сложна и разнообразна. Как пишет Барбара Ханна в книге «Архетипический символизм животных»: «С точки зрения психологии Карла Густава Юнга мы можем сказать, что животные, когда мы встречаемся с ними в сновидениях, являются образами инстинктов. Каждое животное представляет отдельный инстинкт или отдельную форму проявления инстинкта. В процессе обсуждения наших животных и, в частности, характерных признаков, связываемых с ними в их мифологии, мы можем видеть, как они многогранны и что их символический смысл обязательно зависит от контекста сновидения и от ситуации, находящейся в сознании сновидца» [Барбара 2016, с. 9].

Ссылаясь на К. Юнга, автор пишет: «Териоморфные символы являются обычными для снов и других проявлений бессознательного. Они отображают психический уровень рассматриваемого материала. Иными словами, материал погружен в бессознательное и удален от сознания человека, подобно психике животного. Образы теплокровных или холоднокровных позвоночных животных всех видов, и даже беспозвоночных, таким образом, указывают на степень бессознательности» [Барбара 2016, с. 9].

Как и в случае лестницы, не претендуя на полнейшее описание всех существующих контекстов, что и не представляется возможным, отметим здесь интересующие нас аспекты образа змеи.

Змей-дракон, очевидно, выступает в нашем тексте в роли искушителя и представляет опасность для Перпетуи. Увидим здесь отсылку к Откровению: «И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим. Хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю. Дракон сей стал перед женою, которой надлежало родить, дабы, когда она родит, пожрать ее младенца» (Откр 12:3–4).

Однако, возвращаясь к идее о том, что сон Перпетуи реален, процитируем снова фон Франц: «С нашей, то есть с психологической, точки зрения, недопустимо рассматривать фигуру Дракона в первом видении Перпетуи упрощенно и только лишь в качестве догматической фигуры дьявола... Безусловная интерпретация образа дракона как дьявола исключает положительные элементы в этой фигуре, в то время как психологический метод рассмотрения открывает бесспорные положительные и очевидные негативные аспекты – дает нам дуальность образа дракона» [Франц 2016, с. 229]. «Как холоднокровное животное с очень невысокой степенью развития головного мозга, змей в основном символизирует

систему рефлексов (спинной мозг) и инстинктивное начало психики, или просто бессознательное» [Франц 2016, с. 248–249].

Как пишет фон Франц, дракон означает собственное инстинктивное начало Перпетуи, ее волю к жизни и женскую сущность, которыми она пренебрегает и которые топчет ногами. Это распространённый жест триумфа и явная отсылка на поправление змея из Книги Бытия (3:15). С христианской точки зрения подобное представление являет собой языческое восприятие мира как материальной реальности. Дракон здесь вбирает в себя страх героини за своего ребенка, страх перед грядущими пытками и болью. Кроме того, дракон выступает здесь как воплощение языческого и искушает ее отпадением от Бога.

В современной психотерапевтической практике архетипический образ дракона используется в работе с такими темами, как жизнь и смерть, травма, экзистенциальные кризисы, трансформации, психосоматика. Дракон-змея является воплощением хтонической силы, соединением стихий, символом времени, образом свободы и познания, путем к тайне или сокровищу, символом рождения и смерти, единством противоположностей.

Так, например, в процессе групповой работы на арт-терапевтической сессии одна из участниц, изображая свое текущее состояние, нарисовала свою собственную фигуру, стоящую на драконе, плоском и как бы лишенном сил⁷. В ходе обсуждения она рассказала, что в связи с определенными жизненными обстоятельствами сейчас она живет вместе с детьми у своей матери, что создает скованность. Кроме того, из-за работы она вынуждена оставлять младшего ребенка («младенца», как она выразилась), из-за чего тоже переживает. Также в данный момент нет большой поддержки от мужа, который переживает утрату своих родителей и пока не может полноценно помогать. Слабый дракон оказался здесь символом недостаточной поддержки, нехватки энергии, невозможности воплотить свое желание быть больше с младенцем⁸.

⁷ Пример дается с разрешения автора работы.

⁸ Приведем еще один пример из практики психотерапевта Джоан Келлог, внедрявшей в свою работу метод лечения и диагностики состояний через рисование мандал. Ее клиентка после ряда терапевтических встреч на одной из завершающих сессий создала изображение, где, кроме квадрата и некоторых элементов пейзажа в нем, находились еще крупные змееподобные фигуры, как бы ползущие по всему рисунку и за его пределами. Терапевтом была предложена следующая интерпретация: «Эта мандала является примером оквадрачивания круга и указывает на то, что изменения осуществимы (квадрат) и связаны с выбором из огромного количества различных возможностей (круг). Они требуют от клиентки большой

Обратим внимание на то, что в описании сна Перпетуи мы видим оба описанных элемента, то есть и лестницу, и змея, но не по отдельности, а вместе, как части цельной структуры, где герой стоит на развилке и может вознестись, а может быть схвачен змеем и проглочен им.

Аналогичное сочетание обнаруживается и в совершенно ином контексте, а именно в структуре древней индийской игры «Лила». «Лила» – игра самопознания. Ее история насчитывает около двух тысячелетий. Игровое поле символизирует жизненный путь игрока и с его добродетелями и грехами. Процесс игры заключается в осознании своих состояний, в передвижении к более высоким уровням сознания.

Существовало несколько разных версий игры: джайнистский вариант, индуистский вариант («Лестница спасения»), суфийский («Шахматы мудрых»). Сейчас в музеях сохранилось около 50 оригинальных досок для игры. Игровое поле различалось в разных традициях и могло насчитывать 72, 84, 101, 124, 132, 342 клетки.

Сама игра носила не развлекательный характер, а была предназначена для символического проживания ценностей джайнизма, для которого характерно бережное отношение ко всему живому, важность совершенствования души, достижения всеведения, всеислия, преодоления телесной оболочки и достижения вечного блаженства. Игра символизировала путь духовного роста человеческой души, переходы на новые уровни, что основывалось на хорошем поведении и в благих делах. Путь вверх представлялся в виде лестниц или стрелок, а дурные дела отображаются на доске в виде змей, тянущих человека вниз.

Кстати, очень сходным образом представляется падение души в ад на иконах, демонстрирующих Страшный суд. Даже если внизу грешника поджидает чудовище, чтобы пожрать, его длинный язык имеет часто вид змеи или нескольких змей со своими отдельными головами.

Процесс игры в «Лилу» мог занимать длительное время вплоть до нескольких дней. В эту игру играли во время ежегодного поста, когда верующие собирались в храме и проводили там ночи. В игре могли быть задействованы наряду со взрослыми также и дети.

В XX в. игра была перенесена в Америку и в Европу. Техника упростилась, хотя изначально в игре еще оставался нравственный смысл. Тем не менее игра стала преимущественно детской. Смысл

смелости <...>. Я полагаю, что черные змеи сомнений были добавлены в последний момент. Когда клиентка пытается предпринять активные действия во имя изменений, эти змеи пытаются ее ужалить» [Бонни, Келлог 2016, с. 83].

игры – в обучении видеть причины и последствия, а также научить устойчивости к взлетам и падениям в жизни⁹.

Возвращаясь к нашему контексту, скажем, что сведений о распространении этой игры в Африке в начале нашей эры нет и, соответственно, нет возможности утверждать, что Перпетуя могла быть знакома с этим образом. Однако есть свидетельство Клавдия Элиана для архаического Лесбоса: «Питтак Митиленский украсил храмы лестницами, которые не были предназначены для обычной цели, являясь только посвящением богам. Этими лестницами Питтак намекал на взлеты и падения людского счастья – удачливые как бы поднимаются, злосчастные спускаются вниз»¹⁰.

Итак, завершая, скажем, что в данной статье у нас не было цели доказать, что лестница символизирует духовный подъем на небеса, возвышение над телесным, трансформацию, так как это представляется довольно очевидным фактом. И то же самое можно сказать и о том, что змей-дракон выступает как нечто противоположное для этого подъема.

Цель нашей статьи в ином: обратить внимание на то, как в истории Перпетуи оба эти образа сходятся вместе. Неким удивительным образом описанное сновидение, будучи, с одной стороны, очень личным сном, явившимся героине в период испытаний, с другой стороны, вписалось в иную существующую уже традицию, представляющую сложный путь души, испытания и искушения, которые ее подстерегают, а также духовный взлет к небесам и высшим силам.

Литература

- Барбара 2016 – *Барбара Х.* Символизм животных / пер. с англ. Т. Едакина. М.: Клуб Касталия, 2016. 352 с.
- Гуревич 1972 – *Гуревич А.Я.* История и сага. М.: Наука, 1972. 197 с.
- Джонсон 2017 – *Джонсон Р.* Она: Глубинные аспекты женской психологии / пер. с англ. В.К. Мершавка. М.: Когито-центр, 2017. 112 с.
- Бонни, Келлог 2016 – *Бонни Х., Келлог Дж.* Мандала как индикатор изменений в ходе психотерапии // *Диагностика в арт-терапии: Метод «Мандала»* / под ред. А.И. Копытина. М.: Психотерапия, 2016. С. 77–101.

⁹ Есть теория, согласно которой увидеть продолжение этой игры можно в игре в классики, распространенной не только сейчас, но зафиксированной еще в Древнем Риме. В игре сохраняются такие элементы, как путь героя, нелегкие переходы в новое состояние и финальный прыжок за пределы поля через препятствие, обычно «огонь» или «болото».

¹⁰ *Ael. Var. Hist.* II, 29; пер. С.В. Поляковой.

- Элиаде 2015 – *Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза / пер. с фр. А.А. Васильевой, Н.Л. Сухачева; отв. ред. Е.С. Новик. М.: Ладомир, 2015. 552 с
- Франц 2016 – *Франц М.-Л. фон.* Страсти Перпетуи: Психологическая интерпретация видений святой // Эдингер Э., Франц М.-Л., фон. Психологический анализ раннего христианства и гностицизма / пер. Л. Колтуновой, М. Королевой. М.: Клуб Касталия, 2016. С. 225–299.

References

- Barbara, H. (2016), *Simvolizm zhivotnykh* [The archetypal symbolism of animals], Klub Kastaliya, Moscow, Russia.
- Johnson, R. (2017), *Ona: Glubinnye aspekty zhenskoi psikhologii* [She. Understanding feminine psychology], Kogito-centr, Moscow, Russia.
- Eliade, M. (2015), *Shamanizm i arkhaischeskie tekhniki ekstaza* [Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase], Ladomir, Moscow, Russia.
- Gurevich, A.Ya. (1972), *Istoriya i saga* [History and saga], Nauka, Moscow, USSR.
- Bonny, H., Kellogg, J. (2016), “Mandala as an indicator of changes in psychotherapy”, in Kopytin, A.I. (ed.), *Diagnostika v art-terapii: Metod “Mandala”* [Diagnostics in art therapy: method “Mandala”], Psihoterapiya, Moscow, Russia.
- Franz, M.-L., von (2016), “The Passion of Perpetua: a psychological interpretation of her visions”, in Edinger, E.F., Franz, M.-L., von, *Psikhologicheskii analiz rannego khristianstva i gnostitsizma* [Psychological analysis of Early Christianity and Gnosticism], Klub Kastaliya, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Татьяна А. Михайлова, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; robinrobin@mail.ru

Information about the author

Tatiana A. Mikhaylova, Cand. of Sci. (Phylology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; robinrobin@mail.ru

Вода в загробном мире: чем кончается третье видение Перпетуи?

Мария С. Касьян

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, mkass@mail.ru*

Аннотация. Раннехристианский памятник «Страсти Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» (*Passio Perpetuae et Felicitatis*, начало III в.) имеет сложный состав. Одна из частей содержит уникальный текст – «Записки» Перпетуи, написанные ею в заключении перед казнью. В тюремных записях содержится рассказ о четырех снах или видениях героини. В статье рассматриваются второе и третье видения Перпетуи (VII, 1 – VIII, 4), где она видит своего брата Динократа, умершего еще мальчиком после тяжелой болезни. Эти два сна показывают сначала печальную картину его загробного пребывания, но после горячих молитв сестры вид мальчика преображается, и Перпетуя уверяется в его спасении. В настоящей статье этот сюжет рассматривается с точки зрения влияния христианской молитвы на посмертную участь и выделяется особая роль воды в облегчении этой участи. Автор затрагивает также вопрос об устойчивости языческих представлений о загробном мире в новом христианском контексте. В завершение предлагается несколько иная трактовка заключительных слов третьего видения, чем традиционно принято их понимать комментаторами, переводчиками и издателями текста.

Ключевые слова: мученичество, молитва, посмертная участь, вода жизни

Для цитирования: Касьян М.С. Вода в загробном мире: чем кончается третье видение Перпетуи? // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2024. № 1. С. 121–136. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-121-136

Water in the Underworld: How does the Perpetua's third vision end?

Maria S. Kasyan

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, mkass@mail.ru*

Abstract. The early Christian work the “Passion of Perpetua and Felicity” (*Passio Perpetuae et Felicitatis*, early 3rd century) has a complex composition. One part contains unique writings, Perpetua’s “Notes,” written by her in confinement before her execution. In particular, a record of dreams or Visions. The article discusses Perpetua’s second and third Visions (7, 1 – 8, 4), where she sees her brother Dinocrates, who died as a boy after a serious illness. These two dreams show at first a sad picture of his afterlife, but after her sister’s fervent prayers, the boy’s appearance is transformed and Perpetua is assured of his salvation. The article examines this plot from the point of view of the influence of Christian prayer on posthumous fate and emphasizes the special role of water in alleviating this fate. The author also addresses the question of the sustainability of pagan ideas about the afterlife in the new context is also. Finally, a slightly different interpretation of the final words of the Perpetua’s third vision is proposed than it is traditionally understood by commentators, translators, and publishers of the “Passion”.

Keywords: martyrdom, prayer, posthumous fate, water of life

For citation: Kasyan, M.S., (2024), “Water in the Underworld: How does the Perpetua’s third vision end?”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 121–136, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-121-136

Иначе, что делают крестящиеся для мертвых?

Если мертвые совсем не воскресают,
то для чего и крестятся для мертвых?

Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν;
εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;
(1 Кор 15:29)

Sunt aliquid manes¹
(Prop. IV, 7. 1)

Введение

Раннехристианский памятник «Страсти Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» (*Passio Perpetuae et Felicitatis*, начало III в.²) имеет сложный состав. Одна из частей содержит

¹ «Маны не выдумка» (пер. Л. Остроумова).

² Далее – “Passio”.

уникальные записи, «*Записки*» Перпетуи, написанные ею в заключении перед казнью. В частности, запись ее снов или видений, их четыре. Второе и третье видения (Pass. Petr. VII–VIII) связаны одним сюжетом (строго говоря, это одно Видение, разделенное на два последовательных сна в разные дни); эти два сна расположены между видением небесного Старца в райском саду (IV) и последней битвы с Египтянином (X); и в том, и в другом случае Перпетуя понимает как неизбежность мученичества, так и свою победу («И поняла, что мне предстоит биться не со зверьми, а против дьявола; но знала, что победа будет за мною»; X, 14). Однако второе и третье видения не имеют прямого отношения к судьбе узников, а связаны с чем-то личным, с неожиданным воспоминанием о покойном маленьком брате, о Динократе во время общей молитвы (VII, 1–2).

Этот сон возникает в ту же ночь – снится ей давно умерший маленький брат, Динократ, в странном месте (табл. 1). Существенно, что это видение появляется сразу после того, как происходит полный разрыв Перпетуи с ее семьей и ее ребенком, о котором она так тосковала и заботилась раньше. Воспоминание о давно умершем брате – последняя связь Перпетуи не только с земными привязанностями; но именно помощь Динократу словно может дать ей возможность исполнить свой духовный долг перед семьей – не могла переубедить отца, но имеет силу изменить посмертную участь брата³.

Таблица 1

Фрагменты латинского текста гл. VII “Passio”
и их перевод на русский язык

<i>Глава и стих “Passio”</i>	<i>Латинский текст</i>	<i>Русский перевод</i>
VII, 4	video Dinocratem exeuntem de loco tenebroso, ubi et complures erant, aestuantem valde et sitientem, sordido vultu et colore pallido; et vulnus in facie eius , quod cum moreretur habuit.	вижу я , – выходит из сумрачного места, где множество людей, Динократ, сильно страдающий от жары и жажды, в грязной одежде, бледный, и язва на лице его , какая была у него, когда умирал.

³ Более поздние «Акты Перпетуи и Фелицитаты» (версии А и В) полностью игнорируют эти два видения, хотя передают первое сновидение Перпетуи о лестнице, драконе и Пастыре в раю.

Окончание табл. 1

VII, 6	Et inter me et illum grande erat diastema , ita ut uterque ad invicem accedere non possemus .	И разделяло нас такое огромное расстояние , что оба мы не могли приблизиться друг к другу.
VII, 7–8	Erat deinde in illo loco, ubi Dinocrates erat, piscina plena aqua , altiorem marginem habens quam erat statura pueri; et extendebat se Dinocrates quasi bibiturus.	А еще в том месте, где был Динократ, была полная воды купальня , край которой был высок для ребенка; и Динократ тянулся, словно хочет напиться.
VII, 8	Ego dolebam, quod et piscina illa aquam habebat, et tamen propter altitudinem marginis bibiturus non esset	Я страдала, ведь вода в купальне была, но из-за высокого края он не сможет напиться.

Изменение посмертной участи и молитва за умершего

Страдания Перпетуи⁴ за брата и пророческая сила дают ей возможность просить об изменении его участи post mortem: «И я сразу поняла, что я достойна и должна просить за него» (Et cognovi me statim dignam esse et pro eo petere debere; VII, 2); «И я творила за него молитву денно и ночью, стеною и плача, чтобы мне было даровано» (Et feci pro illo orationem die et nocte gemens et lacrimans, ut mihi donaretur; VII, 10).

Молитва христианина может изменить посмертную участь; есть такой пример в еще более раннем тексте (Акты Павла и Феклы) – Фальконилла, умершая дочь базилисы Трифены, просит мать во сне, чтобы молитвами Феклы она могла перейти «в место достойных» (εἰς τῶν δικαίων τόπον), и когда это так и происходит, мать восклицает: «Теперь я верю, что мертвые воскресают»⁵.

⁴ Переживания Перпетуи об участи Динократа (ego dolebam – VII, 8) и сами его страдания (fratrem laborare – VII, 9) выражены глаголами, не связанными с основным понятием нашего текста – *passiones* (страсти).

⁵ Как отмечает С. Дэвис, «Трифена ...празднует как тот факт, что Фекла все еще жива, так и осознание того, что вечная жизнь гарантирована Фальконилле благодаря проявлению Феклой своей силы как исповедницы» [Davis 2008, p. 29].

Что для этого нужно, кроме молитвы праведницы? Нужна вода. Но не та вода, что течет в мире теней (вода Стикса, грязное болото, или вода забвения – Лета; ср.: Verg. Aen. 6, 439, 705). Нужна «вода спасения, вода живая», вода пророков и апостола Иоанна (ἕδωρ ζωῆν/aqua viva, Ис 12:3; Иер 2:13; Ин 4:10).

Второе видение Перпетуи (VII, 4–6)

Если видения рая (в первом видении Перпетуи и *Видении Сатуры*) отражают прежде всего библейскую, точнее, новозаветную образность, то пространство и печальное состояние умершего мальчика, Динократа, что видит Перпетуя во сне, имеют все топосные признаки античных представлений о загробном мире – темное место, много людей, грязный, бледный облик мальчика, жара и жажда (умершие страдают от жары)⁶. Отметим, кстати, здесь параллельный образ тьмы и жары из *Записок* Перпетуи – похожим образом она описывает свои ощущения в тюрьме (III, 5–6): «никогда не доводилось мне бывать в *таком мрачном месте (tales tenebras)*». Такое схождение реальности и сна, хотя первое имеет непосредственное отношение к самой Перпетуе, а второе – к другому человеку, зеркально отражает нынешние страдания узников и их надежду на будущую награду.

Еще также Перпетую огорчает, что ее и Динократа разделяет «огромное расстояние» (*grande diastema*)⁷. Комментаторы считают наиболее вероятным источником этого образа евангельскую притчу о богаче и Лазаре (Лк 16:26), но Перпетуя здесь использует не евангельское слово χάσμα – «пропасть, бездна», которую, действительно, не перейти, а подчеркивает дальность. В этом Видении Перпетуи существенно, что *diastema* указывает на пространственный разрыв между ней и братом и на невозможность сблизиться с ним в этот именно момент.

⁶ Как замечает Орбан [Orban 1989, pp. 270–271], «Страсти Перпетуи и Фелицитаты» – наиболее важный источник сведений о народном, не богословском представлении о посмертии у ранних христиан, прежде всего в Северной Африке.

⁷ Слово неклассического языка, усвоено поздними латинскими авторами (III–IV вв.); слово настолько необычное, что в большинстве рукописей оно искажено. Отметим, что идея «огромного пространства» появляется в других снах “Passio” и передается иначе – *spatium*, указывая на необозримое пространство рая (Перпетуя: IV, 8 – *spatium immensum horti*; Сатур: XI, 5 – *actum est nobis spatium grande, quod tale fuit quasi viridiarium*), и в нашем месте некоторые рукописи (рук. S и E) заменили не очень ясное *diastema* на *spatium*.

Перпетуя видит в этом Видении Динократа также со следами страшной и отвратительной болезни – «и язва на лице его, какая была у него, когда умирал» (VII, 4). Явление умерших во снах (и не только) со следами увечий, полученных в момент их смерти, не так уж редки в античных литературных текстах: мы встречаем такие примеры у Гомера (*Hom. Od.* 11, 40–42⁸); Проперцию приходит во сне Кинфия в платье, опаленном погребальным костром (*Prop.* IV, 7); Тибулл просит поддержки у мертвой сестры своей возлюбленной, но только чтобы маны не посылали образ этой девочки в окровавленном виде, какой она была, когда упала с окна (*Tib.* II, 6, 37–40).

Облик умершего Динократа с раной на лице, «с которой он умер», действительно можно считать не просто параллелью, но и реминисценцией, возможно, бессознательным воспоминанием Перпетуи об образах подземного мира у Вергилия – тень Деифоба является Энею в изувеченном виде⁹. И если можно усомниться, что Перпетуя читала элегии Тибулла или Проперция, то Вергилий входил, бесспорно, в круг ее «прекрасного образования» (см. *liberaliter instituta* – II, 1).

Вода, жажда и «бассейн»

Ранее в *Записках* Перпетуи уже была упомянута вода: после того как катехумены приняли крещение, она отмечает, что «у воды» (*ab aqua*) просила лишь телесной стойкости (III, 5); примечательно, поскольку язык у Перпетуи близок к разговорному, что смысл этого выражения был понятен для катехуменов и христиан, но греческий перевод «у» или «от» воды дополняет «у крещальной воды» (*ἀπὸ τοῦ ὕδατος τοῦ βαπτίσματος*). Во втором видении вода тоже есть в мрачном месте пребывания Динократа (см. табл. 1).

В данном контексте слово “*piscina*”, обозначающее здесь что-то вроде «бассейна» (в латинском языке еще может означать и садок для рыб, и купальню), который полон недоступной пока Динократу воды, воспринимается как купель и лексически вызывает ассоциации с именованием Христа, с акронимом IXΘΥΣ. Тертуллиан

⁸ «К яме слетелися души людей, распрощавшихся с жизнью...// Множество павших в жестоких сраженьях мужей, в нанесенных // Острыми копьями ранах, в пробитых кровавых доспехах» (пер. В.В. Вересаева).

⁹ «Весь изувечен, лицо истерзано пыткой жестокой, // Обе руки в крови, и оба отрезаны уха, // Раны на месте ноздрей безобразно зияют. Несчастный // Страшные эти следы прикрывал рукою дрожащей» (*Verg. Aen.* 6, 494–497; пер. С.А. Ошерева; под ред. Ф.А. Петровского).

в начале трактата “De baptismo” обыгрывает эту связь, называя христиан «рыбками» (pisciculi): «Животворно таинство нашей воды, ибо, смыв ею грехи вчерашней слепоты, мы освобождаемся для жизни вечной! <...> Мы же, рыбки, вслед за “рыбой” (ἰχθύς) нашей Иисусом Христом, рождаемся в воде, сохраняем жизнь не иначе, как оставаясь в воде» (*Tert. De bapt. 1*; пер. Ю. Панасенко)¹⁰. В дальнейшем “piscina” иногда будет обозначать крещальную купель, баптистерий¹¹.

В воображении Перпетуи соединяются античные, литературные и библейские образы. Нельзя при этом не учитывать, что жажда в обители мертвых имеет настолько древний, глубинный характер, что нет необходимости искать конкретные аллюзии и литературные влияния (напр., сравнение Динократа с Тантамом [Perkins 1995, pp. 108–109]).

Дёльгер сравнивает сюжет с Динократом и некоторые латинские эпитафии с просьбой от лица покойников изменить места их пребывания, «освободить от мерзкого Тартара» [Dölger 1930, pp. 2–3]. Еще более древний характер имеют орфические таблички и папирусы III–I вв. до н. э., так наз. «паспорта мертвых» (молитва к Персефоне); они содержат «инструкции», как попасть после смерти в лучшее место, «в места ведущих безгрешную жизнь» (ἔδραç εἰς εὐαγεόντων), и испить «студеной воды» (ψυχρὸν ὕδωρ) из источника Мнемосины; в погребениях обнаруживались и сосуды с надписью «Пей и радуйся» и египетские папирусы подобного содержания с обращением к Осирису [Лурье 1966, с. 23–28]¹².

Таким образом, молитвы Перпетуи за брата встраиваются в очень древний общекультурный контекст представлений о возможности изменить посмертную участь, и важнейшее условие этого пути – получить воду жизни и утолить жажду. Вода как источник жизни в христианском представлении становится источником жизни вечной. И в своем сне Перпетуя испытывает самую сильную боль за брата (ego dolebam) именно потому, что

¹⁰ *Tert. De bapt. 1.1–4*: De Sacramento aquae nostrae qua ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur <...> sed nos pisciculi secundum ἰχθῦν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. itaque illa monstrosissima, cui nec integre quidem docendi ius erat, optime norat necare pisciculos de aqua auferens.

¹¹ Например, Vita Varl. et Iosaph (passim). См. также словари поздней латыни s. v. (Souter, Niermeier).

¹² В этих табличках даются инструкции умершему, из какого источника следует пить (из Мнемосины – памяти, а Лету обходить стороной) и как попасть в место блаженных.

он стоит около воды, но не может пить (quod et piscina illa aquam habebat, et tamen propter altitudinem marginis bibiturus non esset). Завершается второе видение словами: «И я проснулась и поняла, что мучится брат мой» (Et experta sum, et cognovi fratrem meum laborare, VII, 9).

*Третье видение Перпетуи;
изменение участи (VIII, 1–4)*

Таблица 2

Фрагменты латинского текста гл. VIII “Passio”
и их перевод на русский язык

<i>Глава и стих “Passio”</i>	<i>Латинский текст</i>	<i>Русский перевод</i>
VIII, 1	video locum illum quem retro videram, et Dinocraten mundo corpore, bene vestitum, refrigerantem; et ubi erat vulnus, video cicatricem	вижу я то самое место, какое видела раньше, и Динократа чистого телом, в нарядной одежде, блаженствующего; там, где была язва, вижу рубец
VIII, 2	et piscinam illam, quam retro videram, summisso margine usque ad umbilicum pueri; et aquam de ea trahebat sine cessatione	и вижу ту самую купальню, что и раньше; край ее опу- тился мальчику до пупка; не отрываясь он пил оттуда воду
VIII, 3	Et super margine fiala aurea plena aqua. Et accessit Dinocrates et de ea bibere coepit; quae fiala non deficiebat	И на краю – полный воды золотой фиал. И Динократ подошел и стал пить из него; а вода в фиале не иссякала

После нескольких дней горячих молитв за брата («и я творила за него молитву денно и ночью, стеною и плача», VII, 10) видит Перпетуя то же пространство, а купель опустилась «до пупа» мальчика. Он там один, и вид его совсем иной, опрятный и чистый, от раны на лице остался только след, и Динократ выглядит «свежим, отдохнувшим» – “refrigerans” (табл. 2). Слова “refrigerare”

и “refrigerium”, не раз встречающиеся в *Записках* Перпетуи (III, 4. 7; IX, 1; XIII, 5; XVI, 3–4), можно связать не только с образом прохлады или животворящей воды. Во всех этих случаях Перпетуя находится в своей общине, среди своих. “Refrigerium” – это не просто «освежение, отдых, физическая бодрость», но и, как справедливо отмечено Э. Гонсалесом, «тесно связано с идеей единения, общности и реальной, и метафорической»¹³, и таким образом, христианское представление о “refrigerium” как об «утешении, успокоении, отдыхе» имеет более общую символику и не отличается от античных представлений [Gonzalez 2014, pp. 149–153]. Так и желание напиться и появление воды для утоления жажды в мире мертвых дарует освобождение от мук после смерти – так и Динократ появляется в последнем видении “refrigerans”¹⁴.

Динократ после молитв своей сестры утоляет жажду не только из купальни, но и из золотого фиала с неиссякающей (*sine cessatione*) водой. В видениях Перпетуи нет терминологических или богословских определений, это пространство сновидения, картины, идущие из глубин души, однако приобщение Динократа к «общине», вода купели и золотая чаша, из которой он пьет, позволяют увидеть в третьем видении образы и крещения, и причастия. В любом случае Перпетуя уверяется в спасении брата от посмертных мучений.

Завершается третье видение Перпетуи следующими словами (пунктуация ниже дана по изданию “Passio” Т. Хеффернана [Heffernan 2012, p. 111]): “Et satiatus, accessit de aqua ludere more infantium gaudens. Et experta sum” (VIII, 4). Это можно было бы перевести так: «И он подошел с водой играть, как дитя, радуясь. И я проснулась».

Однако это место не совсем ясное, что и отражено в рукописных вариантах (табл. 3).

¹³ «В “Страстях Перпетуи” понятие *refrigerium* тесно связано с понятием общины, и *refrigerium* на самом деле в первую очередь обеспечивается через общину... Центральное место в понятии *refrigerium* занимает акт пребывания в этом трансцендентном сообществе, заключенном как метафорически, так и в реальности в совместной трапезе. В этом смысле оно органично вписывается в римскую культуру, понимание общины и ритуалов, связанных с мертвыми» [Gonzalez 2014, pp. 149–153].

¹⁴ Обсуждению преобразования умершего мальчика в Видении Перпетуи посвящен ряд работ: [Bremmer 2000; Bremmer 2002a, pp. 105–112; Gonzalez 2013]. Это место давало основание некоторым исследователям увидеть здесь самый ранний намек на образ Чистилища. Возражение и аргументацию см.: [Bremmer 2002b, pp. 64–69].

Варианты латинского текста VIII, 4 “Passio”
в различных рукописях

<i>Рукописи и их краткие обозначения по К. ван Беку и Т. Хеффернану¹⁵</i>	<i>Латинский текст VIII, 4</i>
Рукопись из монастыря в Монте-Кассино (codex Casinensis 204 MM; у ван Бека – 1; у Хеффернана – М)	Et saciatus accessit de aqua ludere more infantium gaudens. Et experta sum.
Рукопись из Амброзианской библиотеки (codex Ambrosianus C. 210; у ван Бека – 2; у Хеффернана – А)	Et saciatus accessit de aqua ludere more infantum gaudens. Et experta sum.
Рукопись из Санкт-Галленского монастыря (codex Sangallensis 577; у ван Бека – 3а; у Хеффернана – G)	Et satiatus accessit ludere de aqua more infantum gaudens. Et experta sum.
Рукопись из Айнзидельнского аббатства (codex Einsidlensis 250; у ван Бека – 3b; у Хеффернана – E)	Et saciatus accessit ludere de aqua more infantum gaudens. Et experta sum.
Рукопись из Национальной библиотеки Франции (codex Bibliothecae publicae Parisiensis 17626; у ван Бека – 4; у Хеффернана – P)	Et accessit deludere satiatus de ea aqua more infantum gaudens. Et experta sum.
Рукопись из Вустерского собора в собрании сэра Роберта Коттона (codex Musei Britannici Cotton. Nero E. I; у ван Бека – 5а; у Хеффернана – N) и рукопись из Солсберийского собора (codex Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis = Salisbury Cathedral MS 221; у ван Бека – 5b; у Хеффернана – S)	Et accessit ludere satiatus de aqua more infantum gaudens. Et experta sum.
Рукопись из Кентерберийского собора в собрании сэра Роберта Коттона (codex Musei Britannici Cotton. Otho D. VIII; у ван Бека – 5с; у Хеффернана – O)	Et accessit ludere satiatus de aqua more infantum. Gaudens experta sum.

¹⁵ См.: [Van Beek 1936, pp. 17–29; Heffernan 2012, p. 369].

В синтаксической структуре этой фразы трудности составляют несколько моментов, вызывающие недоумение переводчиков:

1) куда подошел Динократ, чтобы «играть с водой», если он находится около купели?

2) инфинитив “ludere”, который нужно как-то объяснить;

3) как понимать и с чем связать “de aqua”;

4) к чему отнести причастную форму “gaudens”.

На сложность выражений в VIII, 4 обратил внимание еще Рейхманн [Reichmann 1943, p. 118], он и предложил, достаточно осторожно, в “accedere” увидеть значение, близкое к «начать» (coepi), опираясь также и на однозначный греческий перевод этого места – «начал играть» (ἤρξατο παίζειν). Однако переписчик греческого текста, скорее всего, ошибочно повторил формулу, стоящую выше, – VIII, 3, ἤρξατο ἐξ αὐτῆς πίνειν = лат. de ea bibere coepit, – что, в свою очередь, и породило предположение Рейхманна увидеть в глаголе “accedere” в связке с инфинитивом начинательный смысл. За наблюдением Рейхманна следуют все последующие переводы и комментарии, правда, Ама замечает, что такое понимание «не необходимо» (ce sens n'est pas indispensable) [Amat 1996, p. 219], а Хеффернан признает в целом последнюю фразу «сомнительной» (the line is ambiguous) [Heffernan 2012, p. 236].

Первое недоумение разрешают предположением Рейхманна – “accedere” = coepi + inf. ludere («начал играть»), и тогда “de aqua” получает инструментальное значение, т. е. мальчик играет «водой». Хотя смысл этого действия Динократа также остается не очень ясным, если учитывать символическое значение купели.

Переводчики “Passio” в VIII, 4 по-разному стараются передать смысл этого места более понятным образом (табл. 4).

Таблица 4

Варианты перевода текста VIII, 4 “Passio”
в различных изданиях [Musurillo 1972; Bastiaensen 1987;
Amat 1996; Heffernan 2012; Пантелеев 2017]

<i>Переводчик и год издания “Passio”</i>	<i>Перевод VIII, 4</i>	<i>Перевод на русский</i>
Г. Музурилло (1972)	And when he had drunk enough of the water, he began to play as children do.	И когда он достаточно напился от воды, то начал играть как ребенок.
А.А.Р. Бастиансен (1987)	...prese a giocare e a divertirsi con l'acqua...	...начал играть и веселиться с водой...

Окончание табл. 4

Ж. Ама (1996)	...il s'approcha ...de jouer avec l'eau...	...он приблизился поиграть с водой...
Т. Хеффернан (2012)	...he began to play in the water...	...он принялся играть с водой [в воде? – М. С.]
А.Д. Пантелеев (2017)	...начал играть с водой, ...радуясь.	

Невнятный синтаксис последних фраз видения о Динократе мы предлагаем интерпретировать несколько иначе, чем принято в основных изданиях.

Во-первых, отметим, что “accedere” со значением «начинать» не фиксируют основные латинские словари, включая словари поздней средневековой лексики; как и крайне редко употребление его с инфинитивом¹⁶.

Во-вторых, в *Записках* Перпетуи формы гл. “accedere” встречаются шесть раз, и в пяти случаях этот глагол определенно означает «подойти». Мы полагаем, что и здесь, в VIII, 4, он также имеет свое обычное значение. Логично считать, что подошел Динократ к самой сновидице, и предположить пропуск слов «ко мне». Стилю *Записок* Перпетуи в целом свойственны эллипсисы, лексические повторы, назывные предложения. Ее *Записки* обращены к тем, кто находится внутри тех же обстоятельств и понимает смысл действий, так, ее слова в III, 5, что она «просила у воды (ab aqua)... стойкости тела», не требуют пояснения, что речь идет о крещальной воде (хотя в греческом это уже уточняется).

Для понимания всей картины нужно все-таки учитывать, что это происходит во сне, и увидеть ее глазами самой сновидицы. Если в начале Динократ не мог подойти к Перпетуе, то потом, избавленный ее молитвами от мук, напившись, он, как мы предполагаем, от воды приближается, подходит к ней. Громадного пространства, отделяющего Перпетую от Динократа, больше нет. Однако та граница, которая разделяет умершего и живого, обнаруживает себя в том, что при приближении умершего человек, который видит сон, немедленно просыпается.

В-третьих, все сюжеты в тексте “Passio”, где встречается слово “accedere”, это особо важные смысловые моменты. В четвертом

¹⁶ Находится, собственно, один случай у карфагенского автора, в *Метаморфозах* Апулея (II в.; *Met.* 4, 3). Луций-осел в поисках спасения **подходит**, направляется, «чтобы сорвать/=съесть розы» (cunctanter accedo desegere), но ему помешали; однако речь здесь шла о ядовитых розах, так называемых «лавровых розах», и если бы Луций «начал» их есть, то уже отравился бы.

своим Видении Перпетуя «сходится» с египтянином для битвы (X, 10 *et accessimus ad invicem et coepimus mittere pugnos*), а потом «подходит» к ланисте, чтобы взять победную ветвь (X, 12 *Et accessi ad lanistam*).

В XX, 6 (рассказ очевидца о событиях на арене) Перпетуя уже на арене «подходит» к Фелицитате, чтобы дать ей руку (*accessit et manum ei tradidit et suscitavit illam*). И наконец, во сне о Диократе “*accessit*” в значении «подошел», употреблено еще дважды. Первый раз он не может «подойти» к Перпетуе, они разделены пространством (VII, 6 *ut uterque ad invicem accedere non possemus*), потом он «подходит» к уже доступной ему воде и в следующей строке, как мы полагаем, – к Перпетуе. «Подойти» в “*Passio*” означает соединиться (на бой или на жизнь вечную), это – единение, апокалиптическое или реальное.

Но и самые последние слова этой главы “*gaudens et experta sum*” не до конца проясняют субъекта этой радости. Следуя порядку слов в большинстве рукописей, “*gaudens*” относят к предыдущему действию Диократа, и радуется он¹⁷. Сравним, однако, это место с другим видением в нашем тексте – с *Видением Сатуры* о пребывании их с Перпетуей в Раю (XI–XIII), оно завершается словами «И тут, радостный, я проснулся» (*Tunc gaudens expertus sum*). Есть соблазн слова Перпетуи о ее пробуждении (*et experta sum*) начать на одно слово раньше, т. е. перенести “*gaudens*” – «радуясь» в следующее предложение: “*gaudens (et) experta sum*”. В таком случае чувство радости относится не к Диократу, а к состоянию Перпетуи при пробуждении. Обратим внимание на такое именно чтение рукописи из Кентерберийского собора в собрании сэра Роберта Коттона (BL Cotton Otho D.VIII; 5c по ван Беку), – в ней отсутствует союз “*et*” и “*gaudens*” отнесено к последующему “*expertus sum*”. Все ее сны приносят некое понимание будущего, но есть и принесенное из сна в явь чувство: при пробуждении от первого сна сохраняется вкус сладкого творога (IV, 10), при третьем, возможно, состояние радости за спасенного брата (добавим, что в завершении сна Сатур ощущает благоухание Рая). При таком незначительном изменении текста пробуждение Перпетуи и Сатура заканчиваются одинаково. Так, в зависящем от нашего “*Passio*” «Мученичестве Луция и Монтана» присутствуют два «просыпания»: Монтан просыпается «внутри сна», видит Лукиана, которому он рассказывает, что он увидел в первой части сна («темный след на своей сияющей плоти»), после чего просыпается окончательно. В этом «промежутке» он наполовину находится тоже во сне и продолжает переживать его события (*Pass. Mont.*

¹⁷ Греческий также относит радость к играющему ребенку.

et Luc. 11, 4–5¹⁸). Это место до некоторой степени является параллелью и к тому, что Перпетуя ощущает вкус небесного причастия, и к той радости, которую и Перпетуя, и Сатур приносят с собой из сна.

Можно тогда увидеть формульность в завершении апокалиптических снов мучеников и складывание топики пророческого видения, от которого пробуждаются, неся с собой чувства, обстоятельства или предметы из сновидения (Перпетуя – вкус причастия и радость за брата, Сатур – благоухание Рая).

Таким образом, в заключительной фразе третьего Видения инфинитив “*ludere*” можно трактовать, скорее, или в финальном смысле как грецизм (подошел, чтобы играть)¹⁹, или даже предполагать здесь эллипсис глагола “*coerit*” перед “*ludere*” (подошел и начал играть); а подходит (*accessit*) он «от воды» к Перпетуе, которая радуется и просыпается. В таком случае вся фраза обретает завершающий смысл: «И напившись, он от воды подошел [ко мне] поиграть, как дитя. И в радости я проснулась» (*Et satiatus accessit de aqua ludere more infantium. Et gaudens experta sum*).

Литература

- Лурье 1966 – *Лурье С.Я.* Древнегреческие паспорта для входа в рай // Вопросы античной литературы и классической филологии. М.: Наука, 1966. С. 23–31.
- Пантелеев 2017 – *Пантелеев А.Д.* Страсти Перпетуи и Фелицитаты // Ранние мученичества: Переводы, комментарии, исследования / под ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: Гуманитарная академия, 2017. С. 209–248.
- Amat 1996 – *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes* / Intro., texte critique, trad., comment. J. Amat. Пю: Les éditions du Cerf, 1996. 318 p.
- Bastiaensen 1987 – *Atti e passioni dei martiri: Testo critico e commento* / A cura di A.A.R. Bastiaensen et al. Milano: Mondadori, 1987. 615 p.
- Bremmer 2000 – *Bremmer J.N.* The Passion of Perpetua and the development of Early Christian afterlife // *Nederlands theologisch tijdschrift*. 2000. Vol. 54. P. 97–111.

¹⁸ *Pass. Mont. et Luc. 11, 3–5: 3. peruenimus autem in locum candidum, et facta sunt uestimenta nostra Candida et caro nostra commutata uestimentis nostris candidis. 4. Ita autem perlucida fuit et respiciens in pectus meum uideo quasdam sordes, et experrectus sum in uisione. 5. Et occurrit mihi Lucianus, et retuli illi uisionem, et aio illi: Scis quia sordes illae illud est quod non statim concordauimus cum Iuliano? Et in hoc experrectus sum.*

¹⁹ В VII, 7, например, Дж. Клаксон отмечает использование Перпетуей футурального причастия без глагола-связки (*quasi bibiturus*), что несет оттенок греческого синтаксиса [Clackson 2015, с. 97–98].

- Bremmer 2002a – *Bremmer J.N.* Perpetua and her diary: authenticity, family and visions // *Märtyrer und Märtyrerakten* / Hrsg. von W. Ameling. Stuttgart: Steiner, 2002. P. 77–120.
- Bremmer 2002b – *Bremmer J.N.* The rise and fall of the afterlife. L.; N.Y.: Routledge, 2002. 238 p.
- Clackson 2015 – *Clackson J.* Originality and pastiche in the Passion of Perpetua // *Rationes Rerum*. 2015. Vol. 5. P. 79–99.
- Davis 2008 – *Davis St.J.* The cult of Saint Thecla: a tradition of women's Piety in Late Antiquity. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2008. 288 p.
- Dölger 1930 – *Dölger F.J.* Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae // *Antike und Christentum*. 1930. Bd. 2. S. 1–40.
- Gonzalez 2013 – *Gonzalez E.* Perpetua's ascent: popular Christianity and the afterlife in North Africa // *Journal of Asia Adventist Seminary*. 2013. Vol. 15. No. 1. P. 63–86.
- Gonzalez 2014 – *Gonzalez E.* The fate of the dead in early 3rd century North African Christianity. The 'Passion of Perpetua and Felicitas' and Tertullian. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 253 p.
- Heffernan 2012 – *Heffernan T.J.* The Passion of Perpetua and Felicity. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012. 592 p.
- Musurillo 1972 – *Musurillo H.* The Acts of the Christian Martyrs. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1972. 379 p.
- Orban 1989 – *Orban A.R.* The afterlife in the visions of the Passio SS. Perpetuae et Felicitas // *Fructus centesimus: Mélanges offerts à G.J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* / ed. A.A.R. Bastiaensen et al. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. P. 269–277.
- Perkins 1995 – *Perkins J.* The suffering Self: pain and narrative representation in the Early Christian Era. L.: Routledge, 1995. 254 p.
- Reichmann 1943 – *Reichmann V.* Römische Literatur in griechischer Uebersetzung. Leipzig: Dieterich, 1943. 152 S.
- Van Beek 1936 – *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Vol. 1 / Ed. C.I.M.I. van Beek. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1936. 159 p.

References

- Amat, J. (1996), *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Les éditions du Cerf, Paris, France.
- Bastiaensen, A.A.R. (1987), *Atti e passioni dei martiri: Testo critico e commento*, Mondadori, Milano, Italy.
- Bremmer, J.N. (2000), "The Passion of Perpetua and the development of Early Christian afterlife", *Nederlands theologisch tijdschrift*, vol. 54, pp. 97–111.
- Bremmer, J.N. (2002), "Perpetua and her diary: authenticity, family and visions", in Ameling, W., ed., *Märtyrer und Märtyrerakten*, Steiner, Stuttgart, Germany, pp. 77–120.
- Bremmer, J.N. (2002), *The rise and fall of the afterlife*, Routledge, London, UK, New York, USA.

- Clackson, J. (2015), "Originality and pastiche in the Passion of Perpetua", *Rationes Rerum*, vol. 5, pp. 79–99.
- Davis, St.J. (2008), *The cult of Saint Thecla: a tradition of women's Piety in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, UK, New York, USA.
- Dölger, F.J. (1930), "Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae", *Antike und Christentum*, Bd. 2. S. 1–40.
- Gonzalez, E. (2013), "Perpetua's ascent: popular Christianity and the afterlife in North Africa", *Journal of Asia Adventist Seminary*, vol. 15, no. 1, pp. 63–86.
- Gonzalez, E. (2014), *The fate of the dead in early 3rd century North African Christianity. The 'Passion of Perpetua and Felicitas' and Tertullian*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Heffernan, T.J. (2012), *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford University Press, Oxford, UK, New York, USA.
- Lurye, S.Ya. (1966), "Ancient Greek passports to enter Paradise", in *Voprosy antichnoi literatury i klassicheskoi filologii* [Questions of Ancient literature and classical philology], Nauka, Moscow, USSR, pp. 23–31.
- Musurillo, H. (1972), *The Acts of the Christian Martyrs*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, UK.
- Orban, A.R. (1989), "The afterlife in the visions of the Passio SS. Perpetuae et Felicitas", in Bastiaensen, A.A.R. et al (ed.), *Fructus centesimus: Mélanges offerts à G.J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, pp. 269–277.
- Panteleev, A.D. (2017), "The Passion of Perpetua and Felicity", in Panteleev, A.D., ed., *Ranniye muchenichestva: Perevody, kommentarii, issledovaniya* [Early martyrdom. Translations, commentaries, research], Humanitarian academy, Saint Petersburg, Russia, pp. 209–248.
- Perkins, J. (1995), *The suffering Self: pain and narrative representation in the Early Christian Era*, Routledge, London, UK.
- Reichmann, V. (1943), *Römische Literatur in griechischer Uebersetzung*, Dieterich, Leipzig, Germany.
- Van Beek, C.I.M.I. (1936), *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, vol. 1, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen, Netherlands.

Информация об авторе

Мария С. Касьян, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; mkass@mail.ru

Information about the author

Maria S. Kasyan, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; mkass@mail.ru

Псалом 88 (89) в четвертом видении Перпетуи

Владимир В. Степанов

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, stepanovvladimir@gmail.com*

Аннотация. В статье исследуется четвертое видение Перпетуи из раннехристианского памятника «Страсти Перпетуи и Фелицитаты» (“*Passio Perpetuae et Felicitatis*”), посвященное ее сражению с Египтянином. Мы выявляем литургические аллюзии в отрывке, где помощники помазывают Перпетую елеем, устанавливая связь с псалмами, особенно с псалмом 88 (89). Мы особенно выделяем термин *ἀντιλήμτωρ*, который подчеркивает роль Бога как помощника в псалмах, и его появление в видении. Помазание елеем в видении Перпетуи сравнивается с новозаветными контекстами, где оно служит целям экзорцизма и исцеления. В статье рассматривается литургическое значение помазания елеем, которое служит защитой от поражения и способствует изгнанию дьявола. Высказывается предположение, что термин *ἀντιλήμτωρ* мог появиться в видении Перпетуи из литургической практики или Псалтыри. Анализируя связи с Псалмом 88 (89), мы обнаруживаем параллели в победной песне Перпетуи, образе Ланисты, держащего жезл, и победе над Египтянином, который отсылает к Рааву в псалме. Превращение Перпетуи в мужчину связано с образом Давида в 88 (89) псалме, что подчеркивает ее роль как царявноначальника. Образ Египтянина связан с образами Голиафа и Фараона из пророчества Иезекииля. В статье делается вывод, что эти пересечения между видением и Псалмом 88 (89), такие как использование специфических терминов, помазание и победная тематика, скорее всего, не случайны и могут свидетельствовать о неосознанном влиянии. Предполагается, что греческая версия видения содержит более узнаваемые литургические аллюзии, чем латинская. В выводах содержатся ключевые моменты подробного анализа связей между видением Перпетуи и 88 (89) Псалмом, подчеркивается значимость этих пересечений для понимания богословского и литургического контекста видения.

Ключевые слова: Перпетуя, Давид, помазание, 88 (89) Псалом, превращение, видение

Для цитирования: Степанов В.В. Псалом 88 (89) в четвертом видении Перпетуи // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2024. № 1. С. 137–153. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-137-153

The fourth vision of Perpetua and Psalm 88 (89)

Vladimir V. Stepanov

*Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Moscow, Russia, stepanovvladimir@gmail.com*

Abstract. The paper explores the fourth vision of Perpetua from the early Christian work “*Passio Perpetuae et Felicitatis*”, focusing on her battle with an Egyptian. We identify liturgical allusions in the passage where Perpetua is anointed with oil by her helpers, drawing connections to Psalms, especially Psalm 88 (89). The term “ἀντιλήπτωρ” is highlighted, linking it to God’s role as a helper in Psalms and its appearance in the vision. The anointing with oil in Perpetua’s vision is compared to New Testament references, where it serves purposes of exorcism and healing. The paper delves into the liturgical significance of oil, connecting it to the defense against defeat and the exorcism of evil. The paper suggests that the term “ἀντιλήπτωρ” may have entered Perpetua’s vision through liturgical practices or the Psalter. Connections to Psalm 88 (89) are analyzed, with parallels found in Perpetua’s victory song, the image of a Lanista, and the defeat of an Egyptian reminiscent of Rahab in the Psalm. The transformation of Perpetua into a man is linked to the image of David in Psalm 88 (89), highlighting her role as a king-military commander. The image of the Egyptian is related to the images of Goliath and Pharaoh from Ezekiel’s prophecy. The paper concludes that these intersections between the vision and Psalm 88, such as the use of specific terms, anointing, and victorious themes, are not likely accidental and may indicate an unconscious influence. The Greek version of the vision is suggested to contain more recognizable liturgical allusions than the Latin version. The findings encapsulate the key points of a detailed analysis of the connections between Perpetua’s vision and Psalm 88 (89), highlighting the significance of these intersections in understanding the theological and liturgical context of the vision.

Keywords: Perpetua, David, anointing, psalm 88 (89), transformation, vision

For citation: Stepanov, V.V. (2024), “The fourth vision of Perpetua and Psalm 88 (89)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 137–153, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-1-137-153

В состав раннехристианского памятника «Страсти Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» (*Passio Perpetuae et Felicitatis*; начало III в.; далее – «Страсти» или “*Passio*”) входит описание ряда видений, четыре из которых описывает в своих тюремных записях главная героиня произведения – Перпетуя. В данной статье я исследую четвертое видение Перпетуи, фокусируясь на

сцене ее схватки с Египтянином (X, 1 – X, 13). Особое внимание уделяется эпизоду, в котором помощники (ἀντιλήμτορες) Перпетуи натирают ее маслом (X, 6). В этом контексте я обнаруживаю несколько литургических аллюзий, которые представляют ключ к пониманию загадочного превращения Перпетуи в мужчину. Мой подход к интерпретации данного превращения базируется на анализе литургических элементов, встречающихся в описанном событии.

Во-первых, в названной сцене выделяется мотив поддержки и помощников. В самом деле, чтобы назвать помощников, потребовалось три латинских термина (adiutores, fautores, favisores) и четыре греческих (ὑπουργούντων, ὑπρέται καὶ σπουδασταὶ, οἱ ἀντιλήμτορες). Помощники Египтянина названы “adiutores” (в греческом тексте на этом месте стоит причастие ὑπουργούντων). Помощники Перпетуи тоже названы “adiutores”, а также “fautores mei” (по-гречески они же ὑπρέται καὶ σπουδασταὶ ἐμοὶ соответственно) и “favisores mei” (по-гречески οἱ ἀντιλήμτορες μου).

Я полагаю, что эти лексемы появляются в этом видении под влиянием текста Псалма 88 (89) и его использования в литургической практике ранней Церкви. Термин ἀντιλήμτορ используется в текстах Септуагинты или смежных с ними текстах (например, Первая книга Еноха и Псалмы Соломона¹) 21 раз, из которых 16 – в псалмах². В Псалме 88(89) (табл. 1) упоминается помазание Давида священным елеем, причем Бог именуется его «помощником, заступником» (ἀντιλήμτορ).

Таблица 1

Греческий текст и русский перевод
фрагментов псалма 88 (89)

<i>Греческий текст</i>	<i>Перевод</i>
Пс. 88:21 εἶρον Δαυὶδ τὸν δοῦλόν μου ἐν ἐλαίῳ ἁγίῳ μου ἔχρισα αὐτόν.	Пс. 88:21 «Я нашел Давида, раба Моего, и помазал его священным елеем».

¹ Когда иудео-эллинистический автор I в. до н. э. пишет «Псалмы Соломона», то он для встраивания в стиль библейских псалмов тоже использует слово ἀντιλήμτορ (Псалмы Соломона 16:4).

² 2 Сам. 22:3; Иф. 9:11; Пс. 3:4; Пс. 17:3; Пс. 41:10; Пс. 45:8; Пс. 45:12; Пс. 53:6; Пс. 58:10; Пс. 58:17; Пс. 58:18; Пс. 61:3; Пс. 61:7; Пс. 88:27; Пс. 90:2; Пс. 108:12 (здесь, возможно, о человеке); Пс. 118:114; Пс. 143:2; Сирах. 13:22; 1 Енох 103:9; Псалмы Соломона 16:4.

Окончание табл. 1

<i>Греческий текст</i>	<i>Перевод</i>
Пс. 88:27 αὐτὸς ἐπικαλέσεται με πατήρ μου εἰ σὺ θεὸς μου καὶ ἀντιλήμπτωρ τῆς σωτηρίας μου.	Пс. 88:27 «Он будет звать Меня: Ты отец мой, Бог мой и твердыня ³ спасения моего».

В описании сцены, где помощники помогают Перпетуге раздеться перед схваткой, в греческом тексте “Passio” библейские аллюзии более заметны, чем в латинском (табл. 2). В этой сцене, как и в псалме, присутствуют помощники, которые натирают Перпетую маслом.

Таблица 2

Латинский и греческий тексты X, 7 «Страстей»
и перевод

<i>Латинский текст и перевод</i>	<i>Греческий текст и перевод</i>
X.7. Et expoliata sum, et facta sum masculus, et coeperunt me fautores mei oleo defricare, quomodo solent in agone; et illum contra Aegyptium video in afa volutantem. И сняли с меня одежду, и я сделалась мужчиной. И начали мои сподвижники натирать меня маслом, как обычно это делается для агона. И вижу перед собою того Египтянина, катающегося в пыли.	X.7. Καὶ ἐξεδύθην, καὶ ἐγενήθην ἄρρην · καὶ ἤρξαντο οἱ ἀντιλήμπτωρες μου ἐλαίῳ με ἀλείφειν, ὡς ἔθος ἐστὶν ἐν ἀγῶνι · καὶ ἀντικρὺς βλέπω τὸν Αἰγύπτιον ἐκεῖνον ἐν τῷ κονιορτῷ κυλιόμενον. И я была раздета, и оказалась мужчиной, и начали мои сподручники, как это принято на состязании, натирать меня маслом. И вижу перед собою того Египтянина, катающегося в пыли.

В Новом Завете дважды идет речь о елеосвящении, которое имеет две функции: изгнание бесов и исцеление. Так, у Марка елеосвящение совершает сам Иисус, и это действие ведет к изгнанию бесов, то есть является актом экзорцизма (табл. 3).

³ Синодальный перевод дает *твердыня* с оригинального еврейского *скала* רֶשֶׁת.

Таблица 3

Греческий, латинский и русский тексты Евангелия от Марка 6:13

<i>Греческий текст</i>	<i>Латинский текст</i>	<i>Русский текст</i>
Μκ 6:13 καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἡλείφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον	Μκ 6:13 et daemonia multa eiciebant et unguebant oleo multos aegrotos et sanaban	Μκ 6:13 изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли.

В древности термин «елей радования» мог трактоваться как символ помазания Святым Духом и знак экзорцизма в отношении приближающегося к Крещению [Ткаченко 2008, с. 292]. В жесте, который использовала Перпетуя, соединив руки таким образом, чтобы сцепить их пальцами (*iunxi manus, ut digitos in digitos mitterem*; Pass. Perp. X, 11), можно усмотреть элементы экзорцизма⁴. Например, в документе, регулирующем обряд экзорцизма “*De Exorcismis et supplicationibus quibusdam*” («Экзорцизм и некоторые молитвы», 1998), в разделе “*Impositio manuum*” (Возложение рук) содержатся следующие указания: «Тогда экзорцист кладет руки на голову бесноватого верного и произносит» (*Tum exorcista manus super caput fidelis vexati imponit ac dicit*; 53). Также в обряде присутствует жест сплетения рук: «Он соединяет руки и, вместе с находящимися рядом, завершает возгласом» (*Iungit manus et una cum adstantibus concludit acclamatione*; 57).

В Послании Иакова елеосвящение служит исцелению. В видении Перпетую (табл. 4⁵) натирают маслом перед смертельно опасным поединком с Египтянином (*oleum defricare*). Эта под-

⁴ В «Апостольских постановлениях» возложение рук на головы оглашаемых, ожидающих крещения и крещаемых, не упоминается переплетения пальцев (19–21), вопрос об этой детали заслуживает специального исследования. Но при приготовлении к крещению возложение руки на голову сопровождается заклинание всяких чуждых, чтобы изгнать их навсегда, т. е. является частью экзорцизма.

⁵ Поскольку в сознании Перпетуи, вероятнее всего, был греческий, а не латинский текст Послания Иакова, латинские цитаты в этой и других таблицах приводятся без учета разночтений, которые могли быть в текстах, доступных христианам начала III в. (см., например: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Bd. 26/1 / Hrsg. von W. Thiele. Freiburg: Herder, 1956–1969. S. 60–61*).

готовка к борьбе относится только внешне к спортивному обиходу. Состязание Перпетуи с Египтянином имеет вид панкратиона, но символически это – «духовная брань», как понимает это, и сама Перпетуя («И поняла, что мне предстоит биться не со зверьми, а против дьявола»; X, 14). Таким образом, помазание маслом имеет псевдопрагматический смысл – сделать тело скользким, тогда как богословско-литургический смысл, восходящий к Новому Завету, иной: защита от поражения и изгнание дьявола (Египтянина).

Таблица 4

Греческий, латинский
и русский тексты 5:14 Послания Иакова

Греческий текст	Латинский текст	Русский текст
Иак 5:14 ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου.	Иак 5:14 infirmatur quis in vobis inducat presbyteros ecclesiae et orent super eum unguentes eum oleo in nomine Domini.	Иак 5:14 Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне.

Как уже было написано выше, термин ἀντιλήμπτωρ – это септуагинтизм, особенно часто встречающийся в псалмах. У языческих авторов он практически не используется. Помимо Септуагинты и поздних христианских авторов, он встречается только несколько раз в папирусах из эллинистического Египта, в которых речь идет о римском чиновнике⁶ или о царской паре (фараоне и его жене)⁷. Также этот термин фигурирует в раннеримских прошениях к наместнику, будь то главному префекту или главе какого-то маленького города⁸. Один из папирусов содержит псалом, известный по Септуагинте⁹.

⁶ См., например: Aegyptische Urkunden aus den Koeniglichen Museen zu Berlin (=BGU, Berliner griechischer Urkunden). Bd. 4. Berlin: F.W. Weidemann, 1912. No. 1138, 19.

⁷ Urkunden der Ptolemäerzeit. Bd. 1: Papyri aus Unterägypten. Berlin; Leipzig: W. de Gruyter, 1927. No. 14, 18.

⁸ BGU IV. No. 1139, 17; 1182; 1200, 25.

⁹ Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten, Bd. 1. Strassburg: K.J. Trübner, 1915. No. 1579. (В папирусе переписан 91(90) Псалом.)

В Новом Завете этого слова нет, но есть глагол ἀντιλαμβάνομαι (помогать, поддерживать), от которого оно образовано. Возможно, ἀντιλήπτωρ – это местный египетский диалектизм. В Вулгате ему соответствует латинское “susceptor”. В древних доиеронимовских переводах Священного Писания на латинский, известных как *Vetus Latina*, ἀντιλήπτωρ иногда переводят как “adiutor” (например, в мосарабской и амвросианской псалтырях; а также в комментариях на псалмы Арнобия Младшего, написанных, предположительно, раньше 428 г. н. э. в Африке, и Мученичестве святых пресвитера Маммария и вместе с ним пострадавших в Нумидии, около 304 г.)¹⁰.

В Септуагинте и в смежных текстах определение ἀντιλήπτωρ прилагается, как правило, к Богу¹¹, причем 16 раз – в псалмах. Помимо псалмов, оно встречается также во Второй книге Самуила, Книге Юдифи и апокрифических Книге Еноха и Псалмах Соломона, а также у раннехристианских авторов (например, у Климентя Римского в Первом Послании к коринфянам: «Мы просим, Господь, чтобы Ты стал нам помощником и помощью» (Ἀξιούμην σε, δέσποτα, βοηθὸν γενέσθαι καὶ ἀντιλήπτορα ἡμῶν; 1 Клим 59:4).

Трижды ἀντιλήπτωρ как эпитет Христа используется в литургии «Апостольских постановлений»: γενοῦ ἀντιλήπτωρ τοῦ λαοῦ σου τούτου (Lit. ap. Const. App. 8.11.5); ἀντιλήπτωρ (Ibid. 8.13.10); βοηθός καὶ ἀντιλήπτωρ (Ibid. 8.12.45)¹².

Возможно, это слово греческого Священного Писания, вошедшее затем в лексикон христианских писателей, пришло к Перпетуе из псалмов, которые пелись во время литургии, или из самой литургии. Сказать точно сложно, потому что в саму литургию оно попало, несомненно, из Псалтири. Однако редким словом, за которым можно видеть отсылку к псалму или даже литургической практике, является не латинский “adiutor”, но ἀντιλήπτωρ, а это слово находится в переводе, а не оригинале видения Перпетуи, в то время как оригиналом я, как и большинство исследователей, считаю латинский текст¹³. Богослужение было греческим всюду, в том числе в Карфагене, полностью или в большой мере, поэтому эти термины воспринимались Перпетуей в их оригинальной форме, без перевода, учитывая ее отличное знание греческого языка. Не забудем, что в тексте самого “Passio” есть указание, что Перпетуя отлично знала греческий («И Перпетуя заговорила с ними по-гречески»; XIII, 4).

¹⁰ По базе данных “Vetus Latina Database” издательства “Brepols” (*Vetus Latina Database* – Online. URL: <https://www.brepols.net/series/vld-o>).

¹¹ В 108-м псалме речь, возможно, идет о человеке, а не о Боге.

¹² См.: *Les Constitutions apostoliques / intr., trad. et notes par M. Metzger* (= *Sources chrétiennes*. Т. 320, 329, 336). Р.: Éditions du Cerf, 1992.

¹³ См. подробнее: [Брагинская 2022, с. 52; Лебедев 2022, с. 37–38].

Приведенные выше цитаты из Псалма 88 (89) представляют особый интерес при сравнении с текстом “Passio”, поскольку в них соединяется именование Бога ἀντίλημτωρ и помазание Давида елеем (правда, вместо ἀλείφω «используется χρίω»).

Бог, выступая как «помощник» (ἀντίλημτωρ), натирает маслом Давида. А у нас «помощники» (favisores, в греч. – ἀντίλημτωρες) натирают маслом Перпетую. И потом эти же помощники запели победную песнь (fautores mei psallere, X, 12). Мне кажется возможным, что Перпетуя слышит во сне, что они запели Псалом 88 (89), потому что в этом псалме тоже есть тема помощи (она выражена разными словами) и тема помазания. Также обращает на себя внимание тот факт, что в данном псалме дважды встречаются однокоренные слова ἀντίλημψις (19-й стих) и συναντίλημψεται (22-й стих), которые передают разные (не однокоренные) еврейские слова¹⁴. Мотив Божьей помощи подкрепляется также словом βοήθεια, встречающимся в 20-м и 44-м стихах 88 (89) Псалма. 39-й и 52-й стихи – включают слово «помазанный» (χριστός). В Септуагинте еврейский глагол πῶψη в значении ритуального помазания (на царство, священство) может передаваться и как ἀλείφω (Чис. 3:3, Исх. 40:15), и как χρίω (4 книга Царств, Псалтирь, Числа. и др.). В латинском тексте он передан как defricare (у этого слова нет литургических коннотаций). Только в Амвросианской рукописи стоит perungere, которым обычно переводят в Вульгате ἀλείφω и χρίω.

На наш взгляд, не случайно в видении помощники поют псалом (X, 12). Перпетуя не говорит, какой это псалом, но греческий переводчик понял “psallere” как ликующую песнь (ἐγαυρίων). Конечно, Перпетуя слышит пение во сне, и невозможно ожидать, что она укажет, какой именно псалом поют ангелы. Однако детали из этого псалма присутствуют в видении. Именно победная песнь поется в Псалме 88 (89) вплоть до 39-го стиха, а пение псалма сторонники Перпетуи начинают после ее победы.

Можно также отметить еще одну бросающуюся в глаза деталь “Passio”: муж огромного роста (по мнению многих комментаторов, это Христос [Amat 1996, p. 226; Heffernan 2012, p. 264–265]) в видении Перпетуи держит жезл (virga, ῥάβδος X, 8.). В Псалме 88 (89) Бог угрожает беззаконникам тоже жезлом (табл. 5). Причем образ Бога, держащего жезл как олицетворение его силы, встречается в псалмах довольно редко: кроме Псалма 88 (89), еще только в пяти других (Пс 22:4; Пс 44:7; Пс 73:2; Пс 109:2; Пс 124:3).

¹⁴ Таким образом, только в Септуагинте ἀντίλημτωρ, ἀντίλημψις и συναντίλημψεται являются однокоренными, а в еврейском масоретском тексте нет.

Таблица 5

Греческий, латинский
и русский фрагменты тексты 88 (89) Псалма

<i>Греческий текст</i>	<i>Латинский текст</i>	<i>Русский текст</i>
Пс 88:33 ἐπισκέψομαι ἐν ῥάβδῳ τὰς ἀνομίας αὐτῶν καὶ ἐν μάστιγι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν	Пс 88:33 visitabo in virga scelera eorum et in flagis iniquitatem eorum	Пс 88:33 посетую жезлом беззаконие их, и ударами – неправду их

Помимо этого, в Псалме 88 (89) Бог беседует с Давидом в видении (ἐν ὄρασει, 88:20; табл. 6). Перпетуя называет по-гречески и однокоренным словом только четвертое из своих видений (video in hogomate, βλέπω ὄραμα; X, 1), именно то, где она борется с Египтянином.

При этом Бог говорит о себе от имени Давида: «Ты помощник спасения моего» (ἀντιλήμπτωρ τῆς σωτηρίας μου, 88:27)¹⁵. Для Перпетуи Господь также выступает помощником, награждая ее поцелуем после победы над Египтянином: «И Он поцеловал меня и сказал: “Дочь моя, мир с тобою”» (X, 13).

Таблица 6

Греческий, латинский
и русский фрагменты текста Псалма 88 (89)

<i>Греческий текст</i>	<i>Латинский текст</i>	<i>Русский текст</i>
Пс. 88:20 τότε ἐλάλησας ἐν ὄρασει τοῖς ὁσίοις σου καὶ εἶπας ἐθέμην βοήθειαν ἐπὶ δυνατόν ὑψῶσα ἐκλεκτὸν ἐκ τοῦ λαοῦ μου.	Пс. 88:20 tunc locutus es in visione sanctis tuis et dixisti posui adiutorium in potentem exaltavi electum de plebe mea.	Пс. 88:20 Некогда говорил Ты в видении святому Твоему, и сказал: «Я оказал помощь мужественному, вознес избранного из народа ¹⁶ .

¹⁵ По наблюдению А.С. Десницкого, в «Псалтири» Бог довольно редко говорит в перволичной форме от лица персонажа (т. е. sermocinatio – говорение от имени персонажа), и это одно из немногих таких мест (*Десницкий А.С. Псалтирь. Псалом 88 // Youtube-канал «Библия и толкования – Экзегет.ру»*. URL: <https://youtu.be/1XztJ-Q075o>, 2:42 [дата обращения 24.11.2023]).

¹⁶ Вероятнее всего, псалмопевец имеет в виду исход евреев из Египта, где Бог даровал избранному народу победу над египтянами.

В масоретском тексте Псалма 88 (89) Бог побеждает Раав, морское чудовище, мифического морского змея (табл. 7). Септуагинта переводит это как гордый/надменный *ὑπερήφανον* (Пс 88:11), однако некоторую связь между морским змеем, Раав и Египтом можно проследить и в Септуагинте (Ис 30:7, 51:9; Пс 86:4), т. е. Раав – это одновременно морское чудовище, и Египет, и образное воплощение гордости/надменности.

Таблица 7

Греческий, еврейский
и русский фрагменты текста Псалма 88(89)

<i>Греческий текст</i>	<i>Еврейский текст</i>	<i>Русский текст</i>
Пс 88:11 <i>σὺ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον καὶ ἐν τῷ βραχίονι τῆς δυνάμεώς σου διεσκόρπισας τοὺς ἐχθρούς σου</i>	Пс 89:11 אַתָּה דָּכַאתָ כְּחַלְלֵי רַהַב בְּזַרְעֵי עֲוֹנוֹתַי אֲוִיבִידָהּ	Пс 88:11 Ты низложил Раава, как пораженного; крепкою мышцею Твоею рассеял врагов Твоих.

Теми же характеристиками – чудовищности и гордости, а также связью с Преисподней – Египтом христианская традиция наделяет Сатану, т. е. Египтянина из видения Перпетуи. В «Мученичестве» человек огромного роста (как уже говорилось, многими за этой фигурой усматривается Христос) воодушевляет Перпетую на битву с ужасным Египтянином, которого она одолевает с Божьей помощью. Египтянин из видения Перпетуи (X, 7. Αἰγύπτιον ἐκεῖνον ἐν τῷ κονιορτῷ κυλιόμενον/ et illum contra Aegyptium video in afa volutantem) извивается в пыли как змея. Одно из значений глагола *kūliō* «клубиться, ползти (о змеях)» (например, Феокрит. 24.18) напоминает о Раав из Псалма 88 (89). Образ Египтянина отсылает нас также к змею из первого видения Перпетуи. Она попирает голову Египтянина так же, как раньше попирала голову змея (IV, 7 и X, 10: *calcavi illi caput / ego autem illi calcibus faciem caedebam*).

Эти пересечения с Псалмом 88 (89) позволяют предположить, что образы псалма сказались в образах видения Перпетуи как его *disiecta membra*. Возможно, что даже превращение Перпетуи в мужчину тоже отсылает к образу Давида из Псалма 88 (89), и в этом видении Перпетуя превращается не вообще в мужчину, а именно в Давида. В итоге на брань с Египтянином она идет именно как царь-полководец.

Дальнейшая роль Псалма 88 (89) в раннехристианскую эпоху чрезвычайно велика. Он служил обоснованием для апостольского преемства. «Я помазал Давида», – говорится в псалме. Помазание Давида и его детей как бы превосходит апостольское преемство. Можно с некоторой уверенностью сказать, что именно этот псалом входит в число наиболее известных, его часто цитируют раннехристианские авторы¹⁷.

Далее хотелось бы дополнить сравнение поединка Перпетуи, превратившейся во сне в мужчину, с дьяволом в облике Египтянина, еще несколькими библейскими образами, подкрепляющими предположение о влиянии ветхозаветных текстов на видение Перпетуи. Несмотря на большое внимание к этой сцене из видения Перпетуи в обширной литературе в области психоанализа и гендерных исследований¹⁸, я предлагаю альтернативную интерпретацию превращения Перпетуи в мужчину в ее четвертом видении, в которой ведущую роль играет вопрос о насыщенности ее сознания библейскими образами.

В центре внимания в четвертом видении находится поединок человека с силой, превосходящей его, – с гигантом или божественным существом. Можно увидеть параллели между данным поединком и поединком Давида с Голиафом, самым известным сражением в Библии. Во всей Септуагинте глагол *μωνομαχέω* употребляется два раза, причем оба контекста связаны с Давидом и Голиафом (Первая книга Царств и неканонический 151 псалом, оригинал которого в другой редакции найден в Кумране [Sanders 1963, pp. 73–86, табл. 8]).

Таблица 8

Фрагменты текста Первой книги Царств и Псалма 151

<i>Первая книга Царств</i>	<i>Псалом 151</i>
1 Цар 17:10 И сказал Филистимлянин: сегодня я посрамлю полки Израильские; дайте мне человека, и мы сразимся (<i>μωνομαχήσομεν</i>) вдвоем	Пс. 151:1 Псалом, собственноручно написанный Давидом, вне числа, о том, как он сразился (<i>ἐμωνομάχησεν</i>) с Голиафом, я был меньший между братьями моими и юнейший в доме отца моего; пас овец отца моего

¹⁷ См.: например: *Aug. Enarr. in Psalm. 88.*

¹⁸ См.: например: [Rousselle 1987; Boswell 1995; Эдингер, фон Франц 2016]. Однако обоснование мужского облика христианина можно найти и непосредственно в раннехристианском богословии мученичества. У Мефодия Олимпского (IV в.) присутствует мысль, что Церковь рождает младенца мужского пола и всякий получает черты, образ и мужественный вид Христа; *Meth. Olym. Symp. 8, 8).*

Можно отметить удивительный факт, что сам акт мученичества Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших, когда их отдали на растерзание диким зверям, также охарактеризован в греческом тексте “Passio” термином «единоборство» (μονομαχίαν, XVIII.3). Как уже было замечено ранее, Перпетуя, видя во сне свое единоборство в Египтянином, осознает, что это предвестие ее будущего мученичества, так что вся сцена казни приобретает символическое значение как битва между добром и злом, Богом и Дьяволом. В греческой культуре гладиаторов часто называли μονομάχος, что означает буквально «единоборец». Этим же словом в греческой версии обозначается ретиарий, который нанес Перпетуе coup de grâce.

Прежде всего, следует обратить внимание на то, что как в случае с Давидом, так и с Перпетуей слабый противник сражается с сильным, но в конце концов его одолевает. Хотя данный мотив часто встречается в Библии, сам термин «единоборство» представляет собой редкость в библейском тексте.

Интересные аналогии со сценой поединка Египтянина и Перпетуи обнаруживаются в сохранившихся фрагментарно альтернативных Септуагинте ревизиях или переводах Аквилы и Симмаха, которые, вероятно, использовались в древней Церкви. В указанных текстах отмечается замена термина «бороться» (ἐπάλασεν в Септуагинте Быт 32:24–25) на «катался» (ἐκυλίετο ἀνὴρ μετ’ αὐτοῦ), причем в рукописях Аквилы фигурирует вариант с использованием глагола ἐκονίετο (κονίω – кататься в пыли) Этот же глагол также представлен в греческом переводе «Страстей», где описывается Египтянин: «И вижу того египтянина, напротив, катающегося в пыли» (βλέπω τὸν Αἰγύπτιον ἐκείνον ἐν τῷ κονιортῷ κυλιόμενον/ Aegyptium video in afa volutantem; X, 7). Стоит отметить, что в латинской версии памятника данная реминисценция отсутствует.

В Первой книге Царств описывается момент, когда Самуил помазывает Давида на царство, предшествующий поединку с Голиафом (1 Цар 16:13). В «Страстях» помощники помазывают Перпетую перед сражением с Египтянином (X, 7). Этот обряд, помимо практической функции обеспечения скольжения тела, обладает также символическим значением, поскольку помазание осуществляется ангелоподобными существами. В свою очередь, Давид идет на Голиафа, уже зная, что он помазанный царь. Схожую динамику демонстрирует Перпетуя, вступающая в битву с Дьяволом после помазания.

Сравнивая сюжет, можно выделить параллель между Саулом, воодушевляющим Давида перед сражением с Голиафом, и Помпонием, который воодушевляет Перпетую в аналогичной ситуации в четвертом видении (табл. 9).

Таблица 9

Сравнение фрагментов текста
Первой книги Царств и «Страстей»

<i>Первая книга Царств</i>	<i>«Страсти»</i>
И сказал Саул Давиду: иди, и да будет Господь с тобою (1 Цар 17:37).	Не бойся: здесь я с тобою и с тобою буду страдать и бороться (X, 4).
«И одел Саул Давида в свои одежды, и возложил на голову его медный шлем, и надел на него броню. И опоясался Давид мечом его сверх одежды и начал ходить, ибо не привык к такому вооружению; потом сказал Давид Саулу: я не могу ходить в этом, я не привык. И снял Давид все это с себя (1 Цар 17:38–39).	И сняли с меня одежду (<i>exproliata sum</i>) (X, 7).

Судя по всему, в видении Перпетуи Помпоний символизирует Христа, и героиня следует за ним на бой как за Христом [Heffernan 2012, p. 255]. Фраза «Господь» или «Бог с тобой» встречается в Библии всего 8 раз¹⁹, что подчеркивает ее редкость и особенное значение, связанное с божественным присутствием. Давид, готовясь к бою с Голиафом, снимает с себя все предложенные доспехи, отказываясь использовать тяжелое военное снаряжение, и остается в пастушеской одежде (1 Цар 17:38–39).

В четвертом видении Перпетуи с нее тоже снимают одежды (X, 7). Однако в данном случае различие заключается в том, что Давид самостоятельно снял с себя доспехи, в то время как Перпетую раздевают помощники. В отношении этого действия используется причастие «*exproliata*», которое буквально обозначает «снять доспехи»²⁰. Использование этого технического термина, на наш взгляд, подчеркивает аналогию с военным единоборством Давида и Голиафа.

¹⁹ Быт 26:28; Нав 1:9; Суд 6:12; 1 Цар 20:13; 2 Цар 7:3; 1 Пар 22:11; 1 Пар 22:16; Лк 1:28.

²⁰ Ср., например: *Liv.* I, 10; *Verg. Aen.* 6, 855 (это слово обычно используется для описания того, как снимают доспехи и вооружение с побежденного неприятельского полководца).

Перед формализованным поединком обычно становится известными условия боя. В Библии, в книге, Голиаф, представляющий Филистимлян, предложил полкам Израильским выбрать среди них человека для единоборства (1 Цар 17:8–9). Если выбранный воин сможет победить Голиафа, то Филистимляне будут рабами Израиля, а если Голиаф одолеет выбранного, то Израильтяне будут рабами Филистимлян. В первом случае два исхода битвы предлагает Голиаф, один из сражающихся, а в «Страстях» условия поединка оглашает муж огромного роста, который не участвует в единоборстве. Несмотря на это различие, сам факт объявления условий придает сходство рассматриваемым эпизодам.

В Первой книге Царств описывается момент, когда Давид, одержав верх над Голиафом, приближается к нему и наступает на Филистимлянина, а затем берет его меч (1 Цар 17:51). Аналогично, в «Страстях» Перпетуя во время своего единоборства с Египтянином также наступает ему на голову (X, 11). Действие Давида и Перпетуи символизирует победу над противником в схватке, подчеркивая их триумф.

В контексте сравнительного анализа образов Голиафа и Египтянина в Первой книге Царств и «Страстях» стоит обратить внимание на две возможные линии ассоциаций. В библейском тексте, а именно в Септуагинте, описание брони Голиафа включает термин *θώρακα ἀλυσίδων* (кольчуга из цепочек, 1 Цар. 17:5). Однако в переводах Аквилы, Симмаха и Феодотиона присутствует чешуйчатая броня (*φοῦδωτός* или *λεπίδωτός*), а в латинском переводе (Итале) используется термин “*lorica squamata*” (чешуйчатая броня)²¹. Вместе с тем образ Египтянина (Дьявола) ассоциируется со змеем. Дополнительная линия ассоциаций связывает библейские коннотации Египтянина – пресмыкающегося в пыли, как змея, и попираемого пятой в голову, с образом врага, представленного Египтянином с большой буквы, т. е. Фараоном. Пророчество Иезекииля (Иез. 29:3) описывает Фараона как «большого змея», лежащего среди своих рек, который говорит о своем владычестве. В данном пророчестве упоминается слово «чешуя», которое, в свою очередь, редко встречается в еврейских текстах (оно употребляется в книгах Второзаконие и Левит при описании кошерной рыбы), причем во множественном числе оно употреблено только два раза: при описании Голиафа и Фараона из пророчества Иезекииля.

Это обстоятельство может указывать на то, что на образ дьявола-Египтянина оказал влияние библейский образ Фараона как

²¹ По базе данных “*Vetus Latina Database*” издательства “*Brepols*” (*Vetus Latina Database* – Online. URL: <https://www.brepols.net/series/vld-o>).

чешуйчатого морского чудовища, змея. В этом образе можно увидеть аллюзию на борьбу евреев с врагами из народов моря (филистимлянин Голиаф, облаченный в чешуйчатую броню, вооружен как враг-критянин [Сафронов 2022, с. 1051]). Таким образом, Перпетуя создает образ чудовища: народы моря и Фараон как речное чудовище облачены в чешую, но если в одном случае речь действительно идет о доспехах, то в другом случае это шкура.

Следует выделить три значимые параллели с единоборством Давида и Голиафа в видении Перпетуи. В первую очередь, выделяется сцена борьбы Давида с Голиафом. И Давид, и, соответственно, Иисус как Сын Давидов помазаны. Перпетуя, вступая в общение с Христом, тоже становится участницей этого помазания. Этот аспект проявляется в ее видении, где она избрана для победы над Египтянином так же, как Давид был избран для победы над Голиафом. Второй важный момент заключается в том, что Перпетуя наступают на Египтянина так же, как Давид – на поверженного Голиафа. Третий аспект связан со снятием одежды. Полуобнаженность Давида оказывается такой же поразительной, как и отсутствие одежды у Перпетуи, потому что в отличие от всех остальных персонажей, будь то братья, Саул или Ионафан, облаченные в броню, Давид предстает перед ними в пастушьей повязке и с пращей на бедре.

Итак, я суммирую мои наблюдения. Термин ἀντιλήμτωρ встречается в Септуагинте, литургии и греческой версии видения Перпетуи. Как в Псалме 88 (89) для Давида, так и в видении Перпетуи упоминается помазание елеем. Оба текста пронизаны духом победы: в обоих произведениях идет речь о победе и исполнении победной песни. В псалме упоминается жезл в руках Бога, что пересекается с образом жезла в руках Ланисты из “Passio”. И в псалме, и в “Passio” есть указания на видение (ἐν ὁράσει в Псалме 88 (89), “video in horomate / βλέπω ὄραμα” в видении Перпетуи). В обоих текстах присутствует образ Бога как помощника. Фигура Раав из Псалма 88 (89) схожа с образом Египтянина, ассоциированного со змеем в видении героини. Поединок Перпетуи с Египтянином явно смоделирован по образу битвы Давида с Голиафом. Противник Перпетуи воспроизводит образ Голиафа и Фараона, сама же она превращается во сне не просто в мужчину, но в Давида.

Такое количество совпадений не может быть случайным, а говорит о влиянии, возможно, о бессознательной реминисценции. Проникновение знакомых образов в сон в преображенном виде не является сознательным цитированием, их появление не контролируется сновидцем. И хотя концентрация мотивов из Псалма 88 (89) сопоставима с тем, что обычно понимается как сознательные отсылки, их характер, произвольный и рассредото-

ченный, скорее говорит о бессознательном процессе, в который входит и отождествление героини с Давидом. Однако поскольку текст видения записан Перпетуей и переписывался общиной, а затем его включили в полный текст “Passio”, также нет ничего необычного в возможности сознательного обыгрывания самой Перпетуей или последующим редактором памятника образов и слов из Псалма 88 (89).

Литература

- Брагинская 2022 – *Брагинская Н.В.* Сколько сомучеников было у Перпетуи и Фелицитаты? // *Acta Linguistica Petropolitana*. 2022. Т. 18. № 1. С. 48–77.
- Лебедев 2022 – *Лебедев П.Н.* «Страсти свв. Перпетуи, Фелицитаты и их сомучеников» как источник по истории раннего христианства // *Вестник РГГУ. Серия «Политология. История. Международные отношения»*. 2022. № 2. С. 32–47.
- Сафронов 2022 – *Сафронов А.В.* The Philistines and Caphtor: toward the understanding of the Biblical evidence // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2022. Т. 26. № 2. С. 1043–1060.
- Ткаченко 2008 – *Ткаченко А.А.* Елей // *Православная энциклопедия*. Т. 18. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 290–292.
- Эдингер, фон Франц 2016 – *Эдингер Э., Франц М.-Л. фон.* Психологический анализ раннего христианства и гностицизма. М.: Клуб Касталия, 2016. 306 с.
- Amat 1996 – *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes / introd., texte critique, trad., comment.* J. Amat. P.: Les éditions du Cerf, 1996.
- Boswell 1995 – *Boswell J.* Same-sex unions in Premodern Europe. N.Y.: Villard Books, 1995. 412 p.
- Heffernan 2012 – *Heffernan T.J.* The Passion of Perpetua and Felicity. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012. 557 p.
- Rousselle 1987 – *Rousselle R.* The dreams of Vibia Perpetua: analysis of a female Christian martyr // *The Journal of Psychohistory*. 1987. Vol. 14. No. 3. P. 193–206.
- Sanders 1963 – *Sanders J.A.* Ps. 151 in 11QPss // *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. 1963. Vol. 75. No. 1. P. 73–86.

References

- Amat, J. (1996), *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Les éditions du Cerf, Paris, France.
- Boswell, J. (1995), *Same-sex unions in Premodern Europe*, Vintage Books, New York, USA.

- Edinger, E.F., Franz, M.-L., von (2006), *Psikhologicheskii analiz rannego khristianstva i gnostitsizma* [Psychological analysis of Early Christianity and Gnosticism], Klub Kastaliya, Moscow, Russia.
- Braginskaya, N.V. (2022), “Skol’ko somuchenikov bylo u Perpetui i Felitsitaty?” [How many co-martyrs did Perpetua and Felicitas have?], *Acta Linguistica Petropolitana*, vol. 18, no. 1, pp. 48–77.
- Heffernan, T.J. (2012), *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford University Press, Oxford, UK, New York, USA.
- Lebedev, P.N. (2022), “Passio Perpetuae et Felicitatis’ as a historical source on the history of early Christianity”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Political Science. History. International Relations” Series*, vol. 2, pp. 32–47.
- Rousselle, R. (1987), “The dreams of Vibia Perpetua: analysis of a female Christian martyr”, *The Journal of Psychohistory*, vol. 14, no. 3, pp. 193–206.
- Safronov, A.B. (2022), “The Philistines and Caphtor: toward the understanding of the Biblical evidence”, *Indo-European linguistics and classical philology*, vol. 26, no. 2, pp. 1043–1060.
- Sanders, J.A. (1963), “Ps. 151 in 11QPss”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 75, no. 1, pp. 73–86.
- Tkachenko, A.A. (2008), “Oils”, *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox encyclopedia], vol. 18, Tserkovno-nauchnyi tsentr “Pravoslavnaya entsiklopediya”, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Владимир В. Степанов, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; stepanovvladimir@gmail.com

Information about the author

Vladimir V. Stepanov, Saint Tikhon’s Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia; 23B, Novokuznetskaya St., Moscow, Russia, 115184; stepanovvladimir@gmail.com

Научный журнал
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии
№ 1 • 2024

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Н.В. Москвина

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, Москва, Миусская пл., 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 29.02.2024

Выход в свет 07.03.2024

Формат 60×90^{1/16}

Уч.-изд. л. 9,5. Усл. печ. л. 9,6

Тираж 1050 экз. Свободная цена

Заказ № 1905

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru