

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

2
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, Dr. of Sci. (Philosophy), 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:

Elena Shapovalova, 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*, доктор философских наук, профессор, 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:

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент (РГГУ)

Contents

Preface. <i>Elena V. Shapovalova</i>	10
<i>Nina V. Braginskaya</i> Anthroponymy in Passio Perpetuae et Felicitatis: names and anonyms, substitute names and taboo names	12
<i>Daniel Boyarin</i> “Strong apologies”: Martyrdom and the Jewish-Christian polemic in Late Antiquity	42
<i>Aleksei D. Pantelev</i> The sin of Valens, avarice and apostasy: a few remarks on the “Epistle to the Philippians” by Polycarp of Smyrna	57
<i>Elena V. Shapovalova</i> The French tiger: On the defamation of cardinal Charles of Lorraine in protestant literature Epistre envoyée au Tigre de la France. <i>Transl. E.V. Shapovalova</i>	72
<i>Evgenii Lyutko, Vyacheslav Yachmenik</i> The situation of religious conversion and pastoral power in The Path to Salvation by Theophan the Recluse	96
<i>Alexey I. Černyi</i> The content and function of the concept of “mladostarchestvo” in the church discourse of the late 1980s – early 2000s	121
<i>Vladislav S. Razdyakonov</i> Between the text and experience: reflections on Pavel Nosachev’s “‘Rejected knowledge’: Research of marginal religiosity in the 20 th and beginning of the 21 st century”	144
<i>Maria A. Shteynman</i> Crisis of secularity in the transmedia universe of “Game of Thrones”	156

Содержание

От редактора. <i>Шаповалова Е.В.</i>	10
<i>Брагинская Н.В.</i> Антропонимика в <i>Passio Perpetuae et Felicitatis</i> : имена и анонимы, имена-субституты и имена-табу	12
<i>Боярин Д.</i> «Сильные апологии»: мученичество и иудео-христианская полемика в поздней античности	42
<i>Паптелеев А.Д.</i> Грех Валента, сребролюбие и отступничество: несколько замечаний о «Послании к филиппийцам» Поликарпа Смирнского	57
<i>Шаповалова Е.В.</i> Французский тигр: о диффамации кардинала Карла Лотарингского в протестантской литературе. Послание Тигру Франции (пер. с фр. <i>Е.В. Шаповаловой</i>)	72
<i>Лютько Е.И., Ячменик В.А.</i> Ситуация религиозного обращения и пастырская власть в «Пути ко спасению» святителя Феофана Затворника	96
<i>Черный А.И.</i> Содержание и функция понятия «младостарчество» в церковном дискурсе конца 1980 – начала 2000-х гг.	121
<i>Раздьяконов В.С.</i> Между текстом и опытом: размышления о книге Павла Носачева «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в.» ...	144
<i>Штейнман М.А.</i> Кризис секулярности в трансмедийной вселенной «Игры престолов»	156

От редактора

Уважаемые читатели!

Вашему вниманию предлагается выпуск журнала *Studia Religiosa Rossica*, в котором собраны исследования, посвященные проблемам религиозной полемики и связанному с этим образному ряду, представленному в литературе. Первые три статьи продолжают публикацию материалов международной научной конференции «Nova documenta fidei: история и литература в раннехристианских мученичествах», прошедшей 25–26 марта 2023 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ), основная часть которых вошла в предыдущий сборник¹.

Открывает номер статья Н.В. Брагинской «Антропонимика в *Passio Perpetuae et Felicitatis*: имена и анонимы, имена-субституты и имена-табу», в которой рассматривается проблема имен в социальном аспекте. Особое внимание уделено имени «Перпетуя» и его возможной связи с высокопоставленным римским семейством. В статье высказывается гипотеза, согласно которой «Перпетуя» – когномен, полученный от мужа, а также рассматриваются причины умалчивания существования супруга.

Д. Боярин в своей работе обращается к вопросу иудео-христианской полемики по поводу мученичества в поздней античности. В центре его внимания – история рабби Акивы и Папоса бен Йехуды в Вавилонском Талмуде, которая воспринимается как частный случай общего спора.

Статья А.Д. Пантелеева «Грех Валента, сребролюбие и отступничество: несколько замечаний о “Послании к филиппийцам” Поликарпа Смирнского» посвящена интерпретации «греха» пресвитера Валента, упоминаемого в 11-й главе «Послания». По мнению автора, речь идет не столько о растрате общинных средств, сколько об отступлении от христианства, что выводит нас на более широкую проблему выбора, стоявшую перед состоятельными христианами, желавшими сохранить устоявшиеся социальные и экономические связи.

Работа Е.В. Шаповаловой «Французский тигр: о диффамации кардинала Карла Лотарингского в протестантской литературе» также посвящена теме греха. На сей раз речь идет о репрезентации в протестантских полемических текстах одного из лидеров французской католической партии эпохи религиозных войн.

¹ *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2024. № 1.

На примере памфлета Франсуа Отмана анализируется образный ряд, благодаря которому кардинал Лотарингский представляется не только главным антагонистом, но и плохим христианином. Дополнительно публикуется перевод текста памфлета.

Исследования Е.И. Лютько, В.А. Ячменика и А.И. Черного посвящены истории русского православия. На примере трудов Феофана Затворника Е.И. Лютько и В.А. Ячменик рассматривают проблему «свободного религиозного выбора», возможности «быть несогласным» с официальным учением и в конечном итоге «духовной жизни» христианина. А.И. Черный в статье «Содержание и функция понятия “младостарчество” в церковном дискурсе конца 1980 – начала 2000-х гг.» анализирует кампанию против «младостарцев», основные приписываемые «младостарчеству» черты и показывает, как неоднозначность понятия позволяла применять его в различных ситуациях.

Полемике вокруг методологии исследования эзотеризма посвящена работа В.С. Раздьяконова, в которой он рассматривает исторический подход П.Г. Носачева. С точки зрения автора, в силу отсутствия единой научной методологии изучения эзотеризма определение его как разновидности религии и, как следствие, научный анализ из религиозоведческой перспективы представляется весьма удачным.

Завершает сборник статья М.А. Штейнман «Кризис секулярности в трансмедийной вселенной “Игры престолов”», в которой на примере произведений Дж. Мартина показывается актуализация проблем современного общества. По мнению автора, «Игра престолов» является не столько реконструкцией условного Средневековья, несмотря на многие узнаваемые черты, сколько отражением сегодняшних «страхов и ожиданий». Размытость и неопределенность этических категорий, представленных в саге, понимание «повседневности» как концепта, порожденного реальностью XX в., и т. д. – все это в работе рассматривается как способ расшифровки современного мира.

Е.В. Шаповалова

Антропонимика в *Passio Perpetuae et Felicitatis*: имена и анонимы, имена-субституты и имена-табу

Нина В. Брагинская

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, 1satissuperque@gmail.com*

Аннотация. В *Passio Perpetuae et Felicitatis* одни персонажи называются по имени, другие заместительными именами или описательно, третьи только по функции, должности или родству. В статье исследуются имена в их социальном аспекте: что они говорят или могут говорить об их обладателе; кроме того, предполагаемое восприятие имен анонимным Рассказчиком, который в целом придает событиям мученичества наряду с «историческим» символический смысл, а самым обычным именам – провиденциальное звучание. Особое внимание уделено имени «Перпетуя». Оно впервые поставлено в связь с существованием в Карфагене рубежа II–III вв. семейства высокопоставленных государственных деятелей Перпетуев, востребованных Септимием Севером, императором африканского происхождения. Высказана гипотеза, что «Перпетуя» – гамонимик, когномен, полученный от мужа, умолчание о котором заставляет гадать о причинах этого. Уточняется гипотеза о разводе Перпетуи с мужем, основанная на положении его семьи при императоре.

Автор исходит из того, что в «*Passio*» читатель имеет дело с документальной книгой, состоящей из текстов пяти авторов. При анализе того, кто из создателей всех входящих в «*Passio*» частей кого и как именуется или оставляет без имени, автор статьи обнаруживает как особенности выбора для именованного в отдельных частях (так, в *Прологе* и *Эпilogue* упоминаются только ипостаси Троицы, а Редактор-Составитель «*Passio*» называет только имена мучеников), так и общую для них «стратегию» называть персон, причастных полюсам сакрального: полюсу скверны (диавол, Египтянин, судья-проконсул Гилариан, языческие божества Сатурн и Церера) и полюсу святости (Святой Дух, Господь, Иисус Христос, Бог и их заместительные имена: Ланиста, Помпоний, а также мученики и клирики как в земной жизни, так и ином мире; к душам мучеников примыкает покойный младший брат Перпетуи Динократ, которого Перпетуя вымолила у ада). Остальные описываются по функции. За исключением мучеников Перпетуи и Сатура, авторы остальных частей «*Passio*» в соответствии

с этой стратегией остаются безымянными. Но из всех групп выпадает катехумен Рустик, находившийся во время звероборства непосредственно на арене и поддерживавший Перпетую. Это подкрепляет высказанную ранее мысль о том, что Рустик – не мученик и не клирик – это сфрагида автора описания, который ввел свое имя, так сказать, «контрабандой».

Ключевые слова: Passio Perpetuae, антропонимика, символика имен, имена-субституты, анонимы, стратегия именованя

Для цитирования: Брагинская Н.В. Антропонимика в Passio Perpetuae et Felicitatis: имена и анонимы, имена-субституты и имена-табу // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 2. С. 12–41. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-12-41

Anthroponymy in Passio Perpetuae et Felicitatis: names and anonyms, substitute names and taboo names

Nina V. Braginskaya

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, 1satissuperque@gmail.com*

Abstract. In Passio Perpetuae et Felicitatis, some characters are referred to by their names, others by substitute names or descriptively, others only by function, office or kinship etc. The article explores names in their social aspect: what they say or can say us about their bearers, and the presumed perception of names by the anonymous Narrator, who generally gives the events a symbolic meaning, and imbues the common names with a providential sound. Special attention is paid to the name “Perpetua”. The name is put in connection with the Carthaginian family of high-ranking statesmen Perpetui, who at the turn of the 2nd – 3rd centuries, who were close to Septimius Severus, the emperor of African origin. It is hypothesised that “Perpetua” is a gamonym, a cognomen received from her husband, whose reticence keeps us guessing as to its causes. The hypothesis of Perpetua’s divorce from her husband is clarified, if one takes into account his position as a member of family close to the emperor, which is incompatible with matrimony with a Christian woman

The author assumes that in “Passio” the reader is dealing with a documentary book consisting of texts by five authors. When analysing whom and how and which of the five names or leaves characters unnamed, the author of the article reveals both the peculiarities of the name choice in the individual parts (for example, in the Prologue and Epilogue only the hypostases of the Trinity are mentioned, while the Editor-Compiler gives only the names of the martyrs). And the common “strategy” of naming persons involved in the poles of the sacred: the pole of profanity (the devil, the Egyptian, the judge-consul Hilarian, the pagan deities Saturn and Ceres) and the pole of abomination (the Holy Spirit,

the Lord, Jesus Christ, God, and their substitute names: Lanista, Pomponius, as well as martyrs and clerics both in mortal life and in the other world, the souls of the martyrs (late younger brother Dinocrates, whom Perpetua begged from hell). The others are described by function. With the exception of the martyrs Perpetua and Saturus, the authors of the rest of the *Passio* remain nameless according to this strategy. But the catechumen Rusticus, who was directly in the arena during the bestiality and who supported Perpetua, falls out of all groups. This reinforces the earlier published idea that Rusticus is the author of the description, who introduced his name by “smuggling” sphragis.

Keywords: *Passio Perpetuae*, anthroponymics, name symbolism, substitute names, anonyms, naming strategy

For citation: Braginiskaya, N.V. (2024), “Anthroponymy in *Passio Perpetuae et Felicitatis*: names and anonyms, substitute names and taboo names”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 12–41, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-12-41

Что в имени тебе моем?

Пушкин

What is a Romeo?

Shakespeare

Имя мученика не должно быть забыто и потеряно, все их имена должны быть сохранены. И лучше вписать в *Мартиролог* имя одного святого несколько раз, потому что разные источники приписали ему разные локусы, даты, сомучеников и другие обстоятельства, чем упустить кого-то из-за сомнения в его историческом существовании. Так составлялись древние списки, таков и так называемый «*Мартиролог Иеронима*», а в той или иной мере и другие.

Мы попытаемся понять, как авторы «*Страстей свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших*» (далее – «*Страсти*» или “*Passio*”) обращаются с именами: какие называют или обходят молчанием, а какие не обходят специально, но не устаивают упоминания собственного имени, а называют по родству, роли, функции, статусу, профессии, каким дают имя-субститут (заместительное) или прозвище. Иными словами, посмотрим, кто, как, когда, кого и почему называет и *не* называет по имени.

Кроме того, некоторые имена кажутся нам или современникам мучеников «говорящими» символическими. Поэтому мы обсудим имена по отдельности, что они нам говорят, что можно узнать по ним об их носителях и понять, почему их так назвали.

Чтобы назвать называющих, нам необходимо выделить авторов именованья или неименованья, ведь «*Страсти*» составлены из текстов разных авторов, а известны имена только двух из них – Перпетуи и Сатура, остальные себя не называют. Впрочем, Перпетуя

и Сатур тоже себя не называют как авторов. Имя Перпетуи всплывает в ее первом видении, когда к ней обращается Сатур, а она называет Сатура, когда видит его на небесной лестнице. В своем собственном *Видении* Сатур также обращается к Перпетуе по имени, но себя не называет, и Перпетуя его не называет. Обращение по имени происходит по ходу событий, ни Перпетуя, ни Сатур не заботятся сообщить о своем авторстве.

Удивляет не столько это обстоятельство, сколько то, что они не назвали своих союзников. Ни одного. При этом Перпетуя, говоря об условиях жизни в тюрьме, крещении, общей молитве и ожидании общей участи, постоянно пишет «мы», имея в виду сотоварищей. В том единичном случае, когда один из этих сотоварищей к ней обратился, она называет его «мой брат», имея в виду христианина (IV, 1), а умершего родного брата Динократа она называет «брат мой по плоти» (VII, 5).

Сатур, встречая в Раю казненных ранее знакомых ему мучеников, перечисляет их имена и спрашивает: «Где остальные?» В Рай он попадает вместе с Перпетуей, и вопрос как будто бы касается их с Перпетуей союзников, но он не говорит: а где Секундул? а где Сатурнин? Его вопрос повисает в воздухе: ему не отвечают. Запомним это.

Кроме сочинений Перпетуи и Сатура, в тексте есть еще несколько частей, авторы которых не указаны, так что до сих пор было принято для простоты считать их всех одним автором, Редактором и Составителем [Bremmer, Formisano 2012, p. 5; Крюкова 2013, с. 44; Kitzler 2015, pp. 7, 20; Пантелеев 2017, с. 241–242; Cobb 2021, p. 2 и многие другие]. Впрочем, простота тут относительна. Ж. Ама тратит довольно много аргументов, чтобы доказать себе и другим, будто три резко отличных стиля, три совершенно разные задачи и три несводимых к одной позиции могут быть приписаны одному автору [Amat 1996, pp. 77–78]. Только Т. Хеффернан мельком отмечает, что Прологист и Рассказчик-Очевидец могут быть разными людьми, но в книге в целом говорит о едином третьем голосе Редактора [Heffernan 2012, pp. 3, 147].

Мы же полагаем, что их не менее пяти. У автора *Пролога и Эпилога*: содержание богословское и проповедническое, стиль торжественный, синтаксис тяжелый, перегруженный, лексика своеобразная (гл. I и гл. XXI, 11). Поясняющие вставки между частями скромные и, так сказать, бесстильные; яркий и взволнованный рассказ очевидца казни, осмысливающий происходящее, а не просто описывающий, имеет собственный облик (XIV, 2 – XX, 10)¹.

¹ Аргументам в пользу пяти разных голосов в “*Passio*” мы посвятили статью [Braginskaya, Lebedev 2023].

Итак, у нас пятеро «называющих» или не называющих. Трое анонимы. Впрочем, анонимам принадлежат практически все ранние мученичества: те, кому дано было узнать, увидеть и записать, не называют своих имен, их задача увековечить имена умерших за Христа, не показываясь на сцене. Начнем с первого анонимного автора *Пролога* и *Эпилога*.

Он – наставник, проповедник и богослов, и его не интересуют детали событий мученичества, он не называет ни одного имени, кроме Духа Святого, Иисуса Христа, Господа и Бога. Его тема – эсхатология и роль новых пророчеств в укреплении верующих и в строительстве церкви. В эсхатологической перспективе этот автор утверждает равную значимость библейских и новых пророков, вдохновляемых при приближении последних времен силой Святого Духа. Он прославляет мучеников как провозвестников последних времен. Но не ему записывать даты и имена. Он смотрит поверх голов и *порукает* описывать подвиги и пророчества мучеников, собирать свидетельства и читать такие записи в церкви: «Как новые пророчества, так и новые видения, и остальные проявления силы Духа Святого предназначаем для наставления Церкви <...> и должны <их> записывать и во славу Божию читать вслух» (I, 5). Уже по одному этому он не может быть ни Рассказчиком-Очевидцем, ни Редактором-Составителем. Рассказчик определенно откликается на требование записывать проявления в мучениках силы Святого Духа, и сказанное в *Прологе* он исполняет: «Итак, поскольку Дух Святой дозволил и дозволением изъявил Свою волю, чтобы было записано, что и как происходило на играх...» (XVI, 1). Автор *Пролога* тоже был современником и свидетелем событий на арене (I, 6), но из горнего воздуха, где находится место только именам Троицы, к именам мучеников мы переходим, только когда голос проповедника смолкает.

Другой голос дает необходимую «справку»: Редактор-Составитель должен сообщить читателю имена арестованных молодых людей, будущих мучеников. Автор же *Пролога*, по всей видимости, обращается к карфагенской общине, которая отмечает день памяти своих святых, столь ей хорошо известных, что имена их незачем и упоминать. При переходе от патетического текста *Пролога* к сухому сообщению фактов в гл. II происходит резкая смена стилового регистра и жанра повествования: «Ревокат и Фелицитата, с ним бывшая в рабстве, Сатурнин и Секундул; среди них и Вибия Перпетуя, знатного происхождения, благородного воспитания, в замужестве – матрона» (II, 1). В число почитаемых церковью карфагенских мучеников 203 г. входит и их катехизатор, Сатур, но он не упоминает.

Редактор-Составитель в текст в основном не вторгается, он «прокладывает» своими пояснениями отдельные части. После *Пролога* перед *Записками* следует принадлежащая ему гл. II – прерамбула; после *Записок* перед *Видением* Сатура – предупреждение об этом *Видении*: «Но и благословенный Сатур обнарудовал вот такое свое видение, им самим записанное» (XI, 1). Всего два слова «но и» (sed et) позволяют думать, что рука, это написавшая, вставила *Видение* Сатура в текст “Passio” после *Записок* Перпетуи с их четырьмя сонными видениями. А еще одна рука и только в одной рукописи (M; см. табл. 1) добавила: Visio Saturi. После *Видения* – еще одна прокладка: «Таковы необыкновенные видения сих блаженнейших мучеников Сатура и Перпетуи, ими самими записанные» (XIV, 1).

Таблица 1

M	Monte Cassino 204
A	Ambrosiana C.210
G	St. Gallen 577
E	Einsiedeln 250
P	Bib. Nat. 17626
N	BL Cotton Nero E.I
S	Salisbury Cathedral 221 Olim Fell. 4
O	BL Cotton Otho D.VIII
C	Canterbury E.42

Обозначение рукописей “Passio” здесь и далее по изданию Т. Хеффернана [Heffernan 2012, p. 369].

В *Записки* Перпетуи внесены еще несколько «посторонних» пояснений: имени Сатура и имени проконсула, который до Гилариана, приговорившего мучеников к казни, обладал правом приговаривать к смерти, но умер сам. Как было сказано, Перпетуя не называет по имени ни одного из союзников, а Сатура – только в сонном видении, где оба они находятся за пределами земной жизни на лестнице к небу. И тут в пророческом видении мы находим «справку», причем более точную и развернутую, чем представление катехуменов в II, 1: «Сатур, кто после ради нас добровольно сдался (ведь он был для нас домостроителем), а когда нас привели, его с нами не было» (IV, 5).

Этот комментарий вторгается в посещение Рая и не слишком вяжется ни со стилем видения, ни вообще с тем, как пишет сама

Перпетуя. Она ярко и емко рассказывает о происходящем, о том, что видит во сне и наяву, что чувствует, отмечает, что стражник увидел присутствие в узниках божественной силы, но не озабочена какими бы то ни было пояснениями и примечаниями для внешнего мира. Она пишет «для своих», как и Сатур, как и богослов-проповедник – для тех, кто присутствовал при казни, а если не присутствовал, то теперь слушает об этом в церкви (I, 6).

Мы предполагаем, что пояснение о Сатуре – это еще одна вставка. Но сказать «был *нашим* наставником» («домостроителем»), кроме самой Перпетуи, мог только другой член огласительной группы Сатура, катехумен, который не был арестован. Мы знаем двух таких людей: Рустика и безымянного родного брата Перпетуи, который тоже был на арене во время казни рядом с сестрой. Пока мы оставим обе возможности. Вернемся к вопросу об авторе позже.

Вторжение в *Записки* можно видеть и в примечании о том, кто был предшественником Гилариана: «И Гилариан, прокуратор, который принял *тогда* право меча вместо умершего проконсула Минуция Тиминиана» (VI, 3). Зачем Перпетуе перед тем, как ответить: «Я христианка!», сообщать, кто принял «тогда» право меча? Разве было ей дело до этого? Разве мы не слышим в этом «тогда» (*tunc*) временную дистанцию, которой не могло быть у Перпетуи? Эти сведения скорее походят на данные из «шапки» протокола допроса. Сведения о том, что Гиларий принял на себя полномочия проконсула в силу невозможности покойного исполнять свои обязанности, имеют сугубо бюрократический интерес. Всего вероятней, что объяснение, касающееся должности и, соответственно, даты, внесено Редактором-Составителем.

Возможно, и еще одна фраза написана через известное время после создания основных текстов². Это сообщение о том, что некая христианка забрала из тюрьмы новорожденную девочку Фелицитаты «и воспитала как свою дочь» (XV, 7).

Лексика II, 3; XI, 1 и XIV, 3 указывает на одну руку; IV, 5 мы приписываем одному из катехуменов. Еще две вставки (VI, 3 и XV, 7) могут принадлежать тому же, что первые три, или какому-то другому редактору.

А. Бастиансен, следуя той же логике обнаружения лишних для карфагенской общины уточнений, считает редакторской вставкой, а не речью Сатура, пояснение о том, что «Йокунда, Сатурнина и Артаксия сожгли живьем *во время того же гонения*, а еще Квинта, тоже мученика, умершего в тюрьме» [Bastiaensen 1987, p. 436]. Сатур не давал такой справки. Имена, им названные, известны

² Э. Гонзалес, С. Робек и др. также считают, что Рассказчик писал по горячим следам событий [Gonzales 2013, p. 37; Robeck 1992, p. 13].

аудитории Сатура, потому он их и назвал. Но они не были казнены во время «того же гонения» на Перпетую, Сатура и остальных, так как их мученичество имело место *раньше*, а день рождения Цезаря Геты раньше отмечаться не мог³. А Редактор-Составитель, возможно, знал о них не больше нашего. В своих отдельных вставках, не вклинивающихся в текст другого автора, Редактор-Составитель указал имена всех мучеников этого “*Passio*”; но он или другой редактор вписал в текст Перпетуи сведения о покойном проконсуле и пострадавших в «том же гонении», неизвестно.

Итак, мы назвали тех пятерых, кто называет имена. Не будь у нас преамбулы и пояснительных вставок, мы бы не знали, чьи перед нами *Записки*, и к кому это обращается Сатур по имени в своем *Видении*. Как и читатель не из «местных», мы бы не знали, кому принадлежит это *Видение*, если бы после окончания *Записок* ничего не было добавлено. Нам будет важно узнать теперь, кого и как называют Перпетуя и Сатур.

Никто из действующих лиц не был назван римской классической триадой преномен-номен-когномен. В данный период времени отдельные части традиционной триады – личные, родовые и родовые прозвища – стали фигурировать как имена рабов, вольноотпущенников, клиентов, а провинциалы получали имена римских родов вместе с римским гражданством, т. е. формально приписывались к существующему римскому роду.

Перпетуя

Два имени в “*Passio*” имеет только Перпетуя: *Vibia Perpetua*. Считается, что она приписана к роду Вибиев, что ее отец относился к провинциальной знати. Характер Перпетуи, твердый, неколебимый, непреклонный, решительный, делает естественным предположение о том, что *Perpetua* – агномен, т. е. индивидуальное, а не наследуемое прозвище, данное ей за эти качества в христианской общине. Но могли ее так назвать и в семье при рождении. Преномен-прилагательное, подобное *Perpetua*, дают в качестве благопожелания, на долгую жизнь⁴: постоянная, неизменная, а не хрупкая и болезненная. Однако никто из семьи не обращается к ней таким образом. Мы не слышим этого имени из уст стражей, трибуна,

³ Оставить этот текст за Сатуром можно, прочитав *eadem persecutione* как «при подобном гонении», т. е. при гонении на христиан. В рук. А, Е, G, P *eandem persecutionem passi*: «претепели такое же гонение».

⁴ Фортуната, например, – это та, кто будет удачливой, с таким именем известно 1093 женщины! [Nuorluoto 2021, p. 37].

прокуратора. Помимо обращения Сатура к Перпетуе в ее видении (IV, 6), Сатур обращается к ней и в собственном *Видении* (XII, 7). И диакон Помпоний в ее видении (X, 3) называет ее Перпетуей, и Рассказчик, катехумен, близкий Перпетуе и ее семье, называет ее так неоднократно (XVI, 1; 2, XVIII, 2; 7, XX, 3; 8; XXI, 8).

В позднейших Актах значение ее имени определенно понимается как символическое⁵, а как к Вибии, к ней никто не обращается.

Римская ономастика имперского времени чрезвычайно сложна и неупорядочена. Система республиканского времени не отвечала ситуации империи. Апостол Павел родился Савлом, но он обратил проконсула Сергия Павла, и тот включил его в свой род, Савл стал Сергием Павлом и после упоминания о получении нового имени в Деян 13:7–9 больше Савлом не назывался. Но это не было общим правилом. Греки, которым предоставляли ограниченное римское гражданство (муниципальное), оставались в быту Кратетами или Никодимами, а официально имели римский помен и *cognomen*.

Имя *Vibia* может выступать не только как родовое, но и как личное имя женщины. Финский эпиграфист Мика Каява обнаруживает дюжину в основном италийских надписей и одну римскую, где *Vibia* – преномен, отвечающий мужскому осскому преномену *Vibius*, хорошо документированному для Центральной и Южной Италии⁶. В целом в именах женщин в имперский период царил «беспорядок» еще больший, нежели в именах мужчин.

⁵ Перпетуя говорит отцу: «Если ты хочешь, отец, чтобы дочь твоя действительно была *perpetua*, то вечной и блаженной жизни не достичь иначе, как исповедуя Христа и презревши мир сей» (*Acta SS. Perpetuae et Felicitatis*; по изд. [Van Beek 1936]): *Textus B II, 2: Sancta Perpetua respondit: "Filiam tuam, pater, si vis vere esse perpetuam, nisi per Christi confessionem ad perennem et beatam vitam et praesentis saeculi contemptum non potest pervenire"*. Ср. *Textus A II, 2 Textus B VI, 3*). И проконсулу она отвечала: «Я – христианка, и следую воле имени своего, дабы быть *perpetua*», т. е. неизменной и непоколебимой (*Ibid. Textus A V, 9: Christiana sum, et nominis mei sequor auctoritatem, ut sim perpetua*; ср. *Textus B V, 5*). В первом случае Перпетуя использует тот смысл, который имя имело, когда его давали младенцу в качестве благопожелания, и был известен отцу. Но она подменяет пожелание долгой жизни пожеланием жизни вечной, во втором – обыгрывается моральный смысл постоянства и твердости.

⁶ Женский преномен *Vibia* встречается уже в ранней осско-греч. надписи IV/III в. до н. э., в фалийской надписи, а в 61 стихотворении Катуллы воспевается свадьба патриция Манлия Торквата с женщиной, которую зовут *Vinia* или, скорее, *Vibia Aurunculeia* (61, 16; 86). Это двойное

Что же касается имени *Perpetua*, то эпиграфические и исторические источники сообщают нам о том, что в римском мире – от республиканских до имперских времен – по крайней мере по каталогу И. Каянто, 29 женщин имели преномен или когномен *Perpetua* [Nuorluoto 2021, p. 46], а по электронной базе “The Epigrafik-Datenbank Clauss-Slaby” – 32 женщины⁷, но в трех из

имя может подтверждать неримское происхождение его обладательницы [Kajava 1994, pp. 84, 203]. Этруск. *Viria* Рикс считает родовым именем [Rix 1963, p. 49 и сл.].

⁷ Приведенные ниже сокращения см. в указанной эпиграфической базе данных: https://db.edcs.eu/epigr/hinweise/abkuerz.php?s_language=en 1. CIL XI 261 = ILCV 1962 (Ravenna, 432–450 CE): *Daria Perpetua* (это мозаика во дворце архиепископа. Дарья указана напрасно, это соседняя мозаика, где изображена мученица Дарья, а не двойное имя); 2. AE 2011, 1751 (Carthago): *D. M. S. ... Valeria Q. f. Perpetua*; 3. CIL XIII 4363 (Belgica): *D. M. ... Carantia Perpetua*; 4. CIL XII 2005 (Vienna, 151–200): *D. M. ... Sucaria Perpetua* (один из ее сыновей тоже имел имя Перпетуй); 5. CIL XIII 7299 (Mogontiacum): *Victoria Perpetua*; 6. CIL XIII 5018 (Germ. sup.): *D. M. ... Publicia Perpetua*; 7. Нер 1989, 629 = AE 1987, 711 (Hispan. cit., 1–30): *Clodia Perpetua*; 8. CIL II 3924 = 6023 = 6044 (Saguntum, 101–200): [---] *icia Perpetua*; 9. AE 1908, 75 (Carthago): *Perpetu(a)e fili(a) e dulcissimae*; 10. CIL VIII 13848 (Carthago): *Perpet[ua] fi[delis]*; 11. CIL VIII 25038 = ILCV 2041 etc. (Carthago): *hic sunt martyres ... Per[pe]tua*; 12. CIL VIII 25273 (Carthago): *Perpetua m(ensium) VII*; 13. ILTun 1147 (Carthago): *Perpetua in pace* (это сомнительный случай, поскольку “in pace perpetua” – «в вечном покое»; но поскольку другого имени нет, можно видеть здесь имя); 14. ILAfr 66, 15 (Hadrumetum): *Perpetua* (nothing else); 15. AE 2014, 621 (Baetica, 451–600): *Perpet[ua] ho]nesta fe[mina]*; 16. BCTH 1918 XCVIII = CAG XIII.5 p. 668 (Arelate): *D. M. ... Nigidia Perpetua*; 17. CIL XIV 3637 = InscrIt. IV.1 174 = AE 2003, 571 (Tibur, 101–150): *D. M. Aelia T. f. Perpetua*; 18. CIL XIII 3161 (Lugdunensis): *D. M. ... Perpetuae coniug(is)*; 19. CIL XIII 1820 (Lugdunum): *Perpetua filia* (родители: *Nobilis Tib. Caesaris Aug. ser. and Iulia Adepta*); 20. CIL XIII 1976 (Lugdunum): *Adiutoria Perpetua*; 21. AE 2001, 1169 (Emerita, 492 CE): *Perpetua famula dei*; 22. CIL VIII 21246 (Caesarea): *Iulia Maxuma Perpetua*; 23. TitAq. IV 1748 (Aquincum, 171–230): *Aelia Perpetua*; 24. ICUR III 7742 (Rome, 291–325): *Perpetua f(ecit) s(ibi)*; 25. ICUR III 8271 (Rome, 301–400): *Perpetuae ... annos XVI*; 26. ICUR VI 16395 (Rome, 291–325): *Perpetua in pace* (ничего больше не написано, необходима та же оговорка, что и в № 13); 27. ICUR VII 19235,3 (Rome, 301–400): *Perpetua* (только имя); 28. ICUR VIII 22595 = ILCV 4013 (Rome, 301–350): *Perpetua dulcis vixit ann. I...*; 29. ICUR IX 25323 (Rome, 301–350): *L. Lic[ini]us Chres[tus] Perpe]tu(a) incomp[ara]bili ...* (тоже сомнительно); 30. ILSard I 107 (Carales, 331–370):

них – №1 (мозаика в Равенне), 11 (плита из Basilica Majorum Карфагене), 32 (Мозаика из собора города Пореч в Хорватии) – это имя святой Перпетуи. Однако еще 29 женщин назывались так же, причем пятеро, не считая шестой Вибии Перпетуи, известны по надписям только Карфагена (№ 8, 9, 10, 12, 13)! Это обстоятельство снижает вероятность индивидуального прозвища, данного Перпетуе в христианской общине за ее исключительные качества, и мы не можем поэтому быть уверены, что «Перпетуей» наша героиня стала среди братьев по вере из-за ее непреклонности, а не иначе, как еще три десятка женщин. Если же предположить, что Вибия личное имя, а не родовое, то и отца ее звали не Вибий.

Заглянув в старую «Просопографию Римской империи», я обнаружила девятых мужчин с когноменом *Perpetuus*, причем часть из них относилась к Северной Африке и рубежу II–III вв.⁸ Этим я поспешила поделиться с коллегой по семинару П.Н. Лебедевым, который и указал нам на знатное семейство Перпетуев, происходивших из Северной Африки и сделавших карьеру, и даже исключительную карьеру, во II–III вв. при первом императоре африканского происхождения – Септимии Севере [Лебедев 2023, с. 85]. Среди них видный военный и государственный чиновник рубежа II–III вв., к тому же писатель и автор жизнеописаний императоров Марий Максим Перпетуй Аврелиан (по-русски часто транскрибируется как Перпетв). Его карьера не была тесно связана с родной Африкой, он был деятелем в масштабах империи. Около 203 г. ему должно было быть за сорок. Его сын по имени Луций Марий Максим Перпетуй станет римским консулом через три десятилетия после интересующих нас событий. Брат Мария Максима, тоже Луций Марий Перпетуй, вероятно, достиг вершины своей карьеры именно в 203 г.: по некоторым данным, он был в этом году назначен консулом суффектом, причем назначение должно было исходить от Септимия Севера, посетившего в этот год Карфаген. Связи с Африкой семья не теряла, получая высокие должности и в этой провинции [Meppen 2011, pp. 109–112].

Перед нами вырисовываются две возможности интерпретации имени Перпетуя. Она могла быть дочерью Мария Максима Перпетуя Аврелиана или его брата или иного члена семьи, не столь знаменитого, и тогда *Vibia* – ее личное имя, преномен (см. о такой

Perpetua marito incomparabili 31. CIL V 8383 (Aquileia): ... *Perpetuae* ... *Eutiches sib(i) et* ... [coniu]gi ...; 32. InscrIt. X, 2 83 (Parentium, Пореч, 501–550) *S(an)c(t)a Perpetua* (мозаика в церкви в Хорватии).

⁸ *Prosopographia Imperii Romani. Saec. I. II. III* / ed. P. de Rohden, H. Dessau. T. 3: P–Z. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1898. P. 23.

возможности выше), а родовой когномен она в качестве когномена личного получила от одного из Перпетуев, который был ее отцом. Однако положение этой уже не местной, а общеимперской знати таково, что о публичном избииении кого-либо из них на суде, как это произошло с отцом Перпетуи (VI, 5), речь, пожалуй, идти не может.

В имперский период родовых имен катастрофически не хватало. Родовое имя отца в качестве граеномен теряет свою дифференцирующую роль. Его место занимает персональный *cognomen*, который женщина получает не только от своего супруга (так называемый «гамонимик»), но и от матери, бабушки, деда и др. Возможно также, что гамонимик свидетельствовал о полном переходе под власть мужа⁹. И чтобы отличать полных тезок друг от друга, нанизывание имен доводило до шести-семи-восьми.

Перпетуя могла, следовательно, быть и женой одного из членов семейства Перпетуев¹⁰. Надписи имперского периода, особенно из провинций, показывают, что части составных имен женщин берутся у супруга и могут стать как именем, так и когноменом жены. Например, *Marcia Antonia* была женой *M. Antonius Doles* [Kajanto 1977, p. 157 и сл.; Kajava 1994, p. 109, n. 15].

Вышедшая замуж за представителя рода Перпетуев дочь семьи Вибиев стала бы Вибией Перпетуей. Высокое положение мужа, быть может, объяснит нам одновременно и слова о высоком статусе Перпетуи (*matronaliter nupta*), и таинственный заговор мол-

⁹ Впрочем, и в республиканский период чуть ли не треть римских мужчин звались Гаями, и Плутарх сообщает, что, входя в дом мужа, новобрачная произносила клятву: «где ты Гай, там я Гайя», символически принимая имя супруга (*Plut. Quaest. Rom. 30*, ср. [Kajava 1994, p. 106–109]).

¹⁰ Именования жены по мужу в исключительных случаях известны уже в республиканское время. В ранний период родовое имя мужа или преномен, или то и другое чаще было в род. п. Например: дочь Марка Туллия Цицерона именовалась по родовому имени отца как *Tullia M(arci) f(ilia)*, а его жена – *Terentia Ciceronis* (uxor). Но кроме указания на имя мужа в род. п., достаточно рано, уже в конце IV в. до н. э., фиксируется форма гамонимика, который добавляется к имени (возможно родовому) в именительном падеже прилагательного, например: *Dindia Macolnia* (CIL I² 561" [Kajava 1994, p. 21, n. 21]). Когномены зародились у знати и стали передаваться по наследству, делаясь со временем прообразом индивидуального имени [Nuorluoto 2021, p. 16]. Несколько позже, чем у нобилей, но для нашего времени «давно», в конце II – начале I в. до н. э., и у женщин появляются когномены, как полученные от родового когномена мужа, так и собственные, а затем выступают уже в качестве личных имен. При этом номенклатура женщин варьирует и по регионам, и во времени; точнее и подробней см.: [Kajava 1994, pp. 27–31].

чания вокруг ее супруга и отца их ребенка. Муж и отец младенца не предпринимает никаких усилий ни для поддержки Перпетуи и ребенка (что делает ее родная семья), ни чтобы убедить ее отречься от Христа (что делает ее отец), ни чтобы отобрать у нее своего сына. В то же время никто не называет ее вдовой. И никто никогда не упоминает ни имени мужа, ни самого факта его существования. Либо брак был заключен *sine manu*, то есть и Перпетуя и ее потомство остались под властью и на ответственности ее отца, а после развода Перпетуя возвратилась под власть родителя.

Выражение *matronaliter nupta* уникально, быть может, именно потому, что описывает уникальную ситуацию. Нужно сделать одновременно две вещи: отметить высокий статус матроны, вошедшей в знатную семью, и при этом обойти молчанием то обстоятельство, что с этим статусом произошло. Ведь Перпетуя не рабыня, как Фелицитата, чья беременность не вызывает вопросов о муже: институт брака не распространяется на рабов. Когда значительно позже появятся Акты об этом мученичестве, семейное положение обеих матерей будет приведено к «норме». Супруг Перпетуи, язычник, как и вся ее родная семья (вопреки нашему “*Passio*”), является на суд, муж несет на руках младенца и взывает к благоразумию и человечности своей супруги (*Acta, Textus A и B VI, 1*). Фелицитату же судья спросит, есть ли у нее муж, и та ответит гордо, что был, но теперь она его отвергает, презирает (*Acta Textus I, V, 2–3*).

Хотя никто до сих пор не обращал внимания в связи с мученицей Перпетуей на наличие североафриканского семейства Перпетуев, отсутствие супруга активно обсуждалось в научной литературе. Ему уделено место и в статье О.И. Ярошевской [Ярошевская 2024, с. 103–106], в частности и тому, что мужем Перпетуи был Сатур¹¹. Поддерживая коллегу по семинару в ее скепсисе на этот счет, укажем на то, что «Сатур» – греческое имя (*Saturus* – местная форма греч. имени *Satyrus*); с большой вероятностью Сатур был из греков. Греческий язык, необходимый в это время для катехизации, поскольку латинского полного перевода Библии еще не существовало, был ему родным, и он особенно радовался поэтому способности Перпетуи вести беседу по-гречески с карфагенскими

¹¹ К мотивам неупоминания мужа, указанным в статье О.И. Ярошевской, добавим еще несколько предположений, неизбежно спекулятивных: имя мужа вычеркнули позднее [Dronke 1984, pp. 283–284]. Б. Шоу считает наиболее вероятным, что брак Перпетуи со знатым мужем-язычником был расторгнут и она возвратилась в дом отца, к которому перешла ответственность за нее и внука [Shaw 1993, pp. 11, 25, 35–36]. Хабермель ссылается на аналогичные случаи, документированные в ранней христианской литературе (апокрифах) [Habermehl 2004, pp. 61–63].

клириками. Ничто не говорит о его высоком социальном статусе, которым должен был обладать супруг Перпетуи. У него одно имя; предположительно, Сатур был вольноотпущенником¹². Можно утверждать, что он не был рабом, когда выдал себя властям: раб собой не распоряжается.

Значительная часть исследователей склоняется к тому, что муж дал жене разводное письмо, узнав, что она связалась с христианами. В римском законодательстве процедура развода была очень простой [Лебедев 2023, с. 85–86]. Статус семьи Перпетуев, приближенных к императору и даже нескольким императорам, скорее всего и определил выбор между положением высокопоставленной семьи и женой, совершающей *crimen maiestatis*. Упомянуть мужа и развод не стоило именно потому, что все было слишком понятно.

В статье О.И. Ярошевской обсуждается и возможность отсутствия мужа в городе. Действительно, вероятность этого исключительно велика для членов семьи Перпетуев. Все известные поименно, исполняя свои высокие должности, непрерывно перемещались по империи, отправляясь то в Галлию, то в Келесирию, то к бельгам и т. д. Беременную, а затем кормящую жену с младенцем муж едва ли стал бы брать с собою в эти походы. Если его не было в Карфагене около года, он мог и не знать о том, что происходит дома. Однако если разрыва с мужем не было, его далекий поход вовсе не повод не упоминать его в *Записках*, посвященных в большой мере семейным отношениям. Но не только Перпетуя, все авторы хранят о нем молчание.

Так что расторжение брака с женщиной, которая связалась «со всяким отребьем» в тот момент, когда Перпетуя назначают, скажем, консулом-суффектом Рима, могло произойти стремительно и еще до ареста по инициативе мужа. И вот к визиту императора в Карфаген местная власть решила угодить Северу вдвойне: устроить великолепные игры и при этом либо избавить приближенного к императору чиновника от позорного пятна на его репутации, либо, напротив, в своих карьерных целях скомпрометировать его скандальной казнью жены и ее домочадцев.

¹² См.: [Heffernan 2012, p. 275]. Молодых людей, которые были схвачены вместе с Перпетуей, часто относят к числу ее рабов, это прямо сказано о Фелицитате и Ревокате, но по результатам нашего исследования, к которому мы еще возвратимся [Брагинская 2022], Ревокат – это прозвище Сатурнина, следовательно, Сатурнин – раб Перпетуи вместе с Фелицитатой. О Секундуле известно слишком мало, и само отсутствие каких-либо сведений скорее говорит о рабе, чем о свободном, тем более что уменьшительная форма уникальна и наводит на мысль о домашнем имени подростка (см. ниже об имени Секундула).

«Централизованных гонений» на катехуменов как будто бы не было. Соответствующий указ Септимия Севера не удается обнаружить [Лебедев 2021, с. 94–103], а христиане свободно приходили к узникам, могли помогать им на арене и не были гонимы «за само имя». Не объясняется ли самый арест и жестокий приговор «удачным браком», как перевел грек *matronaliter nupta*? Мы знаем решение Траяна не разыскивать христиан, но в случае доноса казнить. Донести на Перпетую могли как враги, так и доброжелатели Перпетуя-супруга, чтобы спасти репутацию государственного чиновника или, напротив, ее погубить. Интриги такого рода характерны для окружения первых лиц. Причины ареста именно этой огласительной группы остаются неясными. Казни христиан и локальные гонения возникали по локальным же обстоятельствам. Мы предполагаем, что такую локальную роль тут мог сыграть высокий статус семьи мужа¹³.

Итак, Перпетуя упоминает свое имя и имя Сатура в своих пророческих сновидениях, затем диаконов Терция и Помпония, обратившегося тюремного стража Пуднета, имена непосредственных гонителей: Гилариана и Цезаря (имя Геты сохранилось в одной рук. А, возможно, это позднейшее добавление). Кроме того, она называет имена персонажей иного мира. Именем Иисуса Христа Перпетуя защищается от змея на небесной лестнице. Из нее внезапно вырывается имя давно умершего брата Динократа, страдающего в преисподней и вызволяемого Перпетуей в некое подобие Элизия. Помпоний из видения – это уже не добрый помощник, дающий взятки страже. Он Провожатый, получивший такую роль во сне благодаря не только своим качествам, но и говорящему имени: Спутник, Провожатый. Он зовет ее прийти в небесную обитель, стучит в дверь и говорит: «Перпетуя, мы ждем тебя, приди». В его напутствии «Не бойся: здесь я с тобою и с тобою буду страдать и бороться» (X, 4) эхо слов Фелицитаты о Христе: «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» (XV, 6). Тем самым открывается, кого представляет Помпоний (полиморфизм божественных личностей характерен для этой эпохи). К тому же это сон, а образы сна прихотливы; Христос, ангел смерти и Меркурий просвечивают во сне друг сквозь друга.

¹³ Бывали у гонений и экономические мотивы. Так, например, охоту зверей на людей (пленников, преступников) вместо традиционного *venatio* или поединков профессиональных гладиаторов устраивали потому, что это было дешевле [Oliver, Palmer 1955, pp. 325–327; Ville 1981, pp. 239–240, n. 30].

Еще два персонажа с именами-субститутами, или заместительными, появляются на арене. Рассказывая о них, Перпетуя не уверена, что опознает их правильно. Против нее выходит: *quidam Aegyptius* – «некий Египтянин». Слова *vir quidem* (некий муж) предваряет и заместительное имя «Ланиста»; это распорядитель ее поединка с Египтянином. Ланиста – имя, замещающее имя Господа, Египтянин – имя, замещающее имя дьявола. То, что Ланиста был выше амфитеатра, держал ветвь с золотыми яблоками и благословил ее победу, говорит о его истинном имени. А безобразный Египтянин катается в пыли («пресмыкается во прахе»), и Перпетуя поражает его голову пятой, так же как когда он в образе змея хочет ужалить ее в пятую на лестнице и на арене (перефразирование Быт 3:15). Проснувшись, она сама понимает, что ей предстоит сражаться с дьяволом (X, 14).

Так же осторожно описывает она *седого человека в одежде пастуха*, от которого получает небесное причастие (IV, 8). Это не имя, конечно, но описательное обозначение Бога.

Сатур

Saturus – скорее всего, не прозвище, а очень распространенное греч. имя Σάτυρος – Сатир. Латинского имени Saturus не существовало¹⁴. Рукописная традиция колеблется в передаче имени между Сатуром и Сатиром (в греч. переводе Σάτυρος, Сатир). Как Saturus он предстает в видении Перпетуи (IV, 5), во вводных словах к *Видению* Сатура (XI, 1 только в М). В этих двух местах написание Saturus является в рукописях общим¹⁵. Такое написание было,

¹⁴ Некий противник Цицерона в процессе в защиту актера Росция звался Сатурием (P. Satrius). Он известен только из «Речи в защиту Росция», а имя его, вероятно, происходит от прилагательного *saturus* – сытый, густой, насыщенный. Суждения Хеффермана [Heffernan 2012, p. 275] о том, что имя Сатур означает духовную *насыщенность*, представляются надуманными. Satrius засвидетельствован и в старой «Просопографии Римской империи» (Prosopographia Imperii Romani. Saec. I. II. III / ed. P. de Rohden, H. Dessau. T. 3: P–Z. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1898. P. 176), но не Saturus, так как это издание, как и соответствующее более новое (Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. 1–3 / ed. by A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris. Cambridge: Cambridge University Press, 1971–1992), назначает личность исторической с позиции империи, греку и, скорее всего, вольноотпущеннику там не место.

¹⁵ Только в рук. G этого не происходит, зато в ней Сатур вообще постоянно заменяется Сатурнином.

видимо, характерно для Карфагена¹⁶. В речи же Рассказчика в рук. А систематически Satirus (XIV, 1; XVII, 1; XVIII, 4, 7; XIX, 4–6; XXI, 1, 8), а рук. P, N, S время от времени сбиваются на Satyrus¹⁷. Позже мы сталкиваемся с Сатуром как собственным именем у Киприана Карфагенского (Ер. 21, 3; Ер. 24 и 29 Migne PL IV).

В своем *Видении* о смерти Сатур называет имена только тех, кого он там увидел: Перпетую, мучеников, пострадавших ранее: Йокунда, Артаксия (армянское имя), Квинта, другого Сатурнина (XI, 9). Эти мученики, как было сказано выше, из исторических источников неизвестны. Кроме того, он и Перпетуя встречаются на границе Рая двух клириков, «Оптата, епископа, и Аспасия, пресвитера-наставника», которые просят помочь им разрешить, видимо, догматические разногласия в общине (XIII, 1): общаются мученики на том свете и клирики, мистически находящиеся на границе миров у могилы мучеников.

Рассказчик-Очевидец

Он называет всех мучеников, Святой Дух, а также Пудента, Гилариана, Цереру и Сатурна. Гилариан, вынесший смертный приговор, и главные языческие боги Карфагена представляют враждебный языческий мир. Кроме того, он называет Рустика, который вместе с родным братом Перпетуи был рядом с ней на арене, но остался безымянным. Мы полагаем, что Рустик и есть Рассказчик-Очевидец.

Будь Рассказчиком брат, в тексте сохранился бы след родственной близости, семейная тема. Рядом был и Пудент, но обращению

¹⁶ Карфагенянин Апулей называет сатира satirus в недвусмысленном мифологическом контексте: на свадьбе Купидона и Психеи Аполлон играет на кифаре и поет, Музы поют хором, а satirus дует во флейту (*Apul. Met. VI 24,13*). Такое же написание мы находим у Сервия (вне связи с Африкой): он обсуждает названия различных флейт, среди которых есть и Дионисовы, потому что ими в основном пользуются сатиры (*Serv. In Aen. XI, 738: et est Dionysia, cum maxime ea satiri utantur*). «Карфагенская или африканская» транскрипция греч. имени в видении Перпетуи и во вставленном заголовке к *Видению* Сатура говорит о том, что видение Перпетуи было написано первоначально на лат. языке. При переводе с греч. транскрипция была бы иной.

¹⁷ Локальные графические варианты Σάτουρος, Σατούρα, Σατούρίων вместо греч. Σάτυρος, Σατύρα, Σατυρίων существовали в Беотии в III–II вв. до н. э. [LPG 2000, s.v.]; но лат. ‘u’ греки передавали скорее как омикрон: Saturninus по-гречески Σατορνῖλος.

Пудента было на момент казни от силы неделя. Между тем рассказ Очевидца написан человеком, который способен осмыслить происходящее богословски. Предшествующий опыт тюремного стража не мог бы его подготовить ни к чему подобному.

Рустик не только тоже «мог» быть автором описания¹⁸, он оставил в тексте свою «сфрагиду», чтобы об авторе описания и его роли читатели могли догадаться «по совокупности улик»: «некий катехумен по имени Рустик» (*quidem... catechumenus Rusticus nomine* (XX, 8)¹⁹). Так он называет, как мы считаем, самого себя²⁰.

Пудент

Рядом с Рустиком был *Пудент*, что означает Скромный, Стыдливый, Почтительный, Благочестивый. Имя Пудента тоже может показаться прозвищем. Он был потрясен проявлением в христианах-узниках божественной силы и делал им всевозможные поблажки, а затем оказался на арене и получил от Сатура реликвию крови (XXI, 4–5). Но имя это очень распространенное: 435 случаев в эпиграфике по каталогу И. Каянто. И если бы не высокая встречаемость этого имени, можно было бы считать его христианским прозвищем. Пудента называет не только Рассказчик, но и Перпетуя, которая крайне скупа на именование окружающих людей. Перпетуя видит в нем могучее проявление божественной *virtus*, и потому его имя должно быть названо. Действительно, воин или стражник-язычник, который, видя перед собой христиан-мучеников, обращается к Богу и даже погибает вместе с ними, станет со

¹⁸ Еще комментатор нашего “*Passio*” в *Acta Sanctorum* назвал возможными авторами описания звероборства диаконов Помпония и Терция (назван почему-то Титом) и Рустика. Но это предположение снабжено замечанием, мол, кто из этих троих, «судить не берусь» (*Acta Sanctorum Martii a Ioanne Bollandi S.I. colligi feliciter coepta / A G. Henschenio et D. Papebrochio eiusdem Societatis Iesu aucta, digesta et illustrata. Antverpiae: apud Iacobum Meursium, 1668. P. 637*). Без специальной аргументации в пользу Помпония высказывались также Р. Браун, А. Бастиансен и Ж. Ама [Braun 1979, p. 117; Bastiaensen 1987, p. 418; Amat 1997, p. 69]; в пользу Рустика см.: [Шмайна-Великанова 2023, с. 334, примеч. 12].

¹⁹ «Неким афинянином Ксенофонтом» называет себя в «Анабасисе» (3.1.4) и Ксенофонт Афинский (благодарю за подсказку этого контекста М.Н. Казанскую).

²⁰ О всей совокупности «улик», указывающих на Рустика как автора описания тюрьмы и казни для всех мучеников, см.: [Брагинская 2023, с. 123–148].

временем любимым персонажем агиографии. Не потому, что так случалось часто, а как раз потому, что нечасто.

Чтобы ответить на поставленный нами вопрос: кто кого называет и кого не называет и почему, подробно обсуждать оставшиеся имена не нужно. Но мы их все-таки рассмотрим, опустив диакона Терция (а Помпония мы уже обсудили), доброго клирика, чья идентичность не представляется проблематичной.

Фелицитата

Фелицитата идет на свою казнь радостная: она молилась о преждевременных родах, чтобы выйти на арену с близкими ей людьми, а не с преступниками – как пришлось бы в том случае, если бы роды случились в нормальный срок, а не раньше. Считать ли, что она была прозвана «Счастливой», потому что была счастлива родить до дня казни, а исходно у нее было иное имя? В это трудно поверить, так как Фелицитата по эпитафическим данным – один из самых распространенных женских когноменов. По каталогу И. Каянто Felicitas занимает 11 место среди самых популярных, всего 458 случаев, из которых 316 – свободные женщины, 11 рабыни или вольноотпущенницы и 131 – христианки²¹. Оценить значимость такого имени для христиан, а оно у христиан частое, не представляется возможным, так как оно очень частое и у язычников. Хотя Перпетуя выступает в традиции в паре с Фелицитатой, имя «Перпетуя» не обнаруживает заметного увеличения встречаемости с наступлением христианской эры [Kajanto 1965, p. 50].

Секундул

Это имя неупотребительный деминутив, греческий перевод с его стремлением к норме называет его обычным именем «Секунд» (Второй (сын)), не уменьшительным. Уменьшительные формы могут быть обычными именами, например, Катулл. Но имя Секундул встречается еще всего один раз в нумидийской надписи²².

²¹ Еще 420 уменьшительных Felic(u)la, 213 Felicissima и 46 Felix применительно к женщинам (другие производные единичны), для мужчин Felix – тоже один из самых распространенных когноменов, счет идет на тысячи [Nuorluoto 2021, p. 53, n. 127, 58].

²² Это надпись II в. – AE 1995, 1775. См. также The Epigraphische Datenbank Heidelberg (EDH) и комментарий Я. Бреммера [Bremmer 2017, p. 429].

Оно столь редкое, при том что Секунд весьма частое, что это наводит на мысль о ласковом, «домашнем» имени подростка. Он был убит в тюрьме, не был казнен на арене, и в этом Рассказчик усмотрел особую милость: «А Секундула Бог призвал поскорее покинуть сей мир, еще в тюрьме, по особой милости не отдав на растерзание зверям» (XIV, 2). Проявленная к нему милость состояла в том, что ему не пришлось испытать звероборства. Может быть, Рассказчик имел в виду то, что по возрасту Секундула не следовало подвергать испытанию звероборством: он мог не выдержать. В беседах в тюрьме он не участвует, Перпетуя его не упоминает.

Сатурнин Ревокат

Имена *Ревоката* и *Сатурнина* обозначают не двух человек, но одного: его имя Сатурнин, а прозвище Ревокат. *Сатурнин* относится к распространенным римским когноменам в старинном плебейском роде Аппулиев, оно было популярно и в Карфагене²³. Еще один Сатурнин-мученик упоминается в самом “*Passio*” в *Видении* Сатура (XI, 9), а у Киприана Карфагенского это имя носят четверо из списка африканских епископов (Ep. LIV ad init.). Частота этого имени в Карфагене связана с тем, что Сатурн был главным божеством римского Карфагена, занявшим место финикийского, т. е. пунийского Бела [Cadotte 2007, p. 25].

Святой Ревокат по сей день почитается церковью и фигурирует как отдельный мученик во всей без исключения научной и церковной литературе. Работу, в которой мы доказываем, что Ревокат – это прозвище Сатурнина, данное ему за его обет мученичества (*votum martyrii*), который был исполнен, как говорит Рассказчик, в качестве милости Божией, мы представим здесь конспективно.

Сатурнин хотел претерпеть мучения от всех зверей по очереди, и был на самом деле неоднократно *revocatus* (снова вызванным) на арену. Формы глагола *revocare* встречаются в описании игр в связи и с другими мучениками, Сатурном и Перпетуей с Фелицитатой: их тоже снова вызывают на арену после очередного раунда представления. Но только Сатурнин сам пожелал не умереть поскорее, а стать жертвою во всех актах представления, быть вызванным для сражения и с вепрем, и с медведем, и с леопардом.

Как мы установили, личное имя Ревокат до нашего текста в римской антропонимике не встречается. Но существует *revocatus*

²³ По каталогу когноменов И. Каянто [Kajanto 1965] всего Сатурнинов 1815, из них 40 – сенаторского сословия, 1712 – свободные, 63 – рабы и вольноотпущенники.

как почетный титул ветерана, которого за его заслуги с «пенсии» снова призвали на службу, причем в придворную гвардию императора; так именовали и того, кто выиграл скачки, но с повторного старта. Видимо, прозвище Ревокат для мученика, которого терзали один за другим несколько зверей, ассоциировалось с этими почетными званиями. Так христиане, прибегая к традиционным для римлян ценностям – терминам военной и спортивной побед, объявляли беззащитного мученика, брошенного на растерзание зверям и на потеху толпе, победителем, который получает от Бога нетленный венец одолевшего врага или соперника.

Имя «Ревокат» встречается в “Passio” три раза. «Ревокат» ничего не говорит, никак сам не действует, не высказывает никаких пожеланий. Решающую роль в его «воплощении» сыграло то, что им как отдельным субъектом начинается справка о составе действующих лиц в II, 1: Ревокат – раб того же хозяина, что и Фелицитата. Это сделало его историческим лицом на 18 столетий, а традиция добавила ему в сестры Фелицитату, дала ему роль в допросе и т. д. Исследователи идут дальше и делают его мужем Фелицитаты (как и мультфильм на сюжет «Страстей»)²⁴. Между тем Ревокат появляется в тексте еще только два раза и оба рядом с Сатурнином. По арене идут «Ревокат и Сатурнин и Сатур». Однако первый союз et отсутствует²⁵. «Ревокат Сатурнин и Сатур» вместе грозят Гиляриану. Их двое.

Третий случай в XIX, 3. После сообщения о том, в чем состоял обет мученичества Сатурнина, рассказывается, как он был исполнен. Наш перевод по тексту лучших рукописей M и A: «И вот на него, вызванного по порядку представления снова, бросился леопард, а прежде на помосте он был истерзан еще и медведем». «Вызванный снова» – это причастие – *revocatus*, а не имя другого человека. В иных рукописях добавлено *ipse et revocatus/Revocatus*, и получается, что он сам, т. е. Сатурнин, и Ревокат участвуют в этом эпизоде с нападением леопарда, Сатурнина же («в результате» напрасного исправления и времен, и числа глаголов) растерзал медведь. Греческий перевод сгладил все так, что получилось относительно связно: «Он сам с Ревокатом выдержал нападение леопарда, а потом на помосте его растерзал медведь». Остается неясным, что случилось с Ревокатом *после*

²⁴ См.: [Praet 2003, pp. 465–466, p. 35].

²⁵ Союз et («и») между Ревокатом и Сатурнином отсутствует в Парижской (P) и всех британских рук. (N, S, O, C), после Ревоката идет сразу Сатурнин, а не Сатур в лучшей рук. из Монте Кассино, а также в амой древней Сан-Галленской и близкой ей рук. из Айнзидельнского аббатства (M, G, E).

нападения леопарда. А ведь смерть мученика – это неременная часть Страстей.

Кроме того, мы знаем по описанию событий, в каком порядке зверей выводили на арену: вепрь – медведь – леопард, по возрастающей свирепости. В древних надписях и в надписаниях рукописей «Страстей» оба имени идут рядом: Ревокат Сатурнин. Мы пришли к выводу, что появление отдельного Ревоката в самом начале, в гл. II, принадлежит Редактору-Составителю, который вносил сведения о героях “*Passio*” для внешнего мира, возможно, спустя годы. Эта ошибка сделала из Ревоката отдельное историческое лицо.

Анонимы

Разумеется, анонимны все групповые персонажи. У Перпетуи – это старцы в Раю, юноши-помощники на арене (ангелы?). У Сатурна в *Видении* Рая – старцы, ангелы, мученики и братья. Анонимной осталась у Редактора женщина-христианка – *quaedam soror*, которая воспитала тоже безымянную девочку – дочь Фелицитаты, *puella* и *filia*. У Рассказчика-Очевидца без имени остается брат Перпетуи – катехумен.

Сатур в своем сновидении, естественно, называет в основном обитателей иного мира, к которым относятся «словно бы человек с седыми волосами» и душа Перпетуи, покинувшая тело. Друг друга, как было сказано, Сатур и Перпетуя называют только в сновидениях. Как и Перпетуя, Сатур не упоминает никого из своих сомучеников, он только спрашивает у ранее пострадавших, которых перечислил: «Там мы встретили Йокунда, Сатурнина и Артаксия, коих сожгли живьем <...>, а еще Квинта, тоже мученика, умершего в тюрьме. И мы стали их спрашивать, где остальные» (XI, 9). Но вопрос повис в воздухе. Почему? Кто такие «остальные»? Сатур передал свое *Видение* на волю. Поскольку его *Видение* описывает посмертие как блаженство для мучеников и пребывание в Раю, это сочинение должно было, в частности, ободрить мучеников. В тюрьме были еще двое – Сатурнин, прозванный после казни Ревокатом, и беременная Фелицитата; возможно, подросток Секундул, если его не убили раньше. Этих троих нет в *Видении*. Не о них ли вопрос? Не о них ли и молчание в ответ на вопрос? Может быть, вопрос обращен к этим троим, еще ждущим своего испытания: останетесь тверды и будете с нами в Раю. Читая в тюрьме свое *Видение*, Сатур (а он его *edidit*, то есть сделал публичным, прочитал, передал для переписывания) видит перед собою юношу-раба, беременную рабыню,

возможно, еще и подростка Секундула, которые пока не обрели в глазах Сатура права на имя. Их надо ободрить и наставить, чтобы они выдержали страшную казнь. Главное, что хочет сообщить Сатур: известные нам мученики обретаются в Раю. Так он продолжает исполнять свою миссию наставника²⁶. Иного объяснения вопроса Сатура, на который ответа не последовало, мы вообразить не можем, и никаких комментариев на этот счет нам не попадалось.

Из уст Перпетуи мы не услышим ни одного имени ее родственников – ни отца, ни матери, ни двух братьев, ни маленького сына. И Рассказчик, и она сама называют их по родству: *Pater, Mater, Frater, Materna, Infans, Filius*. Только Динократ, находящийся уже в ином мире, называется многократно, ему посвящены два из четырех видений Перпетуи. Еще один близкий ей человек – муж и отец ребенка – окружен молчанием.

Другая анонимная группа в этом мире, резко разделенном на святых и преследователей, – это ангелы, старцы и мученики в белоснежных одеяниях и толпа, зеваки, пришедшие смотреть на *sena libera*, зрители игр, разного рода гонители и притеснители, *milites* (солдаты-взяточники), охранники-*prosecutores*, венаторы и др.

Индивидуальные гонители, кроме высшего начальства Гилариана, с которым Перпетуя встречается на суде, имени не получают: трибун, кто-то из темничных стражей (XV, 5: *quidam ex ministris catafactariogum*), неопытный гладиатор. Можно возразить: а покойный проконсул? а Цезарь Гета?

Имя Геты искажено или выброшено в части рукописей и отсутствует в греческом переводе (VII, 9). Вычеркивание Геты из текста считалось результатом *damnatio memoriae* самого имени убитого брата, объявленного его убийцей Каракаллой. Но было ли дело гонимым христианам до соблюдения запрета на имена их гонителей, когда они сами были под запретом? Перпетуя говорит трибуну, что она с сотоварищами – это узники «благороднейшего Цезаря», и не упоминает его имени, хотя для трибуна произносит титул *pobilissimus Caesar*, которым он официально именовался. Неважно, как его зовут, важно, чтобы трибун испугался упоминания о возможном недовольстве высокого начальства (XVI, 3).

²⁶ Не должно ли упоминание Квинта, умершего, как и Секундул, в тюрьме и тоже не претерпевшего страстей, но про которого сказано, что он «тоже мученик», успокоить слушателей и читателей насчет Секундула? Не попав на арены, он тем не менее соучаствовал в Страстях Христа.

Таблица 2

Имена и заместительные имена в “Passio”

Автор Пролога и Эпилога	Редактор-Составитель	Перпетуя	Сатур	Рассказчик-Очевидец (Рустик?)
1	2	3	4	5
<i>Мученики</i>				
	Revocatus		Iocundus	Saturninus
	Saturninus			Revocatus
			Artaxius	
	Felicitas		Saturninus-2	Felicitas
	Secundulus		Quintus	
	Vibia Perpetua	Perpetua	Perpetua	Perpetua
	Saturus	Saturus		Saturus
<i>Клирики</i>				
		Tertius diaconus	Optatus	
		Pomponius diaconus	Aspasius	
Обратившийся тюремщик				
		Pudens		Pudens
<i>Имена и имена-заместители для иного мира</i>				
Dominus		[Homo canus in habitu pastoris]	[Quasi homo canus, niveos habens capillos et vultu iuvenili, cuius pedes non vidimus]	Dominus
		Dinocrates		
Spiritus Sanctus		Pomponius diaconus в видении как Провожатый		Spiritus Sanctus

1	2	3	4	5
Iesus Christus		Iesus Christus		
		Vir quidam ... quasi Lanista		
		Quidam Aegyptius		
<i>Исторические и символические гонители</i>				
		Hilarianus		Hilarianus
		[Minucius Timinianus]?		Ceres
		Caesar [Geta?]		Saturnus
<i>Имя вне категорий</i>				
				Rusticus

Заключение

Из того, что мы видим в табл. 2, имена имеют мученики, кроме сонмов, уже обитающих в Раю, и все клирики: у Перпетуи – Терций и Помпоний, у Сатура – Аспасий и Оптат. Эти двое живы, физически, видимо, они находятся возле усыпанных розовыми лепестками свежих могил Сатура и Перпетуи, а мистически – в молитвенном общении с мучениками у врат Рая под осыпающимися лепестками розовых деревьев (подробнее см.: [Брагинская 2021]). Названы именами или описательно все индивидуальные обитатели иного мира, являющиеся в пророческих сновидениях: Ланиста, Динократ, диакон Помпоний, сопровождающий в *Видении* Перпетую на ее битву с Египтянином, сам Египтянин – Диавол. Ипостаси Троицы и Господь упоминаются у всех, кроме Редактора-Составителя. Назван по имени тюремщик и язычник Пудент, который, увидя в узниках силу Святого Духа, обратился – именно он на арене получает завещание от Сатура. Его стыдливое имя для Перпетуи и Рустика провиденциально, хотя это самое обыкновенное мужское имя этого периода.

Итак, мы обнаружили, что во всех текстах сборника имена собственные или заместительные даются всем индивидуальностям, подчеркнуто причастным сакральному с положительным или отрицательным знаком. Имена названы у всех индивидуальных

мучеников, всех клириков, а не просто добрых христиан, и у всех обитателей иного мира, а также у первых лиц гонения. Едва ли речь может идти о сознательно согласованной позиции или литературной стратегии. Мы провели своего рода «опрос» этих разных текстов, и выяснилось, что именем для истории обладают в этом тексте не все, но только фигуры высокой концентрации сакрального.

Сознательной же «стратегией» можно считать отсутствие в *Прологе* и *Эпilogue* каких-либо имен, кроме божественных, и табуирование имени мужа Перпетуи.

Казалось бы, Пудент этому правилу не отвечает. Но Пудент не просто добрый христианин. Обращение тюремщика-язычника, который почувствовал в узниках действие высшей силы, – это торжество христиан. Обращение Пудента почти такое же событие, как мученичество, ибо доказывает силу и действие Святого Духа в человеке.

А катехумен Рустик введен «полулегально» в противоречии с заявлением, что он недостоин исполнить заветы Перпетуи, но исполняет и волю Святого Духа, и завет Перпетуи, а потому поименован – «некий катехумен» Рустик. Выделяющий его картуш – это то, что на нем ломается обнаруженная закономерность именования и анонимности. Он должен был быть безымянен, как и родной брат Перпетуи. Аномальность его упоминания и говорит о том, что это сфрагида Рассказчика-Очевидца.

Литература

- Брагинская 2021 – *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.
- Брагинская 2022 – *Брагинская Н.В.* Сколько сомучеников было у Перпетуи и Фелицитаты? // *Acta Linguistica Petropolitana*. 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.
- 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.
- Лебедев 2021 – *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.

- 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.
- Пантелеев 2017 – Ранние мученичества: Переводы, комментарии, исследования / Пер., коммент., вступ. ст., прил. и общ. ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2017.
- Шмаина-Великанова 2023 – *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.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2023. С. 328–346.
- Ярошевская 2024 – *Ярошевская О.И.* Взаимоотношения с родственниками в семье мученицы Перпетуи // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2024. № 1. С. 93–108.
- Amat 1996 – *Amat J.* Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes. P.: 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.
- 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.
- Braun 1979 – *Braun R.* Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la 'Passio Perpetuae' // *Vigiliae Christianae*. 1979. Vol. 33. No. 2. P. 105–117.
- Bremmer 2017 – *Bremmer J.N.* Maidens, magic and martyrs in Early Christianity. Collected essays. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. 519 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.
- Cadotte 2007 – *Cadotte A.* La Romanisation des dieux: l'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire. Leiden: Brill, 2007. 750 p.
- Cobb 2021 – *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity / ed. by L.S. Cobb; with transl. by A.S. Jacobs, L.S. Cobb.* Oakland, CA: University of California Press, 2021. 362 p.
- Dronke 1984 – *Dronke P.* Women writers of the Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 338 p.
- Gonzales 2013 – *Gonzales E.* The passion of Perpetua and Felicitas as an adapted apocalypse // *Plura: Revista de Estudos de Religião*. 2013. Vol. 4. No. 1. P. 34–61.
- Habermehl 2004 – *Habermehl P.* Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum: Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetua et Felicitatis. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 2004. 341 S.
- Heffernan 2012 – *Heffernan T.J.* The Passion of Perpetua and Felicity. N.Y.: Oxford University Press, 2012. 592 p.
- Kajanto 1965 – *Kajanto I.* The Latin cognomina. Helsinki: Keskuskirjapaino, 1965. 417 p.

- Kajanto 1977 – *Kajanto I.* On the peculiarities of women's nomenclature // *L'Onomastique latine* / ed. par N. Duval, D. Briquel, M. Hamiaux. P.: CNRS, 1977. P. 147–159.
- Kajava 1994 – *Kajava M.* Roman female praenomina: Studies in the nomenclature of Roman women. Rome: Institutum Romanum Finlandiae, 1994. 289 p.
- 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.
- LPG 2000 – A lexicon of Greek personal names. Vol. 3.B: Central Greece: From the Megarid to Thessaly / ed. by P.M. Fraser, E. Matthews. Oxford: Clarendon Press, 2000. 478 p.
- Mennen 2011 – *Mennen I.* Power and status in the Roman Empire, AD 193–284. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Nuorluoto 2021 – *Nuorluoto T.* Roman female cognomina: Studies in the nomenclature of Roman women. Ph.D. Thesis. Uppsala: Uppsala University, 2021. 334 p.
- Oliver, Palmer 1955 – *Oliver J.H., Palmer R.E.A.* Minutes of an act of the Roman Senate // *Hesperia*. 1955. Vol. 24. P. 320–349.
- Praet 2003 – *Praet D.* 'Melioe cupiditate detentus': Christian self-definition and the rejection of Marriage in the early acts of the martyrs // *Euphrosyne*. 2003. Vol. 31. P. 457–473.
- Rix 1963 – *Rix H.* Das etruskische Cognomen: Untersuchungen zu System, Morphologie und Verwendung des Personennamen auf den jüngeren Inschriften Nordetruriens. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. 410 S.
- Robeck 1992 – *Robeck C.M., Jr.* Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, and Cyprian. Cleveland: Pilgrim Press, 1992. 329 p.
- Shaw 1993 – *Shaw B.D.* The Passion of Perpetua // *Past and Present*. 1993. Vol. 139. P. 3–45.
- 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.
- Ville 1981 – *Ville G.* La gladiature en occident des origines a la mort de Domitien. Rome: Ecole française de Rome, 1981. 519 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.
- Braginskaya, N.V. (2021), "The height of the trees was like that of cypress trees, and their leaves were falling without ceasing", in Rudnicka, E. et al., eds., *Człowiek jako znak / Man as a Sign. Tom jubileuszowy dla uczczenia 70-lecia prof. dr. hab. Zbigniewa Klocha*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, Poland, pp. 87–97.

- Braginskaya, N.V. (2022), “How many co-martyrs did Perpetua and Felicitas have?”, *Acta Linguistica Petropolitana*, vol. 18, no. 1, pp. 48–77.
- Braginskaya, N.V. (2023), “What was the name of Eyewitness Narrator in ‘Passio Perpetuae et Felicitatis?’”, *Indo-European Linguistics and Classical Philology*, vol. 27, no. 1, pp. 123–148.
- Braginskaya, N.V., Lebedev, P.N. (2023), “How many co-authors had Perpetua and Satorus?”, *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*, 2023, vol. 19, pp. 237–255.
- Braun, R. (1979), “Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la ‘Passio Perpetuae’”, *Vigiliae Christianae*, vol. 33, no. 2, pp. 105–117.
- Bremmer, J.N. (2017), *Maidens, magic and martyrs in Early Christianity. Collected essays*, 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.
- Cadotte, A. (2007), *La Romanisation des dieux: l’interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Cobb, L.S., ed. (2021), *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland, CA, USA.
- Dronke, P. (1984), *Women writers of the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Fraser, P.M. and Matthews, E., eds. (2000), *A lexicon of Greek personal names, vol. 3.B: Central Greece: From the Megarid to Thessaly*, Clarendon Press, Oxford, UK.
- Gonzales, E. (2013), “The passion of Perpetua and Felicitas as an adapted apocalypse”, *Plura: Revista de Estudos de Religião*, vol. 4, no. 1, pp. 34–61.
- Habermehl, P. (2004), *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum: Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetua et Felicitatis*, De Gruyter, Berlin, Germany, New York, USA.
- Heffernan, T.J. (2012), *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford University Press, New York, USA.
- Kajanto, I. (1965), *The Latin cognomina*, Keskuskirjapaino, Helsinki, Finland.
- Kajanto, I. (1977), “On the peculiarities of women’s nomenclature”, in Duval, N., Briquel, D. and Hamiaux, M., eds., *L’Onomastique latine*, CNRS, Paris, France, pp. 147–159.
- Kajava, M. (1994), *Roman female praenomina: Studies in the nomenclature of Roman women*, Institutum Romanum Finlandiae, Rome, Italy.
- Kitzler, P. (2015), *From Passio Perpetuae to Acta Perpetuae. Recontextualizing a martyr story in the literature of the Early Church*, De Gruyter, Berlin, Germany, Boston, USA.
- Kryukova, A. (2013), *Poetika snovidenii v rannekhristianskoi literature: na materiale “Muchenichestva Perpetui i Felisitaty”, “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.
- Lebedev, P.N. (2021), “ ‘Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis’ and the question of the persecution of Christians in the Roman Empire under Septimius Severus”, *The New Historical Bulletin*, vol. 70, no. 4, pp. 104–112.
- 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.
- Mennen, I. (2011), *Power and status in the Roman Empire, AD 193–284*, Brill, Leiden, Netherlands, Boston, USA.
- Nuorluoto, T. (2021), *Roman female cognomina: Studies in the nomenclature of Roman women*, Ph.D. Thesis, Uppsala University, Uppsala, Finland.
- Oliver, J.H., Palmer, R.E.A. (1955), “Minutes of an act of the Roman Senate”, *Hesperia*, vol. 24, pp. 320–349.
- Panteleev, A.D. (ed.) (2017), *Rannie muchenichestva. Perevody, kommentarii, issledovaniya* [Early martyrdom. Translations, comments, studies], Gumanitarnaya akademiya, Saint Petersburg, Russia.
- Praet, D. (2003), “ ‘Meliore cupiditate detentus’: Christian self-definition and the rejection of Marriage in the early acts of the martyrs”, *Euphrosyne*, vol. 31, pp. 457–473.
- Rix, H. (1963), *Das etruskische Cognomen: Untersuchungen zu System, Morphologie und Verwendung des Personennamen auf den jüngeren Inschriften Nordetruriens*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany.
- Robeck, C.M., Jr. (1992), *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, and Cyprian*, Pilgrim Press, Cleveland, USA.
- Shaw, B.D. (1993), “The Passion of Perpetua”, *Past and Present*, vol. 139, pp. 3–45.
- Shmaina-Velikanova, A.I. (2023), “Motherhood and martyrdom: Thoughts on the Passion of Saints Perpetua and Felicity and The 19th Ode of Solomon”, in Ivanova, Yu.V. et al., eds., *Mif, ritual, literatura* [Myth, ritual, literature], HSE Publishing House, Moscow, Russia, pp. 328–346.
- Van Beek, C.I.M.I. (1936), *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, vol. 1, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen, Netherlands.
- Ville, G. (1981), *La gladiature en occident des origines a la mort de Domitien*, Ecole française de Rome, Rome, Italy.

Информация об авторе

Нина В. Брагинская, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Мнусская пл., д. 6; 1satissuperque@gmail.com

Information about the author

Nina V. Braginskaya, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; 1satissuperque@gmail.com

«Сильные апологии»:
мученичество и иудео-христианская полемика
в поздней античности

Даниэль Боярин

*Калифорнийский университет, Беркли, США,
boyarin@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о том, существовала ли в поздней античности иудео-христианская полемика по поводу мученичества. Автор предполагает, что историю рабби Акивы и Папоса бен Йехуды в Вавилонском Талмуде можно рассматривать как часть спора между евреями и христианами о том, чье мученичество было значительнее и могло выступать доказательством истинности учения. В этом свете диалог рабби Акивы и Папоса в тюрьме о причине, по которой каждого из них арестовали римские власти, можно рассматривать как свидетельство соперничества между евреями и христианами. Согласно тексту, рабби Акива, убежденный в том, что евреи должны оставаться стойкими в Торе и Тора принесет им жизнь, примет мученическую смерть за Тору; тогда как Папос, которого в поздневавилонской традиции будут связывать с христианством, как он сам признает это в повествовании, умрет только из-за суеверия. По мнению автора, в этом сюжете можно увидеть отражение спора о мученичестве между евреями и христианами еще в III, а может быть, даже в IV веке.

Ключевые слова: талмудическая традиция, мученичество, евреи, христиане, рабби Акива, теологические дискуссии, поздняя античность

Для цитирования: Боярин Д. «Сильные апологии»: мученичество и иудео-христианская полемика в поздней античности // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2024. № 2. С. 42–56. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-42-56

“Strong apologies”: Martyrdom and the Jewish-Christian polemic in Late Antiquity

Daniel Boyarin

University of California, Berkeley, USA, boyarin@gmail.com

Abstract. The paper discusses whether there was a polemic about martyrdom between Jews and Christians in Late Antiquity. The author suggests that we can see the story of Rabbi Akiva and Papos ben Yehuda in the Babylonian Talmud as part of a controversy between Jews and Christians about the question of whose martyrdom is bigger and could be used as proof of the truth of their doctrine. In this light, the dialogue in prison between Rabbi Akiva and Papos about the reason for their arrest could be read as testimony to existing competition between rabbinic Jews and Christians. According to the text, Rabbi Akiva, who is certain that the Jews must remain steadfast in Torah and the Torah will bring them life, will be martyred for Torah; while Papos, who is associated in the late Babylonian tradition with Christianity, on his own confession in the narrative, will die only for *superstitio*. The author claims that here we can see a reflection of competition for martyrdom between Jews and Christians of as late as the third or maybe even fourth centuries.

Keywords: Talmudic tradition, martyrdom, Jews, Christians, Rabbi Akiva, theological disputes, Late Antiquity

For citation: Boyarin, D. (2024), “‘Strong apologies’: Martyrdom and the Jewish-Christian polemic in Late Antiquity”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 42–56, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-42-56

Мой учитель, великий Сол Либерман, ясно, хотя и не прямо, указывал на то, что на дискурс о мученичестве евреев Римской Палестины могли повлиять христиане, их «братья по оружию» против язычников. В статье «Кесарийские мученики» (“The Martyrs of Caesarea”), опубликованной сразу после Второй мировой войны, он цитировал самые ранние тексты, которые описывали мученичество рабби Акивы, а также «все источники, созданные, вероятно, не ранее IV в.» [Lieberman 1939–1944, p. 422]. В примечании к этому предложению Либерман превосходно заметил, что есть поразительное сходство между историями о смерти рабби Акивы, еврейского первомученика, и о мученичестве Памфилия, учителя Евсевия и, по словам Либермана, «самого ученого из кесарийских мучеников». Если читать примечание вместе с текстом (удивительно, что этого до сих пор никто не сделал – по крайней мере, публично), становится ясно, что кесарийские мученики у Либермана – это

не еврейские мученики (или не только они) времен гонений Адриана во II в., но и христианские мученики времен гонений Деция и Великого гонения. Действительно, судя по всему, понятие «кесарийские мученики», использованное в заглавии статьи, принадлежит самому Евсевию, и епископ явно имел в виду не рабби Акиву и его собратьев.

В другом очерке, написанном на иврите, Либерман выразился еще яснее: «Это выглядит так, как если бы мидрашисты показали нам деяния императора, которые они видели собственными глазами, в середине III в. во времена Деция и в начале IV в. во времена Диоклетиана по отношению к христианам, и приписали бы их гонениям при Адриане, заявив, что таким же образом римляне обращались с евреями» [Lieberman 1974, p. 230]. Если мы сопоставим эти два тезиса, разнесенные между собой в работах Либермана на тридцать лет, то придем к удивительному выводу, что еврейские повествования о мучениках были сочинены в IV в. как часть своего рода состязания с христианами за силу, которая дается мученичеством (соревнование в жертвенности, похоже, древнее, чем политическая корректность). Либерман тут же смягчает радикальность своей мысли и пишет: «Мастера агады были правы: тактика прислужников империи остается неизменной на протяжении поколений. Они действовали во II в. так же, как поступали и в IV». Позволю себе в порядке предположения заметить, что последнее заявление есть момент благочестивого затемнения со стороны моего учителя, какие случались у него и в других местах. Либерман предполагает тут не что иное, как то, что истории еврейских мучеников в Кесарии во II веке создавались по образцу нарративов о христианских мучениках III и IV вв. Готов поспорить, что такая взаимосвязь в самом деле могла бы серьезно обеспокоить некоторых рабби.

Как в христианской, так и в раввинистической литературе «мученики представляют собой “сильные апологии”», как это ярко сформулировала Элизабет Кларк, и, как и среди христиан, эти апологии предназначались не только для языческой аудитории, но и для решения внутренних задач по борьбе с ересями¹. Мученики в этом случае служили аргументом в собственных внутрехристианских спорах между разными группами – например, монтанисты заявляли, что огромное число монтанистских мучеников свидетельствует о наличии в монтанизме божественной силы живого пророческого духа [Bauer 1971, p. 135]. Как можно видеть

¹ См. слова Э. Кларк в протоколе дискуссии на коллоквиуме Центра герменевтических исследований (Калифорнийский университет, Беркли), в которой участвовали также Д. Боярин, С. Элм, Э. Мэттер: [Castelli 1995].

в «Церковной истории» Евсевия, это заявление приходилось опровергать другим христианам:

...мы приведем небольшую выдержку: его (Евсевий не называет точно цитируемого автора. – Д. Б.) ответ еретикам, хвалившимся, будто у них много мучеников:

«Опровергнутые по всем статьям, не зная, что возразить, они пытаются прибегнуть к мученикам и говорят, что у них много мучеников, а это, несомненно, свидетельствует о силе их “пророческого” духа. Это вовсе неверно. (21) Есть много мучеников и в других ересь, но мы по этой причине не придем с ними в согласие и не сочтем их обладателями истины. Маркиониты, названные так по Маркионовой ереси, первые скажут, что у них много мучеников Христовых, но ведь Самого Христа они не исповедуют истинно».

Немного ниже он продолжает:

Поэтому, если члены Церкви, призванные к мученичеству за истинную веру, встречаются с так называемыми «мучениками», последователями фригийской ереси, они держатся особо и умирают, не входя с ними в общение: они не хотят признавать духа, говорившего через Монтана и тех женщин².

(*Eus. Hist. Eccl. V.16.20–22*; пер. М.Е. Сергеев)

Монтанисты и маркиониты предъявляют свидетельства о своих многочисленных мучениках как доказательство истинности своего учения (и, в первом случае, действительности пророческого духа), и Евсевий вынужден опровергать это заявление. В приведенном

² Замечательный пример одновременного мученичества «ортодоксального» христианина и маркионита встречается в сочинении Евсевия «О палестинских мучениках»: «На одном и том же костре вместе с ним был некто из маркионовой ереси, называвший себя епископом. И он предал себя этому <огню> словно бы действительно в радении за праведность – однако он не знал истины – и претерпел мучение огнем вместе с этим мучеником Бога» (*Eus. Mart. Palest. 10.3*; пер. пространной сирийской версии выполнен по тексту Д. Боярина). Любопытно, что более краткий (греческий) пересказ этого же текста имеет более мягкую тональность: «Вместе с ним тогда находился и Асклепий, бывший, кажется, епископом маркионова заблуждения. Ревнуя, по его мнению, о благочестии, которое, однако ж, не было принято, он окончил свою жизнь на одном и том же костре с Петром» (пер. по изд.: *Евсевий Памфил. О мучениках, в земле Палестинской просиявших. М.: Сибирская Благовонница, 2011*).

далее расскаже о нашем раввинистическом первомученике можно обнаружить, как я полагаю, очень сходный прием:

Рабби Акива говорит: «всей своей душой» – даже если Он забирает твою душу.

Учили мудрецы в барайте: однажды злодейское царство Рима запретило евреям заниматься Торой. Пришел Папос бен Йехуда и нашел рабби Акиву, который собирал множество людей и занимался с ними Торой (преподавал ее).

(Спросил рабби Акиву Папос бен Йехуда: не опасно ли сейчас учить Тору?)

Сказал ему рабби Акива: расскажу тебе притчу о том, на что это похоже. На историю про лиса, который шел по берегу реки и увидел рыб, которые метались с места на место. Сказал им лис: от чего вы бежите? Сказали ему рыбы: от сетей, поставленных людьми, чтобы нас поймать.

Сказал им лис: может быть, вы хотите подняться на сушу? Мы бы тогда жили вместе, как жили мои предки с вашими предками.

Сказали ему рыбы: неужели ты тот, о ком говорят, что он умней всех зверей? Не умный ты, но глупый ты! Если даже в среде, где проходит наша жизнь (т. е. в реке), мы напуганы, – то тем более будет нам плохо в среде, где мы умираем (т. е. на суше).

Продолжил рабби Акива: то же самое мы, евреи: ныне, когда мы сидим и занимаемся Торой, в которой написано: «Потому что Он – твоя жизнь и продление твоих дней», – и тем не менее так с нами происходит (т. е. мы в опасности), то тем более будем в опасности, если пойдем и откажемся от нее (от Торы)!

Продолжение барайты: сказали мудрецы: прошло немного времени, и схватили римляне рабби Акиву и заключили его в тюрьму. Также и Папоса бен Йехуду схватили и заключили вместе с ним, с рабби Акивой.

Сказал ему рабби Акива: Папос, кто привел тебя сюда? Т. е. за что тебя схватили? Ведь ты не ослушался запрета преподавать Тору!

Сказал ему Папос бен Йехуда: счастливцев ты, рабби Акива, потому что тебя схватили за преподавание слов Торы. Беда Папосу, которого схватили из-за пустых дел!

(Вавилонский Талмуд, Трактат Брахот, 61б, гл. 9;
пер. Р. Пятигорского с испр.³)

В этом рассказе представленный двойственно еврейский персонаж предлагает рабби Акиве бросить изучение и практику Торы,

³ Вавилонский Талмуд. Трактат Брахот. Т. 2 / Пер. с иврита и арамейского Р. Пятигорского. М.: Книжники: Лехаим, 2016. С. 387.

давая понять, что если тот пойдет и присоединится к нему, то будет в большей безопасности. Рабби Акива отвергает приглашение, рассказывая притчу, чтобы обосновать свой отказ. В притче люди, желающие поймать еврейскую рыбу, – римляне, а Папос – лис, желающий соблазнить их присоединиться к нему на суше, где им будет безопаснее. Рыбы отвечают, что если они подвергаются опасности в своей естественной среде обитания, воде, то они окажутся в еще большей, смертельной опасности, если покинут эту среду. Действительно, поскольку они рыбы, то точно бы там умерли. Вывод притчи раскрывается в продолжении истории. И «рыбы», и «лис», в конце концов, оказываются пойманы «людьми». Лис, однако, теперь признается рыбам, что ему хуже, чем им, ведь его смерть бессмысленна, тогда как их – значима. Я думаю, что даже при том, насколько хорошо известна эта легенда, мы до сих пор не осознали ее полного исторического значения. Здесь мы видим архетип (поздней) раввинистической истории мученичества, в которой благоразумный мудрец превосходит провокационный совет со стороны другого мудреца, продолжает публичное обучение вопреки запрету под страхом смертной казни со стороны «злого царства», а другой мудрец удивляется такому странному поведению. Можно обнаружить точную параллель в истории смерти рабби Ханании бен Терадиона в трактате «Авода Зара», где тоже говорится о мудреце, «который сидел и учил, собирая большие толпы, держа свиток Торы на коленях»:

Наши <древние> рабби учили: когда рабби Йоси сын Кисмы заболел, рабби Ханина сын Терадиона отправился его навестить. Он сказал ему: «Ханина, брат мой, разве ты не знаешь, что этот народ был назначен править над нами Небесами и что он уничтожил дом Его, и сжег Его храм, и умертвил Его святых, и уничтожил его святыни, но все же это существует, и я слышал, что ты собираешь толпы прилюдно, со свитком Торы на коленях, и ты сидишь и учишь!» Он <Ханина> сказал ему: «От Небес будет им милость». Он <Йоси> сказал ему: «Я говорю тебе разумные вещи, а ты отвечаешь мне: “От Небес будет им милость!” (Пс.32:22). Я буду удивлен, если они не сожгут тебя и свиток Торы вместе с тобой».

(Вавилонский Талмуд, Авода Зара, 18а;
пер. по тексту Д. Боярина)

Эти истории очень близки между собой, однако различия между ними являются даже более отчетливыми и важными – как раз по причине этого топологического сходства.

Продолжение истории представляет нам сложный талмудический нарратив о мученичестве рабби Ханины:

Они привели рабби Ханину сына Терадиона и сказали ему: «Почему ты занимаешься Торой?» Он сказал им: «Ибо так Господь мой Бог повелел мне!»

Они тут же приговорили его к сожжению, а его жену к казни <мечом>, а его дочь – к пребыванию в публичном доме.

(Вавилонский Талмуд, Авода Зара, 18а; пер. по тексту Д. Боярина)

Это парадигматическая история мученика, мученичество – свидетельство более высокой юрисдикции силы Бога и справедливости, которая превосходит правосудие обычной земной власти. В соответствии с этим, когда рабби спрашивают: «Почему ты учишь Тору?», он не пытается избежать ответа и, таким образом, признания вины, но с вызовом признается в «преступлении» и верховенстве начала, которое имеет над ним Бог, по сравнению с властью римского правителя: «Ибо так Господь мой Бог повелел мне!» Стало быть, на первый взгляд и с учетом наших культурных ожиданий, мы вполне могли бы понять это так, что история рабби Ханины прямо используется в качестве аргумента в пользу мученичества и является парадигматической историей того, как должен вести себя еврей – так же как, несомненно, это показывает и история рабби Акивы.

Однако сам текст исключает такую интерпретацию, как это видно в словах из разговора между рабби Ханиной и рабби Йосе бен Кисмой, когда последний крайне критически воспринимает провокационное поведение своего собрата.

Как мы только что заметили, это является точной параллелью к беседе между рабби Акивой и Папосом бен Йехудой. Однако в противоположность истории о рабби Акиве, где, как мы увидим, собеседник – оппонент мученичества – выступает крайне сомнительной фигурой, рабби Йосе бен Кисма – фигура очень почтенная. Более того, его довод, что мученичество нелогично в свете опасности, которой оно подвергает как отдельную личность, так и целую общину, а также саму Тору, остается в силе до конца текста, тогда как Папос оказывается основательно дискредитирован. Рабби Ханину действительно сжигают вместе со свитком Торы. Этот пассаж продуктивно рассматривать в рамках предложенной Д. Скоттом концепции «скрытых посланий», которые конструируются в преследуемых сообществах на особых социальных площадках. Как он показывает, для того чтобы мог сформироваться мятежный дискурс, необходимо наличие «автономных социальных площадок», спрятанных от глаз и ушей доминирующего населения благодаря «непроницаемым для чужаков лингвистическим кодам» [Scott 1990, p. 127]. Изучение Торы в таких местах, как Бет-мидраш, или даже более публичных собраниях народа, могло

бы стать именно такой площадкой – и неважно, согласно Скотту, какой дискурс будет представлен на этой площадке. В той мере, в какой она имела потенциал для передачи скрытого послания, могла быть местом, где преследуемые евреи формулировали свои представления о римских (и сасанидских) правителях, она могла выполнять свою функцию. Конечно, это еще более актуально в случае, когда само занятие Торой уже являлось в зашифрованном или открытом виде проявлением презрения к властям, как, по моему мнению, довольно часто и бывало в действительности. Реакция «римлян», а именно их попытки запретить изучение Торы и, в частности, собрания, может свидетельствовать о том, что они понимали – или, во всяком случае, рассказывающий об этом понимал – роль таких собраний в передаче «скрытого послания». В то же время здесь имеется явный намек на смиренную богословскую позицию, прямо противоположную мученической. Это Бог послал римлян, чтобы они правили евреями, и собираться для публичного изучения Торы – это провокативный и мятежный акт, то есть выступление не только против злого человечества, но и против воли Бога. Такова, следовательно, еврейская аналогия добровольного стремления к мученичеству в раннем христианстве⁴.

История рабби Акивы и Папоса, таким образом, имеет ровно ту же структуру, что и нарратив о рабби Ханине, где сначала высказывается протест против провокационного обучения Торе, которым занимается рабби, а затем сам рабби становится мучеником. Но при всем своем кажущемся сходстве с рассказом о рабби Ханине история о рабби Акиве производит совершенно другую, почти противоположный эффект. Мудрец, который возражает против провокационных действий рабби Акивы, преподносится как насмешник, *мин*, еретик и, возможно, даже еврейский христианин. Здесь нет ни малейшего чувства двусмысленности или критики в отношении рабби Акивы за вызывающий поступок, который приводит к его смерти. Стало быть, нарратив о смерти рабби Акивы включается в тот же контекст политического дискурса, что и процитированный ранее текст Евсевия. Если нарратив о мученичестве рабби Ханины демонстрирует сильную амбивалентность со стороны его составителей по отношению к мученичеству, то история смерти рабби Акивы вовсе не обнаруживает ничего подобного.

⁴ О ярком и живом проявлении этого в раннем христианстве см.: [Bowersock 1995, p. 1–5]. Г. Боверсок считает, что мученичество *per se* является христианской практикой, перенятой евреями. Я же вижу здесь скорее логику общих для евреев и их «братьев плоть от плоти», ранних христиан, культурных изменений.

Я предполагаю, что нарратив о смерти рабби Акивы и Папоса является частью спора между евреями и христианами в IV в. (или даже более позднего времени), в котором вопрос о том, чье мученичество значительнее, был не менее напряженным, чем вопрос о легитимности мученичества неортодоксальных христиан для Евсевия. Именно в историческом контексте конфликта и соперничества с христианами, в контексте IV в., о котором так красноречиво говорил Либерман, столь однозначное приятие ценности мученичества находит свою «естественную» дискурсивную нишу в раввинистической литературе. Подобно соперничеству между различными христианами по поводу апологетической ценности мученичества, наша история представляет собой замаскированный аргумент в таком же раввинистическом состязании со своими «другими».

Приведенное ниже весьма фантастическое разногласие поможет нам понять осмысление темы «еврейского христианства», представленное в образе Папоса бен Йехуды. Согласно некоторым раввинистическим сообщениям, он был не только христианином, но и членом Святого семейства:

Тот, кто пишет на своей плоти (подлежит смертной казе): нас учили, сказал рабби Элизер мудрецам: «Но сын Стады принес магические книги из Египта, записав их на свою плоть».

Они сказали ему: «Но он был глупцом, а мы не принимаем доказательство от глупцов».

Сын Стады?? Он был сыном Пандиры!

Рав Хисда сказал: «Муж был Стада; любовник был Пандира».

Но мужем был Папос сын Йехуды!

Скорее матерью его была Стада.

Но его матерью была Мария Магдалина⁵!

Скорее, как говорят в Пумбедите, эта уплутала (satat da) от своего мужа⁶.

(Вавилонский Талмуд, Шабат, 104b, только в рукописях; пер. по тексту Д. Боярина)

⁵ Обычный сирийский и арамейский термин для Марии Магдалины был מריא מגדלא שרעא דנשיא, Мириам заплетальщица женских волос, своего рода каламбур с народной этимологией Магдалины. Эта «ошибка» в традиции не обязательно указывает на недостаточное знакомство сочинителей этой идеи с живым христианским узусом, поскольку в V в. и в народной христианской традиции также путали двух Марий, как я узнал от Карен Кинг.

⁶ Ср.: «(Иисус) выдумал свое рождение от девы. Он родился в иудейской деревне от местной женщины, нищей пряжи; уличенная в прелюбодеянии, она была выгнана своим мужем, плотником по ремеслу. (Она была уличена в прелюбодеянии и родила от какого-то солдата, по имени Пантера)» (Orig. Contr. Cels. 1.32; пер. А.Б. Рановича).

В нарушение Мишны, которая указывает на то, что писать на теле является уголовным преступлением согласно Торе, рабби Элиэзер ссылается на авторитетного человека, который это практиковал. Для него, очевидно, этот авторитет является решающим, но его собратья не согласны. Как мы видим далее, авторитетный человек, на которого ссылался рабби Элиэзер, является никем иным как Иисусом из Назарета, кого в раввинистической литературе иногда называют «благочестивым глупцом». Однако Талмуд не понимает, почему здесь он упоминается как сын Стады. Здесь мы видим отсылку к известной еще со времен Цельса еврейской хулительной традиции, согласно которой Иисус был незаконно-рожденным сыном римского солдата по имени Пантера. Однако в Талмуде нашла отражение совсем иная традиция о том, кто был обманутым мужем Марии.

Мы многое узнаем из этого примечательного пассажа [Rokeah 1969]. Во-первых, мы снова видим рабби Элиэзера, который цитирует Тору ради почтенных галахических целей, упоминая Иисуса. Однако еще важнее для нас то, что поздняя вавилонская традиция связывает Папоса сына Йехуды с христианством – до такой степени, что он становится членом Святого семейства⁷. Возможно даже,

⁷ Это определено поздняя традиция. Более ранние раввинистические тексты представляют Папоса как несколько радикальную, возможно, девиантную («гностическую») раввинистическую фигуру. Его связь с христианством и даже Святым семейством трактовалась по-разному. Одну распространенную, хотя и не слишком убедительную попытку предлагает Р.Т. Херфорд (*Herford R.T. Christianity in Talmud and Midrash*. N.Y.: Ktav Publishing House, 1978 [repr. 1903]. P. 40). Наше повествование само по себе, в дошедшем до нас виде, похоже, обнаруживает разрыв именно в месте про арест Папоса. Если он был против того, чтобы рабби Акива провозгласил римлян, и сам предположительно был более осторожен в своем религиозном поведении, то почему его арестовали? Пробел в повествовании может отражать исторический сдвиг в традиции от отклоняющегося от нормы рабби в сторону христианского еретика, который находит отражение и в связи со Святым семейством. В более ранней традиции он был, возможно, консервативной, в каком-то отношении проримской фигурой, противопоставленной новомодному изобретению мученичества; в более поздней – он сектантский мученик, вынужденный «признаться» рабби Акиве, что мученичество последнего превосходит его собственное. Замечание о том, что именно «гностики» сохраняли свои убеждения втайне и не верили в мученичество, есть у У. Френда [Frend 1967, p. 11]. Было бы необдуманно увидеть в этом что-либо иное, кроме самого слабого сходства, но если стремление к мученичеству через открытое исповедание веры действительно было религиозным новшеством, неудивительно, что

что «Папос» было формой имени Иосиф, или, во всяком случае, могло быть понято таким образом⁸.

Поэтому я думаю, что не без оснований можно увидеть в диалоге между рабби Акивой и Папосом отражение того самого состязания за мученичество между раввинистическими и христианскими евреями, которое могло иметь место вплоть до III или даже IV в. Притчу рабби Акивы можно было бы легко связать с христианским образом апостолов как рыбаков – ловцов людей (Мк 1:17; Лк 5:10)⁹. Теперь мы можем еще лучше развить эту интерпретацию. Папос, христианский «лис», говорит подвергающимся гонениям еврейским рыбам, что им будет безопаснее вместе с ним на суше, вне моря Торы¹⁰. Притча рабби Акивы с точностью указывает на то, что передает весь нарратив. Даже за пределами реки Торы рыбы, вероятно, будут пойманы и убиты, при этом они в то же время покинут то, что гарантирует им вечную жизнь. Раввинистический текст вкладывает эту позицию в уста «христианского» рыболова людей, который признается: «Благословен ты, рабби Акива, ибо был схвачен за слова Торы. Увы Папосу, который схвачен за суеверие (*superstitio*)». Разумеется, я не утверждаю, что Папос действительно был христианином – в более ранних палестинских источниках на это нет ни малейшего намека – скорее, мое соображение заключается в том, что поздняя вавилонская традиция идентифицировала его как христианина. Я предполагаю, что диалог между Папосом

религиозные консерваторы, будь то христиане или евреи, могли выступать против него. Именно открытое желание Иисуса смерти, как это описывается в Евангелиях, обеспечило ему прозвание «Благочестивый глупец» в раввинистических текстах – прозвание, отраженное в нашем талмудическом фрагменте. Удивительно, что очевидный факт принадлежности этого к поздневавилонской традиции подтверждал для предыдущего поколения ученых отсутствие за этим «исторической ценности» [Rokeah 1969, p. 15], тогда как для меня именно это обстоятельство и составляет эту ценность! Папос, судя по всему, – сокращенная форма от Иосифа, как изначально доказывал П. Кассель, который указывает на современное итальянское – *Pepi* (*Cassel P. Caricaturnamen // Aus Literatur und Geschichte. Berlin; Leipzig: W. Friedrich, 1885. S. 341*).

⁸ *Cassel P. Op. cit. S. 341.*

⁹ Эту взаимосвязь мне подсказал мой друг Галит Хасан-Рокем (Galit Hasan-Rokem). Другая христианская версия топоса рыбы без воды встречается у Антония в «Изречениях египетских отцов». См. также: [Chitty 1995, p. 6].

¹⁰ Здесь можно вспомнить забавное уподобление споров между евреями и христианами у Цельса с тем, как «спорят между собою черви и лягушки» (*Orig. Contr. Cels. 4.23; пер. А.Б. Рановича*).

и рабби Акивой в тюрьме можно рассматривать как доказательство полемики между раввинистическими евреями и христианами за «право» на мученичество. Рабби Акива претерпит мученичество за Тору, а Папос, по его собственному признанию, – за суеверие.

Более того, в Талмуде есть другое место, где фраза דברים בטלים, которую я, следуя за Либерманом, перевел как «суеверие» (superstitio), встречается как технический и правовой термин для обозначения христианства. Я имею в виду историю ареста и едва не состоявшейся казни рабби Элизера из-за обвинения в ереси – и из контекста совершенно очевидно, что ересь, в которой его подозревали, была христианством. Судья обращается к нему: «Возможно ли, чтобы такой мудрец, как ты, имел что-то общее с подобным суеверием?» Чтобы удостовериться, Либерман показал, что истории о судебных процессах над мучениками, как раввинистическими, так и христианскими, оказываются близки реалиям римских правовых процедур соответствующего времени. Когда обвиняемого выводили на помост (βήμα, gradus), первое, что делал судья – определял преступления, за которое тот был арестован. В нашем случае это, соответственно, יבטל דברים, «суеверие» (superstitio), собственно, в техническом смысле преступление, за которое преследовались христиане [Janssen 1979, pp. 131–159]. Из этого могло бы следовать, что термин דברים בטלים действительно понимается рабби как название для христианства, и точно так же – в нашей истории про Папоса и рабби Акиву. Рабби претерпит муки за Тору, еретик – за superstitio.

В завершение своих рассуждений я процитирую продолжение истории смерти рабби Акивы:

Когда вывели рабби Акиву, чтобы убить (вывели на казнь), настало время чтения Шма. Сдирали ему кожу с тела железными скребками. И он в это время принял на себя бремя Небесного царства (т. е. читал Шма).

Сказали ему его ученики: наш учитель, даже до этих пор? Т. е. даже при таких мучениях человек обязан читать Шма?

Сказал им рабби Акива: все свои дни сожалел я об этом стихе (о том, что не могу его выполнить). «Всей своей душой» – означает, что надо любить Всевышнего, даже если Он забирает твою душу. Сказал я себе: когда же придет ко мне возможность и выполню эту заповедь? Поэтому теперь, когда она ко мне пришла, могу ли я ее не выполнить?

Произнося первый стих Шма, рабби Акива тянул слово «Один», пока не вышла его душа из тела (т. е. он умер) на слове «Один». Вышел (раздался) голос с Небес и сказал: счастлив ты, рабби Акива, потому что твоя душа вышла из тела на слове «Один».

Сказали ангелы-прислужники Всевышнему: такова Тора и такова награда за нее?! Написано: «Буду среди умерших от Твоей руки, Всевышний, среди умерших от старости». Лучше бы Ты убил его обычной смертью, а не через такие мучения¹¹.

Сказал им Всевышний, продолжив стих: «Их доля (награда праведникам) – в грядущей жизни»¹². Вышел голос с Небес и сказал: счастлив ты, рабби Акива, потому что уготована для тебя жизнь в грядущем мире¹³.
(Вавилонский Талмуд, Трактат Брахот, 61б, гл. 9, 2–3; пер. Р. Пятигорского с испр.¹⁴)

Как мне заметила Дина Штайн, между этой и первой частью истории есть напряжение. В первой сцене Папос предполагает – и предлагает рабби Акиве, – что если евреи покинут Тору и будут жить вместе с христианами (рыбы и лисы, евреи и христиане, вместе против общего врага, римлян, людей, желающих их изловить), то они будут в безопасности. Однако через свою притчу рабби Акива заявляет, что евреи окажутся в большей опасности, если оставят Тору, чем если ее сохраняют. Кажется, однако, что оба равно ошибались, потому что оба они в конце концов были схвачены римлянами и вместе были преданы казни. Может показаться так, что Тора вовсе не защитила рабби Акиву. Но чтобы понять всю историю, нам очень важно ее окончание, ведь, разумеется, приглашение в грядущий мир получает только рабби Акива, а Папос, который гибнет за суеверие, – нет. Я полагаю, что здесь мы имеем представленное в форме истории о рабби Акиве развитие идеи мученичества в контексте полемики и соперничества с христианами. В начале истории рабби Акива, конечно, уверен, что евреи должны оставаться верны Торе и что Тора подарит им жизнь, но он не знает (или, по крайней мере, не говорит), что это будет за жизнь. Конец истории разрешает эту загадку. Христиане претерпевают муки, и мы претерпеваем муки, говорит эта легенда. Мы страдаем за Тору, а они – за *superstitio*. Мог бы Евсевий выразить это лучше?

Перевод с английского К. Меламуда

¹¹ Сам стих очень сложен. В контексте он, судя по всему, выражает идею предпочтительности смерти в постели от старости по сравнению с насильственной смертью.

¹² Судя по всему, в этом стихе становится предметом иронии мысль, что праведникам подобает жить до «естественной» смерти. Этот смысл в данном случае интерпретируется в другом ключе – мученику подобает место «в [Вечной] жизни», что таким образом решает связанную с мученичеством рабби Акивы проблему теодицеи.

¹³ Более детальный анализ этого текста см.: [Goldberg 1984, S. 1–82].

¹⁴ Вавилонский Талмуд. Трактат Брахот. Т. 2. С. 387–389.

Литература

- Bauer 1971 – *Bauer W.* Orthodoxy and heresy in earliest Christianity / ed. by R.A. Kraft, G. Krodel. Philadelphia (PA): Fortress Press, 1971. 326 p.
- Bowersock 1995 – *Bowersock G.W.* Martyrdom and Rome: The Wiles lectures given at the Queen's University of Belfast. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 106 p.
- Castelli 1995 – *Castelli E.A.* Visions and voyeurism: Holy women and the politics of sight in early Christianity. Vol. 2: Protocol of the colloquy of the Center for Hermeneutical Studies / ed. by C. Ocker. Berkeley (CA): Center for Hermeneutical Studies, 1995. 69 p.
- Chitty 1995 – *Chitty D.J.* The desert a city: An introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire. Crestwood (NY): St. Validimir's Seminary Press, 1995. 222 p.
- 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.
- Goldberg 1984 – *Goldberg A.X.* Das Martyrium des Rabbi Aqiva. Zur Komposition einer Märtyrerzählung (bBer 61b) // Frankfurter Judaistische Beiträge. 1984. Bd. 12. S. 1–82.
- Janssen 1979 – *Janssen L.F.* “Superstitio” and the persecution of the Christians // *Vigiliae Christianae*. 1979. Vol. 33. P. 131–159.
- Lieberman 1939–1944 – *Lieberman S.* The martyrs of Caesarea // *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*. 1939–1944. Vol. 7. P. 395–446.
- Lieberman 1974 – *Lieberman S.* On persecution of the Jewish Religion // *Salo Wittmayer baron jubilee volume on the occasion of his 80th birthday*. Vol. 3. Jerusalem; N.Y.: Columbia University Press, 1974. P. 213–245.
- Rokeah 1969 – *Rokeah D.* Ben Stara is Ben Pantera // *Tarbiz*. 1969. Vol. 39. P. 9–18.
- Scott 1990 – *Scott J.C.* Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts. New Haven (CT): Yale University Press, 1990. 251 p.

References

- Bauer, W. (1971), *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*, Fortress Press, Philadelphia (PA), USA.
- Bowersock, G.W. (1995), *Martyrdom and Rome: The Wiles lectures given at the Queen's University of Belfast*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Castelli, E.A. (1995), *Visions and voyeurism: Holy women and the politics of sight in early Christianity, vol. 2: Protocol of the colloquy of the Center for Hermeneutical Studies*, Center for Hermeneutical Studies, Berkeley (CA), USA.
- Chitty, D.J. (1995), *The desert a city: An introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire*, St. Validimir's Seminary Press, Crestwood (NY), USA.

- Frend, 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.
- Goldberg, A.X. (1984), “Das Martyrium des Rabbi Aqiva. Zur Komposition einer Märtyrerzählung (bBer 61b)”, *Frankfurter Judaistische Beiträge*, Bd. 12, S. 1–82.
- Janssen, L.F. (1979), “‘Superstitio’ and the persecution of the Christians”, *Vigiliae Christianae*, vol. 33, pp. 131–159.
- Lieberman, S. (1939–1944), “The martyrs of Caesarea” in *Annuaire de l’institut de philologie et d’histoire orientales et slaves*, vol. 7, pp. 395–446.
- Lieberman, S. (1974), “On persecution of the Jewish Religion” in *Salo Wittmayer baron jubilee volume on the occasion of his 80th birthday*, vol. 3, Columbia University Press, Jerusalem, New York, USA, pp. 213–245.
- Rokeah, D. (1969), “Ben Stara is Ben Pantera”, *Tarbiz*, vol. 39, pp. 9–18.
- Scott, J.C. (1990), *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press, New Haven (CT), USA.

Информация об авторе

Даниэль Боярин, Emeritus Professor, Калифорнийский университет, Беркли, США; 94720 CA, США, Беркли, Университет-авеню и Оксфорд-стрит; boyarin@gmail.com

Information about the author

Daniel Boyarin, Emeritus Professor, University of California, Berkeley, USA; University of California, University Avenue and Oxford Street, Berkeley, CA 94720, USA; boyarin@gmail.com

Грех Валента, сребролюбие и отступничество:
несколько замечаний
о «Послании к филиппийцам»
Поликарпа Смирнского

Алексей Д. Пантелеев

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия;
Институт всеобщей истории РАН,
Москва, Россия, a.panteleev@spbu.ru*

Аннотация. Статья посвящена анализу текста 11-й главы «Послания к филиппийцам» Поликарпа Смирнского, где упоминается о некоем грехе пресвитера Валента, связанном со «сребролюбием». Этот пассаж рассмотрен в контексте как истории христианской общины в Филиппах, основанной еще апостолом Павлом, так и общего развития христианства в первые века. Мы полагаем, что этот «грех» является не растратой общинных средств или отказом от поддержки нуждающихся, а отходом от христианства, причиной которого стал страх возможных проблем и желание сохранить устоявшиеся социальные и экономические связи с языческим окружением. О подобном поведении состоятельных христиан сообщает «Пастырь» Ермы и другие источники, но если Ерма призывал к полному отказу от богатства, то Поликарп более сдержан, говоря о необходимости лишь побороть сребролюбие. Поступок Валента не привел к окончательному разрыву с общиной, Поликарп призывает даровать ему прощение, что указывает на то, что Валент не стал хулить Христа или выдавать христиан римским властям. Автор Послания предписывает филиппийцам воздерживаться от сребролюбия, идолопоклонства и всякого зла.

Ключевые слова: раннее христианство, Поликарп Смирнский, Филиппы, отступничество, богатство

Для цитирования: Пантелеев А.Д. Грех Валента, сребролюбие и отступничество: несколько замечаний о «Послании к филиппийцам» Поликарпа Смирнского // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 2. С. 57–71. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-57-71

The sin of Valens, avarice and apostasy:
a few remarks on the “Epistle to the Philippians”
by Polycarp of Smyrna

Aleksei D. Panteleev

*Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia;
Institute of World History, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, a.panteleev@spbu.ru*

Abstract. The article is devoted to the analysis of the text of Chapter 11 of the “Epistle to the Philippians” by Polycarp of Smyrna, which mentions a presbyter Valens’ certain sin, which was connected with avarice. This passage is considered in the context of the history of Christianity in Philippi (the local community was founded by the Apostle Paul), and the general development of the Christian movement in the first two centuries. This “sin” is not a waste of community funds or a refusal to support the poor and widows, but a renouncing from Christianity, which was caused by fear of possible problems and a desire to preserve established social and economic ties with the pagan environment. Such behavior of wealthy Christians is reported by Herma’s “Shepherd” and other sources, but if Herma called for a complete renunciation of wealth, Polycarp was more restrained and said about the need to overcome the love of money. Valens’ act did not lead to a final break with the community, Polycarp calls for forgiveness, which indicates that Valens did not blaspheme Christ or betray Christians to the Roman authorities. The author of the “Epistle” instructed the Philippians to abstain from avarice, idolatry and all evil.

Keywords: early Christianity, Polycarp of Smyrna, Philippi, apostasy, wealth

For citation: Panteleev, A.D. (2024), “The sin of Valens, avarice and apostasy: a few remarks on the ‘Epistle to the Philippians’ by Polycarp of Smyrna”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 57–71, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-57-71

В начале II в. Поликарп Смирнский написал «Послание к филиппийцам», единственное сохранившееся из его писем «соседним церквям или какому-нибудь брату» (*Eus. HE V.20.8*)¹.

¹ Лексикон Суды говорит о посланиях Поликарпа «Дионисию Ареопажиту и к другим церквям» (*Suda s.v. Πολύκαρπος*); Максим Исповедник упоминает его Послание к афинянам (*Max. Conf. Schol. in DN // PG. 4. Cols. 535–544*). Поликарпу приписывают несколько фрагментов на латинском и армянском языках, но они не считаются подлинными. Кроме того, иногда Поликарпа называют автором «Послания к Диогенту»,

В центре нашего внимания окажется один из его героев, точнее, антигероев – пресвитер Валент (*Pol. Phil.* 11), но перед тем как перейти непосредственно к этому сюжету, скажем несколько слов о «Послании» и о вопросах, которые оно ставит перед исследователями.

С этим небольшим сочинением связано много проблем. Как известно, сохранность «Послания» далека от идеальной: оригинальный древнегреческий вариант обрывается на 9.2, содержание 9 и части 13 глав передает Евсевий (НЭ III.36.13–15); полный текст сохранился в латинском переводе, который исследователи оценивают как «вольный» или «поврежденный» [Hartog 2013, p. 27]. Долгое время ведется спор о единстве текста и времени его создания. Камнем преткновения является то, что в 9 главе «Послания» о мученичестве Игнатия говорится как о свершившемся факте, а в 13 главе Поликарп просит филиппийцев сообщить ему, «что они узнают верного об Игнатии и его спутниках» (13.2). Некоторые филологи и историки ставят под сомнение подлинность «Послания» или в связи с попыткой отнести сочинения Игнатия Антиохийского едва ли не к рубежу II–III вв., или самого по себе: в нем видят следы полемики с маркионитами и валентинианами, которые появились позже, и указывают на более позднее время формирования системы монархического епископата [Holmes 2007, p. 124; Hartog 2013, pp. 28–29, 40–45; Linderborg 2023, pp. 211–215]. Высказывались теории о том, что имеющийся у нас текст является компиляцией из нескольких различных посланий Поликарпа или включает в себя несколько поздних дополнений [Hartog 2013, pp. 33–40]. Признавая важность всех этих проблем, мы не будем здесь вдаваться в их детальное рассмотрение: во-первых, нам кажется вполне убедительной традиционная точка зрения на происхождение и характер этого текста, а во-вторых, время его создания – начало или первая треть II в. – как будет показано, не имеет принципиального значения для интересующего нас вопроса.

Через все «Послание» красной нитью проходят несколько основных тем. Это призывы к подражанию Христу – «будем подражателями Его терпения» (8.2), к праведной жизни и добродетели, к соблюдению церковного порядка и требование избегать ересей, прежде всего докетического толка. Особенно беспокоит Поликарпа тема «сребролюбия», которое является «началом всех бед» (4.1; ср. 1 Тим 6:10), в тексте часто встречаются термины *φιλαργυρία* (2.2; 4.1; 4.3; 5.2; 6.1) и *πλεονεξία* (2.2), в латинском варианте *avaritia*

а иногда видят в его сочинениях, возможно, тех самых посланиях, источник отдельных пассажей Ириния Лионского. Подробнее см.: [Holmes 2007, pp. 109–110].

(11.1; 11.2). Здесь можно увидеть влияние Павла, вообще, «Послание» многим обязано его сочинениям². 11-я глава «Послания» – основной объект нашего исследования – посвящена некоему прегрешению пресвитера Валента и его жены; приведем ее текст и наш перевод³.

1. *Nimis contristatus sum pro Valente, qui presbyter factus est aliquando apud vos, quod sic ignoret is locum qui datus est ei. Moneo itaque, ut abstineatis vos ab avaritia et sitis casti veraces. Abstinete vos ab omni malo.* 2. *Qui autem non potest in his se gubernare, quomodo alii pronuntiat hoc? Si quis non se abstinerit ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur et tanquam inter gentes iudicabitur, qui ignorant indicium domini. Aut nescimus, quia sancti mundum iudicabunt, sicut Paulus docet?* 3. *Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio epistulae eius. De vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverant; nos autem nondum noveramus.* 4. *Valde ergo, fratres, contristor pro illo et pro coniuge eius, quibus det dominus poenitentiam veram. Sobrii ergo estote et vos in hoc; et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis. Hoc enim agentes vos ipsos aedificatis.*

1. Я был весьма опечален из-за Валента, который некогда был поставлен пресвитером у вас, ибо он так и не понял, что за должность ему дана. Итак, прошу, чтобы вы воздерживались от сребролюбия и были чисты и правдивы. Воздерживайтесь ото всякого зла. 2. Кто не может собой в этом управлять, как будет наставлять в этом другого? Если кто-то не воздержится от сребролюбия, то окажется осквернен идолопоклонством и будет осужден наравне с язычниками, которые не знают о суде Господнем. Или не знаем, что святые будут судить мир⁴, как учит Павел? 3. Я же ничего подобного у вас не заметил и не услышал, среди которых трудился блаженный Павел, которые в начале его послания⁵. Ведь вас он прославляет во всех церквях, которые одни Бога тогда познали, а мы еще не знали⁶. 4. Итак, я крайне опечален, братья, из-за него и его жены, дай Господь им истинное раскаяние.

² О влиянии Павла на Поликарпа см.: [Berding 2002; Oakes 2005, pp. 353–373; Holmes 2011, pp. 57–69; Hartog 2013, pp. 65–68].

³ Текст дан по изданию П. Хартога [Hartog 2013].

⁴ Ср.: 1 Кор 6:2. Подробнее об этом месте и вообще о влиянии Павла на Поликарпа см.: [Berding 2002, pp. 108–111].

⁵ Место, трудное для понимания; скорее всего, имеется в виду древность филиппийской общины. См. обзор вариантов интерпретации этого пассажа в [Holmes 1997; Hartog 2013, p. 143–147].

⁶ До появления христианской общины в Смирне.

Поэтому будьте и вы здесь благоразумны и не считайте их врагами⁷, но призовите их как члены страждущие и заблудшие, чтобы все ваше тело исцелить. Делая так, вы созидаете сами себя.

Мы не знаем, откуда Поликарп узнал о грехе Валента: из послания филиппийцев, из общения с гонцами, доставившими его, или от случайных людей. Возможно, Поликарп сам незадолго до этого посетил Филиппы, во всяком случае, именно так понимает пассаж о рекомендации некоего Кресцента в 14-й главе «Послания» П. Оукс [Oakes 2005, pp. 370–373]. Так или иначе, услышанное задело и опечалило смирнского епископа.

Высказывалось много предположений о том, в чем именно состояло прегрешение Валента и жены⁸. Первая группа гипотез предполагает чисто финансовую подоплеку: пресвитер присваивал деньги, предназначенные для раздачи беднякам [Garrison 1997, p. 79]⁹, расхищал церковную кассу [Lohmann 1989, S. 191] или, подобно лукиановскому Перегрину, превратил христианство в источник дохода [Hartog 2013, p. 141, n. 433]. Другие теории связывают сребролюбие с уклонением в ересь. П. Харрисон, отстаивая позднее время создания «Послания» и его составной характер, увидел здесь указание на учение Маркиона (11.1) [Harrison 1936, pp. 166–169]. П. Майнхольд пошел еще дальше и предположил, что Валент принял деньги от этого ересиарха¹⁰. Особняком стоит старое предположение Д. Дональдсона о том, что Валент был виновен в прелюбодеянии, а его жена лжесвидетельствовала перед общиной, чтобы сохранить репутацию

⁷ Ср.: 2 Фес. 3:15.

⁸ Некоторые ученые попытались реконструировать биографию Валента. Так, П. Нотен допустил, что он был не пресвитером, а епископом филиппийской общины (*Nautin P. Polycarp // Encyclopedia of Ancient Christianity / ed. by A. Di Berardino. Vol. 3. Downers Grove: InterVarsity Press, 2008. P. 248*), а К. Тревет предположила, что изначально Валент был послан в Филиппы из Смирны, а его жена, тоже родом из Смирны, поддавалась в Филиппах искушению и стала причиной смущения для общины. Она сравнивает их с Ананией и Сапфирой из «Деяний апостолов» [Trevett 2006, pp. 231–232]. Обе эти догадки лишены какой бы то ни было опоры на источники.

⁹ Ф. Пилхофер проводит параллели с подобными растратчиками в античных сообществах, известными нам по надписям [Pilhofer 1995, S. 220–222].

¹⁰ *Meinhold P. Polykarpos // Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. 21. Hbbd. 42. Stuttgart: A. Druckenmüller Verlag, 1952. Spt. 1686–1687.*

мужа¹¹. Это не находит никаких оснований в тексте, да и вообще непонятно, как эту ситуацию можно связать с темой сребролюбия, проходящей через все «Послание».

С начала 1990-х гг. появилось несколько работ, где эта тема рассматривалась в более широком контексте или общей истории раннехристианского движения в начале II в., или попыток прочтения «Послания» не как набора разрозненных тезисов («грехи» – «ересь» – «церковный порядок»), а как текста, все части которого все-таки взаимосвязаны. Г. Майер обратился к анализу греха Валента в социальной перспективе [Maier 1993, pp. 229–247]. Он рассмотрел существовавшие в то время представления о сребролюбии в Новом Завете и «Пастыре» Гермы, в языческой традиции – от Платона до Музония Руфа и Плутарха, в ветхозаветных сочинениях, в иудейской апокалиптической литературе и у Филона. Во всех этих текстах сребролюбие описывается как причина многих социальных и индивидуальных проблем. Иудейские писатели особо подчеркивают, что алчные люди склонны к идолопоклонству, и в «Пастыре» звучат обвинения богатых в слишком тесных связях с язычниками и в отступничестве во время гонений. Именно в этом и состоит грех Валента: он, будучи не только зажиточным человеком, но и пресвитером, не исполнял свои обязанности перед общиной, продолжая наслаждаться привычной для богатого язычника жизнью; с точки зрения Поликарпа, Валент чрезмерно далеко отошел от Христа к этому миру. Поликарп, негативно оценивая его поведение, стремится к восстановлению и поддержанию чистоты верующих и установлению четких границ между христианами и окружающими.

П. Оукс, основываясь на сравнении двух посланий к филиппийцам – Павла и Поликарпа, предложил новый взгляд на эту проблему [Oakes 2005]. Выделив два основных центра – лидерство и страдание – Оукс заявляет, что целью Поликарпа было убедить македонских христиан в том, что их община самодостаточна, и им нет нужды искать какой-то внешний авторитет, включая его самого. Что касается страданий, о которых сказано: «Вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него» (Флп 1:29), то во времена Павла проблемы были связаны не с мученичеством, а с экономикой: христиане были вынуждены выстраивать новую модель финансовых и торговых отношений с язычниками и иудеями и создавать собственную систему благотворительности, и не всегда это получалось легко. Во времена Поликарпа ситуация

¹¹ Donaldson J. A critical history of Christian literature and doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. 1. L.: MacMillan and Co, 1864. P. 186.

изменилась, в империи уже начались гонения. Когда через Филиппы проехал Игнатий и его спутники, местные христиане, желавшие пообщаться с антиохийским епископом, привлекли к себе внимание сограждан и магистратов, осознавших, что рядом с ними живут те, кто не признает официальную римскую идеологию и императорский культ. Филиппы были небольшим городом, скрыть что-то здесь было намного сложнее, чем в Антиохии или Коринфе. Как полагает Оукс, едва ли там началось какое-то масштабное преследование христиан, скорее, они стали жертвами психологической агрессии, от них отвернулись их соседи-язычники, а экономические связи, существовавшие многие годы, оказались разорваны. В такой ситуации Валент нашел какой-то способ достичь компромисса между христианством и желанием сохранить свое экономическое положение, что вызвало осуждение других верующих, а после Поликарпа, который заклеил его *φίλαργυρία*.

Наконец, О. Линденборг попытался показать, что ключом к пониманию «Послания» является неразделение тем греха и ереси. Им противостоит добродетель, которой и учит Поликарп [Linderborg 2023]. Грех и ересь выступают как единое разрушительное социальное зло, корень которого – сребролюбие. Линденборг отмечает, что хотя мы так и не узнаем, в чем состояло прегрешение Валента, ставшее поводом для «Послания», его поведение было чем-то из ряда вон выходящим, так что Поликарп указывает, что он будет осужден вместе с идолопоклонниками, не знающими истины. Это указывает на то, что грех и ересь – силы, разрушающие социальный мир и единство общины, где еще нет четко оформленных представлений о конфессиональной и этической норме, в этом смысле они приравниваются друг к другу, и для их преодоления необходима праведность, завещанная Христом. Позже, с постепенным становлением ортодоксии, понятия греха и ереси стали различаться.

Нам хотелось бы на основании всех этих работ и собственных наблюдений о социально-экономической жизни христиан в первые века предложить еще один взгляд на «Послание», обстоятельства его создания и грех Валента. Начнем с краткого обзора, который даст нам понимание исторического контекста. Как уже было сказано, Филиппы – небольшой македонский город, основанный Филиппом II около 356 г. до н. э. Изначально он был заселен преимущественно македонянами, греками и фракийцами, позже, в эллинистическое и римское время, здесь появляются выходцы из Египта, Малой Азии, Палестины и других регионов [Pillhofer 1995; Verhoef 2013; Левинская 2008, с. 273]. Скорее всего, позже именно они стали ядром христианской общины. Большое значение для экономической жизни имело строительство в конце II – начале I в.

до н. э. *via Egnatia*, дороги, проложенной через Балканский полуостров от Диррахия и Аполлонии на Адриатическом море до Фессалоник на Эгейском. Неподалеку от города находились золотые и серебряные рудники, но к рубежу эр они были в значительной степени выработаны. Часть греков жила торговлей, но в основном горожане занимались сельским хозяйством [Oakes 2005, p. 355; Verhoef 2013, pp. 4–13]. 23 октября 42 г. до н. э. у Филипп произошло сражение между войсками цезарианцев Марка Антония, Октавиана и Лепида и республиканцев Брута и Кассия, после чего город стал римской колонией, где поселилось много ветеранов, получивших землю в награду за свою службу. Они должны были, с одной стороны, защищать область от нападений живущих неподалеку варваров-фракийцев¹², а с другой – обеспечивать лояльность местного населения. Город был романизирован, Октавиан даровал ему *ius Italicum* (филиппийцы были приписаны к сельской трибе Вольтиния), во главе его стояли дуумвиры, которых сопровождали ликторы, упоминающиеся в Деяниях апостолов (16:35), там располагалась когорта преторианцев, в городе обнаружена масса римских надписей¹³. Римляне принесли своих богов, на рубеже эр здесь появляется культ императора, которым занимались шесть августалов и фламины, часто упоминающиеся в эпиграфических памятниках. Таким образом, в Филиппах столкнулись два потока переселенцев: с одной стороны, греки и выходцы с Востока, перебравшиеся сюда еще в эллинистическое время, с другой – римляне, пришедшие в конце I в. до н. э. и занявшие привилегированное положение. Между ними могли возникать разного рода трения, но открытых выступлений против римской власти не происходило.

Христианство в Филиппы принес Павел в 49 или 50 г. Основанная им община была небольшой, вряд ли больше 30–40 человек, и к началу II в. их число заметно не увеличилось. Среди христиан могли быть не только греки, иудеи и выходцы с востока, но и римляне – во всяком случае, Павел упоминает некоего Климента (Флп 4:3). Долгое время христиане в силу своей малочисленности не привлекали особого внимания властей, но прибытие в город Игнатия, состоявшееся в начале сентября 115 г., изменило ситуацию [Hartog 2002, p. 155]. А. Брент размышляет об особой драматургии путешествия Игнатия, «рассматривавшего сопровождающих его как славную имперскую процессию, посредством

¹² Тацит сообщает, что в первой половине I в. н. э. Фракия еще не смирилась с римским господством и была беспокойной областью (*Tac. Ann.* III.38).

¹³ Некоторые из них написаны на латинском языке, но греческими буквами [Pilhofer 2009, S. 54–61].

которой епископ с востока противостоит империи на западе» [Брент 2012, с. 59]. Филиппы были меньше греческих малоазийских полисов, через которые римские воины везли антиохийского епископа и его спутников, кроме того, степень романизации была здесь гораздо выше, чем, скажем, в Смирне. Язычники не могли не заметить, как христиане встречают мученика, внимают его речам и оказывают ему всяческую поддержку. Можно вспомнить то, как верующие заботились о схваченном Перегрине-Протее у Лукиана: давали взятки охранявшим его воинам, снабжали всем необходимым и даже более того, не покидали его даже ночью, хлопотали об освобождении (*Luc. Peregr. 12–13*)¹⁴. Филиппийцы, возможно, впервые всерьез задумались о том, что те, кого они считали своими соседями и согражданами, на самом деле не разделяют их ценности – римские представления о добродетелях и уважении к государству, традиционное благочестие, императорский культ. Это не привело к преследованию, судам и казням, но заставило многих горожан пересмотреть свое отношение к тем, кого еще недавно они полагали во всем подобными себе. Скорее всего, это выразалось в демонстративном осуждении и оскорблениях – Оукс использует термин *harassment* [Oakes 2005, p. 155], – отказе от ранее заключенных сделок и договоренностей, разрыве существовавших дружеских и деловых отношений. Христиане внезапно для себя оказались в социальной и экономической изоляции, причем острее всего это ощутили те, кому было что терять – люди обеспеченные, принятые в обществе и имевшие хорошие связи с местной элитой или даже бывшие ее частью¹⁵.

Носивший римское имя Валент, возможно, был потомком римских ветеранов. Мы, вслед за Майером, считаем, что он относился к числу тех состоятельных людей, что со времен Павла составляли костяк многих местных общин и становились епископами и пресвитерами [Maier 1993, p. 233]. Они были готовы помогать бедным, принимать чужеземцев, обеспечивать место для собраний

¹⁴ Брент пишет, что Лукиан был знаком с традицией об Игнатии и использовал ее при описании Перегринна [Брент 2012, с. 55, 59, 78]. Мы, напротив, считаем, что сатирик ориентировался на более близкий ему по времени рассказ о смерти Поликарпа Смирнского [Пантелеев 2017; Пантелеев 2021, с. 112–113].

¹⁵ Если принять позднюю датировку «Послания», то поводом для этой враждебности к христианам могли стать иные события. Они могли быть связаны с каким-нибудь другим мучеником, ведь по *via Egnatia* этапировали не только Игнатия; впрочем, такое отношение к христианам могло возникнуть не моментально, а формироваться постепенно, и давление со временем усиливалось.

и вообще обладали достаточным опытом для организации повседневной жизни и встреч верующих. В то же самое время они сохраняли тесные связи с язычниками из-за своего имущества, деловых предприятий или карьеры. Пока их христианство не бросалось в глаза, ничто не мешало сосуществованию двух этих ипостасей, но как только начинались какие-то проблемы, многие из этих людей выбирали не веру, а блага сего мира и привычный образ жизни. О чем-то подобном через несколько лет после «Послания» напишет Ерма в «Пастыре»: в III Видении о строительстве башни фигурируют белые круглые камни, которые откатывают в сторону, – это образ богачей, которые «ради богатств своих и попечений отрекутся от Господа» при начале любых гонений (Vis. 3.6). Некоторые из таких вовсе «живя с язычниками и набравшись надменного тщеславия у них, совершенно отошли от Бога, предавшись делам язычников: такие люди причислились к язычникам» (Sim. 8.9). Эти богатые христиане «не имеют общения с рабами Божиими, но удаляются от них, увлекаемые делами своими. А богатые с трудом вступают в общение с рабами Божиими, опасаясь, чтобы у них не попросили чего-либо» (Sim. 9.20). В «Пастыре» мы встречаем такое же уподобление богачей язычникам, что и у Поликарпа (11.2), но есть и важное отличие: если Ерма полагает, что богатым поможет только лишение их имущества, то Поликарп более сдержан, говоря о необходимости лишь побороть сребролюбие¹⁶.

Грех Валента и его жены, как нам кажется, состоял в том, что, оказавшись перед необходимостью сделать выбор между христианством и сохранением безбедного существования, они выбрали последнее. То, что у Поликарпа соседствуют сребролюбие и идолопоклонство, не свидетельствует, на наш взгляд, о том, что сограждане требовали от христиан какого-то формального отступничества в духе Плиния Младшего (*Plin. Epist. X.96.5*) – вряд ли тогда Валент оказался бы единственным отступником. Скорее, он сам, почувствовав, что сгущаются тучи, пожелал продемонстрировать приверженность традиционным культам и лояльность Риму и общине. Хороший повод для этого мог дать отмечавшийся 18 сентября день рождения Траяна, впрочем, настаивать на этом не будем. Для демонстрации своей лояльности Валент мог устроить или оплатить какие-то дорогостоящие зрелища или жертвоприношения, отказавшись от обычной поддержки христиан, чем одновременно и сокращал собственные расходы, и дистанцировался от ставших

¹⁶ Мы полагаем, что это было вызвано тем, что сам Поликарп был вполне состоятельным человеком и даже, возможно, имел родственников среди членов смирской элиты [Maier 1991, pp. 155–156; Пантелеев 2021, с. 102–112].

неудобными единоверцев. Хартог указал на то, что в 11.1 используется прилагательное *castus*, в узком значении обозначающее непорочность и целомудренность, но здесь оно явно используется для перевода греческого *ἀγνός* (Phil. 4.2; 5.3), применявшегося для описания этической или культовой чистоты, и *avaritia*, таким образом, оказывается каким-то видом религиозной нечистоты [Hartog 2013, p. 142]. Насколько полным и окончательным было отступничество Валента и его жены, мы судить не можем, но отметим, что Поликарп подталкивает филиппийцев к их прощению (Phil. 11.4–12.1), что дает основания предполагать скорее разовый эксцесс, чем тотальный отход от учения. В то время, очевидно, такое поведение, конечно, не поощрялось, но и не вело к безусловному изгнанию из общины, что видно из того же «Пастыря» Ермы: «Скажи Максиму: “Вот приходит гонение (θλίψις); если тебе так кажется, снова отрекись (πάλιν ἄρνησαι)”» (Vis. 2.3.4)¹⁷. Судя по тому, что Ерма говорит об отступниках в других частях своего сочинения (Sim. 8.6.4–6; 9.19.1–3), для непростительной апостасии требовалось возвести хулу на Господа или стать «предателем христиан», то есть донести на своих или выдать их римским властям (προδοῖται τῶν δούλων τοῦ θεοῦ; Sim. 9.19.1). Так как Поликарп призывает простить Валента и его жену, а Максим остался в римской общине, настолько далеко они не зашли.

Поликарп внимательно следил за сложившейся в Филиппах ситуацией. Прежде всего он вообще стремился к установлению церковного мира, вспомним его поездку в Рим к Аникету для решения вопроса о времени празднования Пасхи (*Eus.* HE IV.14; V.24), и для него было важно успокоить волнения в филиппийской общине, создание которой восходило к Павлу. Но эта история взволновала его и по другим причинам. Как мы показали в другом месте, сам Поликарп был вполне обеспеченным человеком, при этом сохранял верность Христу и не шел на такого рода компромиссы с языческим миром [Пантелеев 2021, с. 110–112]. Он не призывал отказаться от богатства, необходимого для помощи болеющим, вдовам и нищим, но любовь к нему – грех, и здесь его слова вполне созвучны языческим моралистам [Maier 1993, pp. 239–240]. Необходимо уметь преодолевать тяготы этой жизни ради Христа и терпеть, как это делали мученики Игнатий, Зосим и Руф¹⁸, а до них

¹⁷ Об этом Максиме ничего не известно; возможно, он был заметной фигурой в римской общине, но пользовался дурной славой [Lookadoo 2021, p. 105].

¹⁸ Мы ничего не знаем о Зосиме и Руфе. Возможно, это были спутники Игнатия, имена которых Поликарп узнал от филиппийцев [Hartog 2013, p. 135], возможно, мученики, казненные в последующий период [Pilhofer 1995, S. 212–214].

Павел (Phil. 8–9). Для Поликарпа важно, чтобы поведение христиан было «безупречно среди язычников» (Phil. 10; ср. 1 Петр. 2:12), почти все его ссылки и аллюзии на Павла имеют этический, а не теологический характер [Verding 2002, p. 139], а отказ от своих идеалов ради мирских благ точно не вызовет одобрение и среди греков и римлян, и среди иудеев.

Предложенная нами интерпретация греха Валента, конечно, лишь одна из возможных, и вряд ли мы когда-нибудь узнаем, что произошло в Филиппах на самом деле. Однако этот подход заставляет по-новому взглянуть на события начала II в., на удельный вес социальных связей христиан внутри и вне общины и на то, как изменение отношения к ним заставляло верующих четко определиться, кто они. Одни выбрали привычную жизнь и вернулись к старым богам, вторые отказались от этого мира в пользу Царства Небесного, но были и те, кто пытался совместить одно с другим, наследники тех, с кем Поликарп ожесточенно боролся и кого называл «антихристами» и «первенцами сатаны» (*Pol. Phil. 7*). Некоторые гностики – валентиниане Гераклеон и Птолемей, сын и ученик гностика Карпократа Епифан, авторы сочинений «Трехчастный трактат», «Ипостась архонтов» или «О происхождении мира» из собрания Наг-Хаммади – считали богатство даром демиурга, творца материального мира. Демиург заботился о душах, имевших в себе духовное зерно, он или помещал их в тех, кто родился в знатных и богатых семьях, или возвышал и обогащал этих пневматиков. Богатство, таким образом, превращалось в знак избранности и элитарности, а проблема отступничества для гностиков, веривших в то, что спасаются только пневматики, не стояла: избранные спасались исключительно в силу своей природы и могли безо всякого ущерба для себя участвовать в языческих ритуалах [Пантелеев 2023].

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01146, выполняемого в ИВИ РАН (Москва), <https://rscf.ru/project/24-28-01146/>

Acknowledgements

The reported study was funded by Russian Science Foundation (RSF), project number 24-28-01146, on the base of the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Moscow), <https://rscf.ru/project/24-28-01146/>

Литература

- Брент 2012 – *Брент А.* Игнатий Антиохийский: Епископ-мученик и происхождение епископата. М.: Изд-во ББИ, 2012. 188 с.
- Левинская 2008 – *Левинская И.А.* Деяния апостолов. Главы 9–28: Историко-филологический комментарий. СПб.: Фак. филологии и искусств СПбГУ, 2008. 664 с.
- Пантелеев 2017 – *Пантелеев А.Д.* «Мученичество Поликарпа» и «О смерти Перегрин» Лукиана: еще раз о старом споре // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2017. Т. 21. С. 642–652.
- Пантелеев 2021 – *Пантелеев А.Д.* Римский наместник, местная элита и христиане: «Мученичество Поликарпа» // Мнемон. 2021. Вып. 21. С. 99–116.
- Пантелеев 2023 – *Пантелеев А.Д.* Богатство, бедность и гностики. Ч. 1 // Диалог со временем. 2023. № 83. С. 30–43.
- Berding 2002 – *Berding K.* Polycarp and Paul: An analysis of their literary and theological relationship in light of Polycarp's use of Biblical and extra-Biblical literature. Leiden: Brill, 2002. 230 p.
- Garrison 1997 – *Garrison R.* The Graeco-Roman context of early Christian literature. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd., 1997. 123 p.
- Harrison 1936 – *Harrison P.N.* Polycarp's two Epistles to the Philippians. Cambridge: Cambridge University Press, 1936. 356 p.
- Hartog 2002 – *Hartog P.* Polycarp and the New Testament: The occasion, rhetoric, theme, and unity of the Epistle to the Philippians and its allusions to New Testament literature. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. 281 p.
- Hartog 2013 – Polycarp's Epistle to the Philippians and the martyrdom of Polycarp. Introduction, text, and commentary / Ed. by P. Hartog. Oxford: Oxford University Press, 2013. 416 p.
- Holmes 1997 – *Holmes M.* A note on the text of Polycarp Philippians 11.3 // *Vigiliae Christianae*. 1997. Vol. 51. P. 207–210.
- Holmes 2007 – *Holmes M.* Polycarp of Smyrna, Epistle to the Philippians // *The writings of the Apostolic Fathers* / Ed. by P. Foster. L.: T&T Clark, 2007. P. 108–125.
- Holmes 2011 – *Holmes M.* Paul and Polycarp // *Paul and the second century* / Ed. by M.F. Bird, J.R. Dodson. L.: T&T Clark, 2011. P. 57–69.
- Linderborg 2023 – *Linderborg O.* Sin, heresy and righteousness in Polycarp's letter to the Philippians // *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*. 2023. Bd. 27. P. 211–225.
- Lohmann 1989 – *Lohmann H.* Drohung und Verheißung: Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern. Berlin: De Gruyter, 1989. 266 S.
- Lookadoo 2021 – *Lookadoo J.* The Shepherd of Hermas. A literary, historical, and theological handbook. L.: T&T Clark, 2021. 295 p.
- Maier 1991 – *Maier H.O.* The social setting of the ministry as reflected in the writings of Hermas, Clement and Ignatius. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991. 230 p.

- Maier 1993 – *Maier H.O.* Purity and danger in Polycarp's Epistle to the Philippians: The sin of Valens in social perspective // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 1. 1993. P. 229–247.
- Oakes 2005 – *Oakes P.* Leadership and suffering in the letters of Polycarp and Paul to the Philippians // *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers* / Ed. by A. Gregory, C. Tuckett. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 353–373.
- Pilhofer 1995 – *Pilhofer P.* Philippi. Bd. 1: Die erste christliche Gemeinde Europas. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995. 316 S.
- Pilhofer 2009 – *Pilhofer P.* Philippi. Bd. 2: Katalog der Inschriften von Philippi. Tübingen, 2009. 1196 S.
- Trevett 2006 – *Trevett C.* Christian women at the time of the Apostolic Fathers (AD c. 80–160): Corinth, Rome and Asia Minor. Cardiff: University of Wales Press, 2006. 322 p.
- Verhoef 2013 – *Verhoef E.* Philippi: How Christianity began in Europe: The Epistle to the Philippians and the excavations at Philippi. L.: Bloomsbury, 2013. 128 p.

References

- Brent, A. (2012), *Ignatii Antiokhiiskii: Episkop-muchenik i proiskhozhdenie episkopata* [Ignatius of Antioch. A martyr bishop and the origin of episcopacy], BBI Publishing, Moscow, Russia.
- Berding, K. (2002), *Polycarp and Paul: An analysis of their literary and theological relationship in light of Polycarp's use of Biblical and extra-Biblical literature*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Garrison, R. (1997), *The Graeco-Roman context of early Christian literature*, Sheffield Academic Press Ltd., Sheffield, UK.
- Harrison, P.N. (1936), *Polycarp's two Epistles to the Philippians*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Hartog, P. (2002), *Polycarp and the New Testament: The occasion, rhetoric, theme, and unity of the Epistle to the Philippians and its allusions to New Testament literature*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Hartog, P., ed. (2013), *Polycarp's Epistle to the Philippians and the martyrdom of Polycarp. Introduction, text, and commentary*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Holmes, M. (1997), "A note on the text of Polycarp Philippians 11.3", *Vigiliae Christianae*, vol. 51, pp. 207–210.
- Holmes, M. (2007), "Polycarp of Smyrna, Epistle to the Philippians", in Foster, P., ed., *The writings of the Apostolic Fathers*, T&T Clark, London, UK, pp. 108–125.
- Holmes, M. (2011), "Paul and Polycarp", in Bird, M.F. and Dodson, J.R., eds., *Paul and the second century*, T&T Clark, London, UK, pp. 57–69.
- Levinskaya, I.A. (2008), *Deyaniya Apostolov. Glavy 9–28: Istoriko-filologicheskii kommentarii* [The acts of the Apostles. Chapters 9–28: A historical and philological commentary], Faculty of Philology and Arts of the Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia.
- Linderborg, O. (2023), "Sin, heresy and righteousness in Polycarp's letter to the Philippians", *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, vol. 27, pp. 211–225.

- Lohmann, H. (1989), *Drohung und Verheißung: Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern*, De Gruyter, Berlin, Germany.
- Lookadoo, J. (2021), *The Shepherd of Hermas. A literary, historical, and theological handbook*, T&T Clark, London, UK.
- Maier, H.O. (1991), *The social setting of the ministry as reflected in the writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Canada.
- Maier, H.O. (1993), "Purity and danger in Polycarp's Epistle to the Philippians: The sin of Valens in social perspective", *Journal of Early Christian Studies*, vol. 1, pp. 229–247.
- Oakes, P. (2005), "Leadership and suffering in the letters of Polycarp and Paul to the Philippians", in Gregory, A. and Tuckett, C., eds., *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 353–373.
- Pantelev, A.D. (2017), " 'Martyrium Polycarpi' and 'De morte Peregrini': once again on old discussion", in *Indoeuropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [Indo-European linguistics and classical philology yearbook], vol. 21, pp. 642–652.
- Pantelev, A.D. (2021), "Roman governor, provincial elite, and Christians: the case of 'Martyrium Polycarpi'", *Mnemon*, vol. 21, pp. 99–116.
- Pantelev, A.D. (2023), "Wealth, poverty and gnostics, part 1", *Dialog so vremenem*, vol. 83, pp. 30–43.
- Pilhofer, P. (1995), *Philippi. Bd. 1. Die erste christliche Gemeinde Europas*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Pilhofer, P. (2009), *Philippi. Bd. 2. Katalog der Inschriften von Philippi*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Trevett, C. (2006), *Christian women at the time of the Apostolic Fathers (AD c. 80–160): Corinth, Rome and Asia Minor*, University of Wales Press, Cardiff, UK.
- Verhoef, E. (2013), *Philippi: How Christianity began in Europe: The Epistle to the Philippians and the excavations at Philippi*, Bloomsbury, London, UK.

Информация об авторе

Алексей Д. Пантелеев, кандидат исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9;
Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119034, Россия, Москва, Ленинский пр., д. 32а; a.pantelev@spbu.ru

Information about the author

Aleksei D. Pantelev, Cand. of Sci. (History), associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; 7/9, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034;
Institute of World History, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; 32a, Leninskiy Av., Moscow, Russia, 119334; a.pantelev@spbu.ru

Французский тигр:
о диффамации кардинала Карла Лотарингского
в протестантской литературе

Елена В. Шаповалова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва, e.sokhina@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена репрезентации образа кардинала Карла Лотарингского в протестантской полемической литературе на примере памфлета Франсуа Отмана «Послание Тигру Франции» (1560 г.). Памфлет является образцом сочинений, направленных против «незаконной тирании» кардинала. Автор обвиняет Карла Лотарингского не просто в многочисленных злодеяниях и злоупотреблениях, но и в стремлении узурпировать престол, используя при этом положение иерарха церкви и близость к Риму. Последнее утверждение обретает невероятную устойчивость, сохраняясь в качестве «черной легенды» Гизов вплоть до конца 80-х гг. XVI в. Неудивительно, что экземпляры «Тигра» уничтожались представителями власти, и даже сам факт хранения текста в 60-е гг. XVI в. мог послужить поводом для ареста. Данный памфлет рассматривается в контексте полемики о законности власти как таковой, ее религиозном аспекте, а также правомерности ряда королевских законов, направленных против гугенотов.

Ключевые слова: «Тигр Франции», кардинал Карл Лотарингский, Франсуа Отман, религиозные войны во Франции, Гизы

Для цитирования: Шаповалова Е.В. Французский тигр: о диффамации кардинала Карла Лотарингского в протестантской литературе // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 2. С. 72–95. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-72-95

The French tiger: On the defamation of cardinal Charles of Lorraine in protestant literature

Elena V. Shapovalova

*Russian State University for the Humanities, Russia, Moscow,
e.sokhina@gmail.com*

Abstract. This article dwells on the representation of the image of Cardinal Charles of Lorraine in a Protestant polemical literature. The pamphlet by François Hotman “Tiger of France” (1560) is taken as an example. The pamphlet directed against the “tyranny” of the cardinal. The author accuses Charles of Lorraine not only of massive atrocities and abuses, but also of striving to usurp the throne, using the position of the church hierarchy and proximity to Rome. These accusations are getting spread, remaining as a “black legend” of the House of Guise until the end of the 16th century. It is not surprising that copies of the “Tiger of France” were destroyed by government officials, and even the very fact of storing the text could be grounds for arrest in the 60s of the 16th century. This pamphlet is considered in the context of the controversy about the legitimacy of power as such, its religious aspect, as well as the legitimacy of a number of royal laws against the Huguenots.

Keywords: Tiger of France, cardinal Charles of Lorraine, François Hotman, French wars of religion, House of Guise

Forcitation: Shapovalova, E.V. (2024), The French tiger: On the defamation of cardinal Charles of Lorraine in protestant literature, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 72–95, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-72-95

Тигром Франции называли противники кардинала Карла Лотарингского, одного из самых влиятельных людей своего времени. Архиепископ Реймский, пэр Франции, покровитель наук и искусства, блестящий оратор и один из признанных лидеров католической партии эпохи религиозных войн Карл де Гиз родился в 1525 г.¹ в семье Клода Лотарингского², первого герцога де Гиза, и Антуанетты де Бурбон. Младший брат и верный соратник знаменитого герцога Франсуа де Гиза, успешного полководца, отвоевавшего Кале

¹ По «пасхальному» исчислению, принятому на тот момент во Франции, – 17 февраля 1524 г. [Restif 2015, p. 406].

² Герцог Клод I де Гиз (1496–1550) – 1-й герцог де Гиз, пэр Франции, полководец, принимавший участие в ряде значимых сражений короля Франциска I. Вместе со старшим братом Антуаном Добрым, герцогом Лотарингским, успешно защищал восточные границы королевства.

у англичан³, он последовательно отстаивал интересы французской католической церкви, хотя и не был чужд политической гибкости. Так, Брантом, рассуждая о религиозности кардинала, отмечает, что недостаток мужества, присущего герцогу Франсуа де Гизу, помешал кардиналу достичь величия старшего брата⁴, и в вопросах веры он часто демонстрировал готовность к компромиссу, рассуждая об Аугсбургском исповедании⁵. Так что, по мнению Брантома, в тех случаях, когда Карл де Гиз проявлял непримиримость в делах религии, это больше походило на политическое лицемерие⁶. Между тем лидерство кардинала в католической партии и его влияние в период правления короля Франциска II было бесспорным, о чем свидетельствуют многочисленные обращения к нему французских должностных лиц⁷.

Церковная и придворная карьера Карла де Гиза началась при короле Франциске I. В 1538 г. он становится архиепископом Реймса, придя на смену своему дяде, кардиналу Жану Лотарингскому, а в 1547 г. – кардиналом и канцлером Ордена Святого Михаила. Его успехи связывались с влиянием и политическими амбициями Гизов⁸, которые лишь усилились с приходом к власти короля

³ Кале был отвоеван в 1558 г. Город был возвращен Франции после того, как более 200 лет им владели англичане.

⁴ *Pierre de Bourdeille, seigneur de Brantôme. Des Hommes // Oeuvres complètes de Pierre de Bourdeille*. Т. 1. Р.: Société du Pantheon Littéraire, 1842. Р. 443.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ В донесении, датированном 14 мая 1560 г., герцог д'Этамп сообщает герцогу де Гизу, что отправил кардиналу Лотарингскому копии распространяемых протестантами листовок (Документы по истории Франции середины XVI в.: Начало религиозных войн (1559–1560). Приложение к журналу «Средние века». Вып. 7. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2013. С. 61–64), или в донесении от 15 мая 1560 г., в котором обсуждается благонадежность жителей Нанта (Там же. С. 65–71). Тон отдельных писем кардинала также не оставляет сомнений в степени его влияния при дворе. Так, в письме от 9 июня 1560 г. он выражает одобрение Антуану де Бурбону в деле казенного испанского дворянина Педро Фернандеса Гамбоа и обсуждает вопросы назначения наместников (РНБ. Отдел рукописей: Собрание П.П. Дубровского. Автограф 49. № 11), а в письме от 1 июля 1560 г. кардинал от имени короля отказывает герцогу Савойскому в поставке галер (Там же. № 8). В.В. Шишкин цитирует письмо Карла де Гиза Филиппу II (Там же. № 10), в котором тот говорит о своем влиянии на короля [Шишкин 2015, с. 228] и т. д.

⁸ Военные подвиги Клода Лотарингского имели как политическое, так и религиозное измерение. Например, подавление восстания в Эльзасе

Генриха II. Претендовавшие на то, что ведут свой род от Годфруа де Буйона, в своем публичном образе Гизы позиционировали себя как последовательные защитники католической веры и Франции. И в условиях ужесточения королевской религиозной политики именно в них видели причину изменений. Как и для всей Франции, переломным в судьбе Карла Лотарингского становится 1559 г., когда Генрих II погибает на турнире. В силу родственных связей с супругой молодого короля Франциска II Марией Стюарт⁹ кардинал оказался настолько приближен к трону, что в обществе, прежде всего в протестантской среде, начали расти убеждения, будто Гизы полностью подчинили себе монарха. Подобные настроения вылились в Амбуазский заговор 1560 г.¹⁰ В том же году выходит памфлет «Послание Тигру Франции»¹¹, направленный против того, в ком протестантская партия видела главного виновника гибели заговорщиков, а также всех бед королевства – кардинала Карла де Гиза.

Написанный и опубликованный в 1560 г.¹² памфлет был адресован человеку, который, несмотря на достигнутое им положение, оставался для противников «иностранцем» и «высочкой», занимавшим это положение, более приличествовавшее принцу крови, не по праву¹³.

Исследователи в большинстве своем солидарны во мнении относительно «репрессивного характера власти» в 1559–1560 гг. [Шишкин 2015, с. 224–225] и восприятия кардинала католической партией как ревностного защитника веры и инициатора жестких мер. Из чего рождается устойчивый протестантский миф о крепком альянсе между Карлом де Гизом и Екатериной Медичи. Не улучшают ситуацию и не слишком лестные характеристики

интерпретировалось как борьба с ересью (*Nicolas Volcyr de Sérouville. L'histoire et recueil de la triumpante et glorieuse victoire obtenue contre les seduyctz et abusez lutheriens mescreans du pays Daulsays et autres. P.: G. Du Pré, 1526*). Лотарингский дом в текстах и визуальных изображениях представлялся как избранное Провидением семейство, предназначенное возглавить крестовый поход против ереси, стремящейся «опрокинуть мировой порядок» и «оскорбить Бога» [Durot 2008, p. 10].

⁹ Мария Стюарт была дочерью Марии де Гиз, сестры кардинала.

¹⁰ Амбуазский заговор – неудачная попытка протестантов захватить в плен короля Франциска II.

¹¹ Далее «Тигр».

¹² *Epistre envoiée au Tigre de la France, 1560.*

¹³ Памфлет становится частью кампании диффамации противников, инициированной протестантскими лидерами, в частности Теодором де Безом [Debbagi Varanova 2007, p. 263].

современников, которые мы видим, например, в текстах венецианского посла, описывающего его как человека приятной внешности и хороших манер, блестяще образованного, но при этом обидчивого и мстительного, сумевшего настроить против себя слишком многих¹⁴.

Подобная неоднозначность личности Карла де Гиза может в некоторой степени объяснить осторожность, с которой исследователи подходят к его биографии, прежде всего, периоду его максимального могущества во время правления Франциска II [Шишкин 2015, с. 225]. Так что при внимании к эпохе религиозных войн в целом и роли в них дома Гизов, работ, посвященных непосредственно кардиналу, крайне мало¹⁵, в том числе исследований его репрезентации в публичном пространстве¹⁶. Памфлет «Тигр» представляет особый интерес как пример намеренной диффамации в условиях религиозной и политической полемики¹⁷.

¹⁴ Relation de Jean Michiel, après son ambassade de 1561 // Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVIe siècle / recueillies et trad. par M.N. Tommaseo. P., 1838. T.1. P. 438–439.

¹⁵ В 1998 г. Д. Кюизиа издал письма кардинала, хранящиеся в различных французских архивах, а также фондах Санкт-Петербурга (*Lettres du Cardinal Charles de Lorraine [1525–1574]...*), в 2013 г. под редакцией В.В. Шишкина в качестве приложения к журналу Средние века были опубликованы письма кардинала из фондов Российской национальной библиотеки (Документы по истории Франции середины XVI в.). Корреспонденция кардинала посвящена статья: *Шишкин В.В.* Кардинал Лотарингский и религиозные войны во Франции (1559–1574) (по материалам писем, хранящихся в Санкт-Петербурге) // *Средние века*. 2015. Т. 76. № 1–2. С. 222–239. В числе обобщающих работ о Гизах: *Durot E.* François de Lorraine, duc de Guise entre Dieu et le Roi. P., 2012; [Carroll 2009]; *Constant J.-M.* Les Guises. P., 1984; *Croze J., de.* Les Guises, les Valois et Philippe II. P., 1866; etc.

¹⁶ В этом отношении очень интересен сборник статей, представляющих исторический образ кардинала Лотарингского с разных ракурсов: исторического, искусствоведческого, литературоведческого и т. д. См.: *Un prélat français de la Renaissance. Le cardinal de Lorraine entre Reims et l'Europe / sous la direction de J. Balsamo, Th. Nicklas, B. Restif.* Genève: Droz, 2015.

¹⁷ Памфлету «Тигр» посвящены работы: [Peter 1978, pp. 113–118; Glatigny 2006, pp. 271–279]; etc. «Тигр» рассматривается также в контексте общих тенденций сатирической литературы XVI в.: [Debbagi Baranova 2007, pp. 251–291]; etc.

Автором памфлета принято считать Франсуа Отмана, хотя опубликован он был¹⁸ как анонимный¹⁹. Практически весь его тираж был уничтожен представителями власти, за исключением малой доли²⁰. Не установив имя автора, за распространение памфлета казнили книготорговца и печатника Мартена Ломме²¹.

Франсуа Отман открыто выбирает своим «новым отцом» Кальвина уже в конце 40-х гг. [Kelley 1972, p. 1331]. Будучи приближенным к принцу Конде, он был активно вовлечен в разработку аргументации в полемике относительно вопросов религии и королевской власти, что находит отражение в его текстах [Dorsaf 2009, p. 262]. В то же время нельзя не отметить роль самого принца Конде в организации вокруг себя круга памфлетистов, чье значение для формирования общественного мнения он прекрасно сознавал – памфлет становится «новым боевым оружием» [Dorsaf 2009, p. 263].

Казнь участников Амбуазского заговора, соратником которых был Франсуа Отман, как и казнь Анна дю Бур²², получила широкий отклик в протестантской литературе пропагандистского толка [Kelley 1972, p. 1332]. Неудивительно, что и образный ряд памфлета «Тигр» отличается чрезвычайной экспрессивностью. Это текст, написанный с намерением оскорбить. Построенный в форме диалога, он в то же время ответов не предполагает. Антагонист – это французский Катилина XVI в., и «Тигр» является подражанием Цицерону (табл. 1), что косвенным образом характеризует и целевую аудиторию памфлета.

¹⁸ Вероятнее всего, в Страсбурге [Peter 1978, p. 115].

¹⁹ Атрибуция текста Франсуа Отману окончательно установилась в XIX в. [Peter 1978, p. 114].

²⁰ Исследователи говорят о трех сохранившихся экземплярах [Kelley 1972, p. 1334], первый из которых был обнаружен только в XIX в., что и послужило поводом для новой его публикации: *Hotman F. Le tigre de 1560 / reproduit pour la première fois en fac-similé d'après l'unique exemplaire connu... et publié avec des notes historiques, littéraires et bibliographiques*, par M.Ch. Read. 1875.

²¹ Подобная участь постигла и еще одного торговца.

²² Анн дю Бур (Anne du Bourg) (1521–1559) – советник Парижского парламента, был арестован по приказу короля Генриха II и приговорен к повешению.

Таблица 1

<i>Цицерон. Первая речь против Луция Сергия Катилины</i> ²³	<i>Франсуа Отман. Тигр</i> ²⁴
Доколе же ты, Катилина, будешь злоупотреблять нашим терпением? До каких пределов ты будешь кичиться своей дерзостью, не знающей узды?	Доколе будешь ты злоупотреблять юностью нашего короля? Неужели не положишь конец своему непомерному честолюбию, лжи и воровству?
Неужели ты не понимаешь, что твои намерения открыты? Кто из нас, по твоему мнению, не знает, что делал ты последней, что предыдущей ночью, где ты был, кого сзывал, какое решение принял?	Разве ты не видишь, что все о них осведомлены, слышаны и все понимают? Или думаешь, что кто-то не замечает твоих гнусных намерений, не смотрит на тебя как на причину несчастий всех наших дней?

Уже в начале памфлета мы видим основное направление обвинений, которое будет выдержано автором на протяжении всего текста: главной причиной обрушившихся на Францию бед стали непомерные амбиции Гизов, воспользовавшихся неопытностью короля. При этом первое же обращение к адресату – кардиналу Лотарингскому – состоит из ряда оскорблений: «Разъяренный тигр! Ядовитая гадюка!»²⁵ и т. п. Автор усиливает мотив манипулирования королем, противопоставляя текущее положение вещей правлению Франциска I, который «запретил покойному королю Генриху, своему сыну», посвящать Карла де Гиза в свои дела. Преемники Франциска I, по мнению Отмана, не обладали его рассудительностью, поэтому довольно скоро кардинал оказался настолько близок к престолу, что мог оказывать влияние на принятие решений. Добился же он подобного положения, равно как и всего остального, не только не по праву – этому Отман посвящает отдельный пассаж²⁶, но и ценой жизни своего дяди,

²³ Цицерон Марк Туллий. Речи: В 2 т. Т. 1: Годы 81–63 до н. э.; Т. 2: Годы 62–43 до н. э. М.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. 1. С. 292. Пер. с лат. В.О. Горенштейн.

²⁴ Epistre envoyée au Tigre... S. p. Здесь и далее пер. с фр. Е.В. Шаповаловой.

²⁵ Ibid.

²⁶ «Или если я скажу, что ты захватил власть над Францией, похитив эту честь у принцев крови, чтобы передать французскую корону своему дому – что сможешь ты ответить?» (Ibid.)

кардинала Жана Лотарингского²⁷, к которому «был жесток» и «чьи дни сократил, мучимый желанием поживиться за его счет»²⁸. Тема алчности кардинала проходит сквозь текст и является одной из главных. Алчность толкает его на подлости²⁹, склоняет к поездке «в суровую зимнюю стужу»³⁰ в Италию, чтобы «развязать войну»³¹, заставляет вовлечь Францию в кампанию против Германии с единственной целью – усилить могущество Лотарингского дома³². Даже в тех случаях, когда поступки кардинала могли бы быть расценены как верные, предвосхищая возможный ответ, Отман отвергает искренность его намерений, саркастически именуя «отважным переговорщиком» или подчеркивая, что достигнутые успехи являются заслугой других лиц. Зато в ходе военных действий кардинал «пожелал разделить посреди величайшей опасности»³³ французские войска, что в глазах Отмана делало его ответственным за последовавшие поражения. Но и в этом случае автор памфлета говорит не о недостатке талантов стратега, но об алчности: «...Благодаря фальшивой дружбе лицемерного папы твой старший брат был поставлен во главе королевской армии, чтобы самому стать королем³⁴, и, если папа умрет, сделать папой тебя...»³⁵ Здесь вспоминается портрет кардинала Лотарингского кисти Эль Греко (ок. 1572 г.), на котором за плечом Карла де Гиза изображен попугай. Хотя причины использования подобного мотива и служат предметом дискуссии³⁶, невольно возникает вопрос об амбициях портретируемого: игра слов: «papagallo» – «галльский папа», является большим искушением не считать

²⁷ Жан Лотарингский (1498–1550) – кардинал, архиепископ Реймский (с 1533 г.), младший брат герцога Клода де Гиза. Был одним из ближайших соратников короля Франциска I, а также одним из кандидатов на папский престол на конклаве 1549 г. Прославился как ценитель искусства и щедрый меценат.

²⁸ Epistre envoiée au Tigre... S. p.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Речь идет о претензиях Гизов на корону Неаполя.

³⁵ Epistre envoiée au Tigre... S. p.

³⁶ Демонстрация статуса и богатства заказчика, христианские коннотации или орфическая традиция, особенно учитывая тот факт, что попугай изображен снаружи помещения, словно привлеченный талантами (красноречием) или благочестием кардинала, одновременно подтверждая, что «правда на его стороне».

подобное совпадение случайным³⁷. Так что обвинения, брошенные Отманом, могли иметь основания, по крайней мере, на уровне «легенды» кардинала Лотарингского. Об алчности³⁸ (или скупости³⁹, правда, по его мнению, присущей всем французам), определявшей его действия и толкавшей на преступления, пишет и венецианский посол⁴⁰. В то же время он подчеркивает, что получаемые блага служили величию всей семьи Гизов, неизменно демонстрировавшей сплоченность и преданность друг другу⁴¹. Записи посла относятся к периоду с 1561 г., т. е. когда обвинения Отмана и других протестантских полемистов в адрес Карла де Гиза уже звучали в публичном пространстве.

Возвращаясь к сплоченности Лотарингского дома, нужно подчеркнуть, что о ней пишут многие современники как из числа сторонников, так и противников Гизов, более того, это было и частью их саморепрезентации⁴². И сам Отман неоднократно говорит о том, что главной задачей кардинала было возвеличить свой дом и всячески способствовать успехам старшего брата. Последнее обстоятельство послужило развитию еще одной устойчивой

³⁷ Убедительных свидетельств о планах кардинала Лотарингского занять римский престол нет, но приводимая игра слов вполне может быть образом «галльского папы» Карла де Гиза как одного из лидеров французских католиков. Примечательно, что и протестантские авторы использовали аллюзию на попугаев, именуя противников «папистами» (Papegots).

³⁸ Une avarice (фр.).

³⁹ Любопытной параллелью может служить сюжет с королевским посланником в Лиссабоне Жаном Нико де Вильменом, в корреспонденции которого регулярно звучат сетования на недостаточное жалование, обращенные к кардиналу Лотарингскому (РНБ. Отдел рукописей: Собрание П.П. Дубровского. Автограф 110. № 44, 45, 46), равно как и просьбы к другим высокопоставленным лицам донести до кардинала суть его финансовых проблем (Там же. № 35). И хотя автор прямо не возлагает на Карла де Гиза вину за то, что его содержание и положение существенно ухудшилось по сравнению с тем, каковым оно было при Генрихе II, очевидна степень влияния кардинала на подобные вопросы.

⁴⁰ Relation de Jean Michiel... P. 438–439.

⁴¹ Ibid. P. 436–437.

⁴² Мотив сплоченного клана мы видим как в текстах (*Nicolas Volcyr de Sérerville. L'histoire et recueil de la triumpante et glorieuse victoire...*; etc.), так и в визуальных источниках (наиболее знаменитым примером может служить фамильный портрет Гизов: Леонар Лимозен. Триумф евхаристии, ок. 1560, эмаль на меди, 19,7×25,4 см., Коллекция Фрика, Нью-Йорк [Шаповалова 2020]). Описывая Анну д'Эсте, супругу герцога Франсуа де Гиза, Брантом также подчеркивает ее преданность семье и т. д.

протестантской легенды о том, что за всяким «злодеянием герцога де Гиза» мрачной тенью стоял кардинал. В том числе за «резней в Васси»⁴³, послужившей катализатором для обострения гражданского противостояния и вошедшей в число значимых сюжетов для протестантских полемистов. Так, в популярном цикле гравюр Жака Тортореля и Жана Перрисена «Сорок картин»⁴⁴ мы видим, что кардинал де Гиз присутствует в Васси вместе с братом, равно как и на более поздней гравюре Франца Хогенберга, посвященной тому же событию⁴⁵. Согласно де Ту, герцога де Гиза сопровождал другой брат, кардинал Людовик де Гиз⁴⁶, в то время как Карла де Гиза в Васси не было, но последний был выбран граверами, очевидно, в силу большей публичной значимости. Это соотносится и с обвинениями д'Обинье⁴⁷, что позволяет говорить о некоем едином образном ряде в диффамации кардинала Лотарингского. Тем более что подобное согласие со старшим братом позволяло развивать устойчивые представления о том, что кардинал манипулирует куда более простодушным герцогом. Вершиной образа советника-манипулятора, конечно же, становится его мнимая власть над королем Генрихом II. В «Тигре» Отман еще не развивает тему ответственности королевской власти или сопротивления ее централизации, которая прозвучит во «Франкогаллии» – памфлет возлагает вину на недостойного советника в лице Карла де Гиза, которому король периодически сопротивляется⁴⁸. Кардинала обвиняли и в том, что именно он стоял за решением короля учредить во Франции инквизицию по испанскому образцу. Впрочем, корреспонденция Карла де Гиза подтверждает его вовлеченность в данный процесс. Так, в письме к папе Павлу IV от 9 июня 1557 г. он высказывает благодарность понтифику за его решение в деле об инквизиции⁴⁹.

⁴³ Событие 1 марта 1562 г. Об этом пишет, в частности, де Ту (*Thou J.A., de. Histoire universelle. L., 1734. T. 4. P. 168*).

⁴⁴ *Perrissin J.J. Les grandes scènes historiques du XVIe siècle: reproduction en facsimilé du recueil de J. Tortorel et J. Perrissin publié sous la direction de M. Alfred Franklin... 1569–1570. P., 1886.*

⁴⁵ Франц Хогенберг. Резня в Васси, ок. 1570 г., гравюра на меди, 27 × 18 см. Государственная библиотека Дюссельдорфа.

⁴⁶ *Thou J.A., de. Histoire universelle. P. 167.*

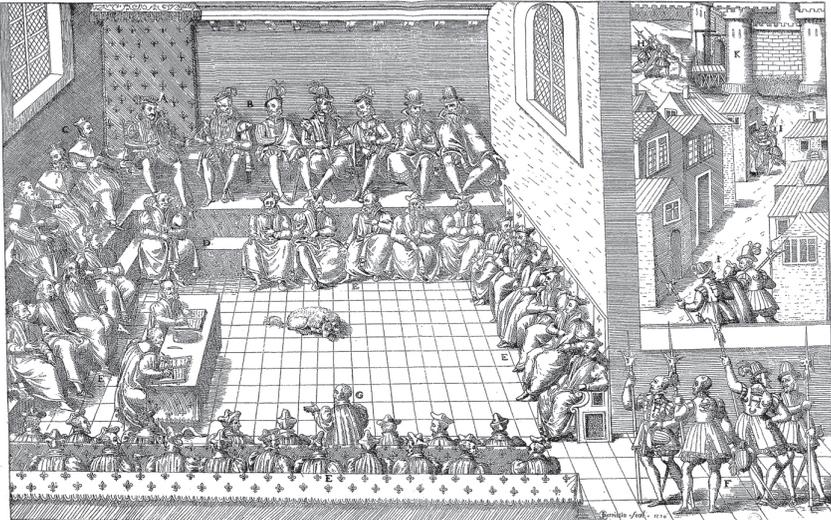
⁴⁷ В «Трагических поэмах» мы видим довольно экспрессивный пассаж на эту тему: «...Кровавый кардинал, трубач, весь черный клир на площадях Васси из окон и квартир вопят, зовут убийц, чтоб не ушла добыча...» (Обинье Т.А., де. Трагические поэмы / пер. А.М. Ревич, М.: Присцельс, 1996. С. 289).

⁴⁸ *Epistre envoyée au Tigre... S. p.*

⁴⁹ *Lettres du cardinal Charles de Lorraine. P. 272.*

Речь идет о назначении инквизиторами кардиналов Лотарингского, де Бурбона и де Шатийона⁵⁰, которое король приветствовал, убежденный в том, что оно послужит делу «искоренения ересей, исправлению и наказанию еретиков»⁵¹. Реакция протестантов была довольно предсказуема, так что в гравюрах Тортореля и Перрисена мы видим мотив ответственности кардинала, когда они обращаются к сюжету об Анне дю Буре, на заседании парламента открыто выступившем против религиозной политики короля (рис. 1).

La Mercuriale tenue aux Augustins a Paris le 10. de Juin. 1559. ou le Roy Henry 2 y fut en personne.



A. Le Roy Henry 2. B. Les Princes de Montpensier, de la Reque fuyen, Duc de Guyse, Comtes de Maugé, de S. André, du Montz, d'Anjou, &c. C. Cardinaux de Loyn, de Bourbon, de Guise, de Chabillon, D. Grands de France. E. Prévôts & Conseillers, F. Ecossois garde du corps du Roy, G. Anne du bourg, Conciliateur & premier en la préface du Roy, H. Lesz de la bourg, &c. I. Au préface de la Mercuriale, &c. K. La ville de Paris.

Рис. 1. Заседание парламента 10 июня 1559 г. в присутствии короля Генриха II⁵². Национальная библиотека Франции, Париж

⁵⁰ Les édicts et ordonnances des rois de France, depuis Louis VI, dit le Gros, jusques à présent, avec les vérifications, modifications et déclarations sur iceux, divisez en 4 tomes par Antoine Fontanon... et de nouveau reveuz, corrigez et augmentez de plusieurs belles ordonnances, anciennes et nouvelles, par Gabriel Michel (sieur de La Rochemaillet). 1611. T. 4. P. 227–228.

⁵¹ Ibid. P. 228–229.

⁵² Perrissin J.J. Les grandes scènes historiques du XVIe siècle...

Для выразительности граверы используют параллельные жесты у изображенных кардинала Лотарингского и короля, в то время как композиция выстроена таким образом, что без труда прочитывается, кто кем управляет (рис. 2).



Рис. 2. Заседание парламента 10 июня 1559 г. (фрагмент).
Национальная библиотека Франции, Париж

Примечательно, что Отман не обвиняет кардинала в религиозном радикализме: по мнению автора памфлета, Карл де Гиз лицемерен в вопросах веры. «Ты проповедуешь святость, ты, кто знает Бога лишь на словах и прикрывается христианской религией как маской...»⁵³

«Тигр», безусловно, имел резонанс, и уже в 1561 г. выходит его поэтический вариант «Тигр: сатира...»⁵⁴. Перевод поэтических памфлетов в прозу был довольно частым явлением, а вот обратная ситуация выглядит более редкой [Glatigny 2006, p. 271], что говорит о значении «Тигра» для формирования общественных настроений. «Тигр: сатира...» вторит ему, именуя кардинала эпикурейцем и безбожником, что в данном случае является синонимами⁵⁵.

⁵³ Epistre envoyée au Tigre... S. p.

⁵⁴ Издание 1851 г. также атрибутирует текст Отману: Hotman François [Auteur du texte]. Le tygre: satyre sur les gestes mémorables des Guisards [paraphrase en vers de l'Épître de F. Hotman], 1851. На сегодняшний день авторство поэтического варианта является предметом дискуссии [Glatigny 2006, p. 271].

⁵⁵ Le tygre: satyre sur les gestes mémorables des Guisards... P. A ii; Hotman F. Le tigre de 1560... P. 67.

Образ «разъяренного тигра» в поэтическом варианте тоже присутствует, однако если Отман начинает текст с него (это первое обращение к кардиналу), то «Тигр: сатира...», прежде всего, именуется Карла Лотарингского «злым дьяволом»⁵⁶. В издании 1875 г. в качестве примера приводится обращение «К кардиналу»⁵⁷, где используется схожий образный ряд. Так, адресата именуют «бесчеловечным» или «кровожадным тигром», «лживой гадушкой» и «гибельным аспидом», «разъяренным волком»⁵⁸ и, наконец, «похотливым козлом-кровосмесителем». Обвинения в сексуальной распущенности к XVI в. давно вошли в число приемов негативации образа противника. Жертвой (или сообщницей?) Карла де Гиза представляется Анна д'Эсте: «...Даже честь твоей сестры не может быть в безопасности... Посещая ее, ты сменяешь свое облачение на меч»⁵⁹. Д'Обинье охотно разовьет эту тему⁶⁰, добавив к числу побед кардинала и королеву Екатерину Медичи⁶¹.

Подводя итог, сведем вместе рассмотренный образный ряд, представленный в памфлете «Тигр» и близких к нему текстах (табл. 2). Прежде всего, это переложение памфлета в поэтическую форму, а также обращение к кардиналу (пример один из множества, но вполне репрезентативный⁶²). Интересным также представляется сравнение с образами, используемыми д'Обинье в его «Трагических поэмах», поскольку, как и Отман, он оказал существенное

⁵⁶ Le tygre: satyre sur les gestes mémorables des Guisards... P. A ii

⁵⁷ *Hotman F.* Le tigre de 1560... P. 82.

⁵⁸ В другом варианте – «очаровательным волком», что следует воспринимать как способность вводить в заблуждение («волк в овечьей шкуре»).

⁵⁹ Связь кардинала с женой герцога Франсуа де Гиза, в одно мгновение превращающегося еще и в рогносца, обманутого собственным братом, становится одним из устойчивых мотивов у протестантских авторов.

⁶⁰ *Обинье Т.А., де.* Трагические поэмы. С. 100.

⁶¹ Там же. С. 101.

⁶² В 1866 г. французский историк Проспер Гарбе издал сборник протестантской поэзии (*Rasse des Neux F. Recueil de poésies calvinistes: 1550–1566. 2e éd. / publié par P. Tarbé, 1866*), в котором большая часть произведений также направлена на диффамацию Карла де Гиза. Так, в анаграммах, составленных из имени кардинала, появляются «лис» (а одно из поэтических сочинений даже называется «Рыжий лис»), «смелый вор», «золотой осел». Поэты величают его «лицемером», «волком в овечьей шкуре», «бесчеловечным тигром», «кровосмесителем», продавшим тело и душу дьяволу, высмеивают девиз в виде пирамиды, сравнивают с Аманом и т. д., обвиняя Карла Лотарингского в коварстве, амбициях, жестокости и т. п. В конечном итоге «лисы» и «тигры» переходят во множественное число, включая и Франсуа де Гиза.

влияние не только на протестантскую полемическую литературу своего времени, но и на развитие презентации Лотарингского дома и связанных с ним сюжетов в публичном пространстве последующих эпох, в частности, в художественной литературе и живописи XIX в., сохраняющих свое очарование до сегодняшнего дня. Однако в отношении кардинала Лотарингского д'Обинье гораздо более сдержан, что объясняется и другими задачами его произведения, и временем написания, хотя в тексте и звучат обвинения в упоминаемом выше «распущенном поведении» (связи с Анной д'Эсте и Екатериной Медичи), злоупотреблении властью, преследовании гугенотов и т. д. Что касается образного ряда «тигров», «волков», «лис» и др., то в «Трагических поэмах» они используются более широко и относятся ко многим антагонистам, в том числе к королю Генриху III.

Таблица 2

<i>Франсуа Отман «Тигр» (Epistre envoyée au Tigre de la France, 1560)</i>		<i>«Тигр: сатира...» (Le Tigre: satire sur les gestes mémorables des guisards, 1561)</i>		<i>Кардиналу (Au cardinal)</i>	
<i>Fr</i>	<i>Рус</i>	<i>Fr</i>	<i>Рус</i>	<i>Fr</i>	<i>Рус</i>
Tigre enragé	Разъяренный тигр	Tigre enragé	Разъяренный тигр	Tygre affamé du sang, Tygre trop inhumain	Кровожадный тигр, Бесчеловечный тигр
Vipère venimeuse	Ядовитая гадюка	Vipère épouvantable	Отвратительная гадюка	Fausse vipère, Aspic pernicieux	Лживая гадюка, гибельный аспид
Monstre détestable	Ненавистное (отвратительное) чудовище	Monstre, Monstre de fausseté, Monstre infect et vilain	Чудовище, лживое чудовище, грязное гадкое чудовище	Monstre hydeux, infect, insatiable	Отвратительное, грязное, ненасытное чудовище
L'honneur de ta sœur ne se peut garantir d'avec toy...	Кровосмеситель	Incestueux vilain	Злодей-кровосмеситель	Bouc, mais de tous le plus incestueux	Похотливый козел-кровосмеситель

Окончание табл. 2

Sépulcre d'abomination	Мерзостный склеп	Sépulcre abominable	Мерзостный склеп		
Spectacle de malheur	Воплощение бед	Spectacle de malheur	Воплощение бед		
		Malheureux Achriste, Epicure deux fois, et trois fois Athéiste, Vilain sodomite	Распутник, нехристианин, гуманист, безбожник	Moqueur de Dieu	Богохульник
				Loup enraigé, Loup ravissant	Разъяренный волк, очаровательный волк
				Renard ambitieux	Честолюбивый лис
Brave négociateur	Отважный переговорщик				
Jeunesse envieillie	Ветхая юность				
		Meschant Diable acharné	Злой безжалостный дьявол		
		Ennemi de vertu, ennemi d'équité	Враг добродетели, враг справедливости		
		Bourreau de notre peuple, Misérable tyran	Палач нашего народа, жалкий тиран		
		Meschant cafard	Мерзкий таракан		

Образ «ветхой юности»⁶³, который Отман фактически конструирует в «Тигре», весьма удачно характеризует главного антагониста. Поэтический текст заметно расширяет образный ряд за счет дополнительных экспрессивных обращений к кардиналу, что может объясняться более широкой целевой аудиторией [Glatigny 2006, p. 278]. Кроме всего прочего, автор именует его *ахристом*, что следует воспринимать в контексте XVI в. как указание на вольнодумство гуманистического толка, с точки зрения протестантов Карл де Гиз – плохой христианин [Busson 1954, p. 279].

Таким образом, в «Тигре» и близких к нему по времени создания и содержанию текста выделяется основной ряд обвинений в адрес Карла де Гиза, закрепившихся в протестантской литературе и графике. Прежде всего, это посягательство на власть не по праву и отстранение принцев крови; манипулирование королем в целях усиления могущества собственного дома⁶⁴ и, как следствие, разорение королевства; лицемерие в вопросах религии; недостойное поведение. По мнению Отмана, верить, что возможно убедить кардинала признать ошибки, было бы излишне самонадеянно, однако он призывает его хотя бы прислушаться к голосу рассудка: подобные злодеяния не могут остаться безнаказанными. «Но почему я это говорю? Чтобы тебя исправить? ...Ты не из тех, кого может заставить раскаяться и перемениться стыд... Но поверь, лучше тебе спрятаться в каком-нибудь логове... Только так ты сможешь избежать острия ста тысяч мечей..!»⁶⁵ Безусловно, и в этом случае речь идет о художественном приеме, рассчитанном в большей степени не на адресата, а на протестантскую аудиторию. «И если Цезарь был убит за то, что несправедливо завладел властью, должно ли позволить жить тебе?»⁶⁶ – один из тех вопросов Отмана, на которые ответ не требовался. Фактически это был призыв продолжать борьбу с Гизами. Впрочем, адресат также не остался равнодушен [Peter 1978, p. 113]. Написанный с намерением оскорбить текст достигает цели. Противостояние усилилось.

⁶³ Один из самых удачных стилистических ходов: никогда еще дерзость не упрекали в таких энергичных выражениях (Histoire de l'éloquence politique et religieuse en France, cours professé à la Faculté des lettres de Paris par M. Eugene Géruzez, 1er semestre de 1836–1837, contenant l'histoire de l'éloquence à la fin du XVe siècle et pendant le XVIe siècle, jusqu'à la St Barthélemy. P. 311).

⁶⁴ Путем сравнения кардинала с персонажем Ветхого Завета Аманом развивается тема тирании Гизов [Debbagi Baranova 2007, pp. 279–280].

⁶⁵ Epistre envoyée au Tigre... S. p.

⁶⁶ Ibid.

Литература

- Шаповалова 2020 – *Шаповалова Е.В.* Пирамида архиепископа Реймского: о триумфальных мотивах в репрезентации образа кардинала Карла Лотарингского (1525–1574) // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2020. № 2. С. 70–85. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-70-85
- Шишкин 2015 – *Шишкин В.В.* Кардинал Лотарингский и религиозные войны во Франции (1559–1574): (по материалам писем, хранящихся в Санкт-Петербурге) // *Средние века* / отв. ред. П.Ю. Уваров. М.: Наука, 2015. Вып. 76. № 1–2. С. 222–239.
- Busson 1954 – *Busson H.* Les noms des incrédules au XVI^e siècle // *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance.* 1954. T. 16. No. 3. P. 273–283.
- Carroll 2009 – *Carroll St.* Martyrs and murderers: the Guise family and the making of Europe. N.Y., 2009. 368 p.
- Constant 1984 – *Constant J.-M.* Les Guises. P., 1984. 266 p.
- Debbagi Baranova 2007 – *Debbagi Baranova T.* La poésie dénonciatrice pendant les guerres de religion: «Faites fondre sur luy vos carmes satyriques» // *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques.* 2007. No. 26. P. 251–291.
- Dorsaf 2009 – *Dorsaf M.* L'articulation du comique et du politique dans les pamphlets de la deuxième moitié du XVI^e siècle à partir de la collection réunie par Pierre de L'Estoile dans son Registre-Journal du règne de Henri III : Thèse de doctorat en Langue, littérature et civilisation françaises. Université Sorbonne Nouvelle. Paris 3. 2009. URL: <https://hal-univ-paris3.archives-ouvertes.fr/tel-00947641> (дата обращения 25.12.2022).
- Durot 2008 – *Durot E.* François de Lorraine (1520–1563): duc de Guise et nouveau Roi mage // *Histoire, économie et société.* 2008. No. 3 (Septembre). P. 3–16.
- Glatigny 2006 – *Glatigny M.* Polémique et poésie: Autour d'un pamphlet anti-Guisard (1560) // *Berlan F.* Langue littéraire et changements linguistiques. P.: Presses Paris Sorbonne, 2006. P. 271–279.
- Kelley 1972 – *Kelley D.R.* Martyrs, myths, and the massacre: The background of St. Bartholomew // *The American Historical Review.* 1972. Vol. 77. No. 5 (Dec.). P. 1323–1342.
- Peter 1978 – *Peter R.* Le «Tigre» de François Hotman: Une énigme bibliographique résolue // *Bulletin de La Société de l'Histoire Du Protestantisme Français* (1903–). 1978. Vol. 124. P. 113–118.
- Restif 2015 – *Restif B.* Les portraits du cardinal de Lorraine. Indices esthétiques et corporels d'un séducteur en politique et religion // *Un prélat français de la Renaissance. Le cardinal de Lorraine, entre Reims et l'Europe* / dir. J. Balsamo, Th. Nicklas, B. Restif. Genève: Droz, 2015. P. 401–417. P. 406.

References

- Busson, H. (1954), « Les noms des incrédules au XVI^e siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 16, no. 3, pp. 273–283.
- Carroll, St. (2009), *Martyrs and murderers: the Guise family and the making of Europe*, New York, USA.

- Constant, J.-M. (1984), *Les Guises*, Paris, France.
- Debbagi Baranova, T. (2007), « La poésie dénonciatrice pendant les guerres de religion: 'Faites fondre sur luy vos carmes satyriques' », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, no. 26, pp. 251–291.
- Dorsaf, M. (2009), *L'articulation du comique et du politique dans les pamphlets de la deuxième moitié du XVIème siècle à partir de la collection réunie par Pierre de L'Estoile dans son Registre-Journal du règne de Henri III: Thèse de doctorat en Langue, littérature et civilisation françaises. Université Sorbonne Nouvelle, D. Sc. Thesis (Philology), Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, available at: <https://hal-univ-paris3.archives-ouvertes.fr/tel-00947641> (Accessed 25 Dec. 2022).*
- Durot, E. (2008), « François de Lorraine (1520–1563): duc de Guise et nouveau Roi mage », *Histoire, économie et société*, no. 3 (Septembre), pp. 3–16.
- Glatigny, M. (2006), « Polémique et poésie: Autour d'un pamphlet anti-Guisard (1560) », in Berlan F. *Langue littéraire et changements linguistiques*, Presses Paris Sorbonne, Paris, France, pp. 271–279.
- Kelley, D.R. (1972), “Martyrs, myths, and the massacre: The background of St. Bartholomew”, *The American Historical Review*, vol. 77, no. 5, pp. 1323–1342.
- Peter, R. (1978), « Le “Tigre” de François Hotman: Une énigme bibliographique résolue », *Bulletin de La Société de l'Histoire Du Protestantisme Français (1903–)*, vol. 124, pp. 113–118.
- Restif, B. (2015), « Les portraits du cardinal de Lorraine. Indices esthétiques et corporels d'un séducteur en politique et religion », in: Balsamo, J., Nicklas, Th. et Restif, B., dir., *Un prélat français de la Renaissance. Le cardinal de Lorraine, entre Reims et l'Europe*, Droz, Genève, Switzerland, pp. 401–417.
- Shapovalova, E.V. (2020), “The pyramid of the Archbishop of Reims. About the triumphal motifs in representing the image of cardinal Charles de Lorraine (1525–1574)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 70–85, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-70-85
- Shishkin, V.V. (2015), “The cardinal of Lorraine and the religious wars in France (1559–1574) (based on the materials of his letters, kept in St. Petersburg)”, in Uvarov, P.Yu., ed., *Srednie veka* [Studies on Medieval and Early Modern History], iss. 76, no. 1–2, Nauka, Moscow, Russia, pp. 222–239.

Информация об авторе

Елена В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; e.sokhina@gmail.com

Information about the author

Elena V. Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; e.sokhina@gmail.com

Послание Тигру Франции

Вниманию читателей предлагается перевод памфлета «Послание Тигру Франции», написанного во второй половине XVI в. и являющегося одним из ярких примеров протестантских сочинений, созданных в контексте религиозного противостояния во Франции. Памфлет¹ был опубликован в 1560 г. после Амбуазского заговора², завершившегося настоящей трагедией для французских протестантов³, и был адресован кардиналу Карлу Лотарингскому,⁴ одному из самых влиятельных людей своего времени. Архиепископ Рейм-

© Шаповалова Е.В., перевод на русский язык, 2024

¹ *Epistre envoiée au Tigre de la France*, 1560 (далее «Тигр»). Автором его принято считать Франсуа Отмана, хотя опубликован он был как анонимный. Атрибуция Отману окончательно установилась только в XIX в.

² Амбуазский заговор – неудачная попытка ряда протестантских лидеров при участии представителей дома Бурбонов (прежде всего принца Луи I де Конде (1530–1569), младшего брата короля Наваррского) в марте 1560 г. захватить в плен короля Франциска II. В планы заговорщиков также входил арест герцога Франсуа де Гиза и кардинала Лотарингского. Считается, что заговор поддерживался английской королевой Елизаветой (*Romier L. La conjuration d'Amboise*. P.: Perrin, 1923).

³ Соратник короля Генриха Наваррского и один из видных протестантских деятелей XVI в. Агриппа д'Обинье писал, что «...когда ему было восемь с половиной лет, отец повез его в Париж. Проезжая... через Амбуаз, отец увидел головы своих амбуазских сотоварищей и... воскликнул: “Палачи! Они обезглавили Францию! ...Дитя мое, когда упадет и моя голова, не дорожи своею, чтобы отплатить за этих достойных вождей нашей партии. Если ты будешь щадить себя, да падет на тебя мое проклятие!”...» (*Обинье Т.А., де. Жизнь, рассказанная его детям / пер. И.Я. Волевич, В.Я. Парнаха. М.: Наука, 2001. С. 166*). Вина за преследования участников заговора возлагалась на представителей дома Гизов, прежде всего на кардинала Карла Лотарингского.

⁴ Карл де Гиз (1525–1574) был сыном Клода Лотарингского, первого герцога де Гиза и Антуанетты де Бурбон. Претендовавшие на то, что ведут свой род от Годфруа де Буйона, в своем публичном образе Гизы позиционировали себя как последовательные защитники католической веры и Франции. Карл Лотарингский получил кардинальскую шляпу в 1547 г., в возрасте 22 лет. С того же года занимал пост канцлера Ордена св. Михаила. Его старший брат, герцог Франсуа де Гиз был одним из выдающихся французских полководцев, в 1558 г. войску под его командованием

ский и первый пэр Франции, представитель могущественного дома Гизов, покровитель наук и искусств⁵, блестящий оратор⁶ – по мнению многих его противников⁷, он сделал слишком стремительную карьеру. А после гибели короля Генриха II в 1559 г. Карл Лотарингский, оказывая влияние на племянницу, юную королеву Марию Стюарт, оказался настолько приближен к трону, что во французском обществе распространились представления, будто Гизы полностью подчинили себе короля, и кардинал де Гиз стоит за всеми непопулярными решениями, призванными служить его амбициям и выгоде Лотарингского дома, а также неизбежно наносящими ущерб королевству. В протестантской среде в Гизах также видели причину усилившейся религиозной конфронтации. Подобные настроения и стали одной из причин Амбуазского заговора, участники которого заявляли своей целью освобождение Франциска II от пагубного влияния. Pamфлет «Тигр» в свою очередь также был направлен против Карла Лотарингского, кого протестантская партия считала главным виновником не только гибели заговорщиков, но и всех бед королевства.

Е.В. Шаповалова

Разъяренный тигр! Ядовитая гадюка! Мерзостный склеп! Воплощение бед! Доколе будешь ты злоупотреблять юностью нашего короля?⁸ Неужели не положишь конец своему непомерному честолюбию, лжи и воровству? Разве ты не видишь, что все о них осведомлены, наслышаны и все понимают? Или думаешь, что кто-то не

удалось вернуть Франции Кале, до этого более 200 лет находившегося под властью англичан.

⁵ В 1548 г. им был создан Реймский университет. Кардинал был также известен любовью к итальянскому и античному искусству, покровительствовал художникам, а в его замке Медон была собрана коллекция античных памятников.

⁶ Принимая участие в заседаниях Тридентского собора, Карл де Гиз последовательно отстаивал галликанскую позицию. А в 1561 г. при его непосредственном участии был организован colloquium в Пуасси, целью которого было примирение французских католиков и протестантов. В описании хода конференции, опубликованном Альфонсом де Рюблем, отмечается, что начало заседания даже было задержано по причине болезни кардинала, так как «ждали только его» (*Le baron Alphonse de Ruble. Le colloque de Poissy (septembre – octobre 1561)*. P.: H. Champion, 1889. P. 13).

⁷ В том числе по мнению автора памфлета «Тигр».

⁸ Франциск II (1544–1560), король Франции с 10 июля 1559 г. Был коронован 18 сентября 1559 г. в Реймсе, посвящающим прелатом выступал архиепископ Реймский – кардинал Лотарингский.

замечает твоих гнусных намерений, не смотрит на тебя как на причину несчастий всех наших дней, гибели этого королевства и смерти нашего короля?

Мне не нужны никакие другие свидетельства, чтобы изобличить тебя, кроме твоих же собственных деяний. Тебе хорошо известно, что при жизни короля Франциска Первого (великолепного в своей рассудительности) ты не посмел бы предстать перед ним⁹ и что он запретил покойному королю Генриху, своему сыну, посвящать тебя в свои дела. Но понимая, что добродетель не послужит тебе проводником, ты пришел умолять о помощи и просить союза женщин¹⁰, по отношению к которым, после того как ты получил преимущество, ты оказался столь же неблагодарен, как был жесток к собственному дяде¹¹, сломленному и ослабленному старостью и болезнью, чьи дни ты сократил римским путешествием, непрерывно мучимый желанием поживиться за его счет.

Такими средствами ты вошел в управление делами королевства, ставшего с тех пор несчастнейшим. Ибо тобой не было сделано, сказано, задумано ничего, что не обернулось бы ущербом для Франции и выгодой для твоего дома. Кто вовлек ее в войну с Германией? Не ты ли? Если я спрошу тебя о причине, скажешь, что это было во благо Французской короны? Ты не был так уж бесхитростен в те времена, чтобы не понимать, чем может обернуться такая кампания, но тебя подстегивали алчное желание возвеличить дом твоего кузена и надежда стать епископом Меца¹². А еще этим ты нажил себе состояние и обеспечил успех старшего брата.

⁹ Здесь стоит отметить, что кардинал Жан Лотарингский, дядя адресата, пользовался большим влиянием при дворе Франциска I, а затем Генриха II, что способствовало укреплению положения семьи. Отец «французского тигра» Клод де Гиз также демонстрировал лояльность Франциску I, за что его владения были возведены в герцогство-пэрство.

¹⁰ Одним из наиболее ярких союзов с влиятельными дамами можно назвать альянс с Екатериной Медичи. О нем охотно говорили протестантские авторы, как, например, Теодор Агриппа д'Обинье: «Вот вам два пламени, две плахи, два меча, две казни Франции, два лютых палача: зловещая жена и кардинал, который во всем ей следовал и раздувал раздоры...» (*Обинье Т.А., де. Трагические поэмы / пер. А.М. Ревич. М.: Присцельс, 1996. С. 90*).

¹¹ Имеется в виду кардинал Жан Лотарингский, в 1538 г. отказавшийся от архиепископства Реймского в пользу племянника и умерший в 1550 г. по пути в Италию.

¹² Мец должен был стать потенциальным территориальным приобретением короны, равно как и еще несколько земель Лотарингии.

Все это (и кое-что еще, о чем и мне, и тебе хорошо известно) заставило покойного короля Генриха взяться за оружие. И что в итоге? Смерть несметного числа доблестных мужей, всеобщая нищета королевства, за исключением твоего дома, поражение в трех битвах, уступка завоеванных земель. Ты скажешь мне, что это случилось не по твоей вине. Но говорил ли ты о мире, когда не осмеливался говорить о войне? Разве не ты ездил в Рим к владыкам Италии, сквозь снег и льды, в самую суровую зимнюю стужу, чтобы развязать войну в Неаполе, когда обстановка там накалилась, между великим воином императором Карлом и покойным королем Генрихом? Тебе было хорошо известно, что наши объединенные силы смогут успешно сопротивляться, но пожелал разделить их, разбить на части посреди величайшей опасности! Злоба и подлость твои были очевидны, так что покойный король не только не согласился с тобой, но и заключил перемирие, не дожидаясь твоего возвращения. Но скажи мне, отважный переговорщик (чье усердие в совершении злодеяний не сдержали даже снега и льды Альп и Апеннин), ты хоть раз демонстрировал стремление к миру? Если ты скажешь мне о Като-Камбрези¹³, я отвечу, что там у тебя не было никакого влияния и все зависело от коннетабля Франции, дружбы которого ты добивался, уже будучи предупрежденным об отстранении от дел, о чем тебе написали.

Но что ты ответишь, когда я скажу, что хотя неаполитанский визит и был прерван, ты так много сделал своей ложью, что благодаря фальшивой дружбе лицемерного папы твой старший брат был поставлен во главе королевской армии, чтобы самому стать королем¹⁴ и, если папа умрет, сделать папой тебя?

Когда я скажу, что ослабляя Францию ее же силами, ты стал причиной поражения покойного короля в сражении и утраты Сен-Кантена? И чтобы разрушить французское правосудие и обзавестись продажными судьями, подобными тебе, ты ввел семестры в работу Парламента? Что ты вынудил покойного короля стать слугой твоей злобы и нечестия? Что недостаток финансов во Франции – это результат твоих хищений? И что иной муж более воздержан с женой, чем ты со своей родней?

Или если я скажу, что ты захватил власть над Францией, похитив эту честь у принцев крови, чтобы передать французскую корону своему дому – что сможешь ты ответить? Если ты признаешь это, тебя следует повесить и удушить, если же станешь отрицать, я тебя изболбочу.

¹³ Мир в Като-Камбрези был заключен в 1559 г.

¹⁴ Речь идет о претензиях Гизов на корону Неаполя.

Ты убиваешь тех, кто замышляет против тебя, и ты все еще жив, кто посягнул на корону Франции, на имущество вдов и сирот, на кровь обездоленных и невинных! Ты проповедуешь святость, ты, кто знает Бога лишь на словах, кто прикрывается христианской религией как маской, занимаясь обычной торговлей, накопительством, извлечением выгоды из епископств и бенефиций; не осталось ничего святого, что бы ты не осквернил, ничего целомудренного, тобой не попранного, ничего хорошего, что ты не испортил! Даже честь твоей сестры не может быть в безопасности подле тебя. Посещающая ее, ты сменяешь свое облачение на меч. И ее муж не настолько бдителен, чтобы она осталась разочарована¹⁵.

Ненавистный монстр! Все знают, кто ты, и видят тебя насквозь, но ты все еще жив! Разве ты не слышишь, как взывает кровь загубленного тобой в Венсенне?¹⁶ Если он был виновен, почему не был наказан публично? Где свидетели, выдвинувшие обвинение? Почему ты пожелал его смертью сломать и разрушить все законы Франции, если полагал, что он может быть осужден по закону?

¹⁵ Речь идет об Анне д'Эсте, супруге герцога Франсуа де Гиза. Этот мотив, выставляющий герцога рогиносцем, обманутым собственным братом, появляется и у д'Обинье: «К тому же сластолюб иной запятнан кровью, кровосмесительной чудовищной любовью, поскольку грешным сим и совершен стократ бесовский сей разгул, чудовищный разврат...» (*Обинье Т.А., де*. Трагические поэмы. С. 100). В число побед кардинала включали и Екатерину Медичи: «Остался блудодей в плену злых умыслов, в сетях былых страстей и черных дел своих, и стоя перед бездной, не мог он позабыть наперсницы любезной...» (*Обинье Т.А., де*. Трагические поэмы. С. 101).

¹⁶ Речь идет о Гаспаре де Гё (*Gaspard de Neu*), который, будучи мэтр-эшевроном Меца, во время осады города французской армией в 1552 г. способствовал успеху французов. В 1558 г. был арестован по приказу Гизов (*Mort de Gaspard de Neu, seigneur se Buy: 1er Septembre 1558 // Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*. 1876. Vol. 25. No. 4. P. 164–168) и заключен в Венсенском замке, где его и казнили. Активно защищал идеи Реформации и приходился родственником одному из лидеров Амбуазского заговора Жану дю Барри, сеньору Ла Реноди. Вместе с Анном дю Буром автор памфлета выводит де Ге в числе основных жертв жестокости и самоуправства Карла де Гиза. Этот мотив повторяется и в тексте «Тигр: сатира...», вышедшем в 1561 г. и являющимся поэтическим переложением «Тигра»: «Если он был виновен, почему ты не позволил ему умереть публично? Если законы осуждали его за совершенное преступление на смерть, почему ты не вынес ему приговор по законам? Жалкий тиран, враг справедливости, скольких ты жестоко погубил?» (*Le tygre: satyre sur les gestes mémorables des Guisards, paraphrase en vers de l'Épître de F. Hotman*. 1851. S. p.).

Ты говоришь, что преисполненные пороков злословят на короля, и требуешь уважения, словно король – это ты. Если Цезарь был убит за то, что несправедливо завладел властью, должно ли позволить жить тебе, кто просит ее не по праву?

Но почему я это говорю? Чтобы тебя исправить? Мне известно, что упрямство сократило дни твоей юности¹⁷, и нравы твои столь развращены, что рассказ о твоих грехах тебя не взволнует. Ты не из тех, кого может заставить раскаяться и перемениться стыд за свою подлость или сожаления о достойных порицания намерениях. Но поверь, лучше тебе спрятаться в каком-нибудь логове или пустыне, так далеко, чтобы оттуда не доносилось ни ветра, ни новостей! Только так ты сможешь избежать острия ста тысяч мечей, ждущих тебя ежедневно!

Так что уйди! Избавь нас от своей тирании! И сам избежишь руки палача! Чего еще ты ждешь? Неужели не видишь терпеливости принцев королевской крови, которые позволяют тебе это? Ты ждешь их словесного приказа, хотя молчание объявило тебе их волю? Страдая, они приказывают тебе, своим молчанием осуждая тебя. Поступи так, несчастный, и тогда тебя не постигнет заслуженная кара!

Полагаю, что тебе, выдохшийся тигр, достаточно

Лишь взгляда на короля, нашего господина,

Чтобы преисполниться страстным желанием наполнить свой кошелек

Его сокровищами, воззови же к нему о пощаде,

Наполнись смрадом, чтобы он избегал тебя:

Ведь, однажды очнувшись, он узнает,

Что ты проливаешь кровь невинных,

И тогда тебе не позавидуешь.

*Перевод с французского
Е.В. Шаповаловой*

¹⁷ *Jeunesse envieillie* – «ветхая юность» – придумка писателя и весьма удачный стилистический ход с точки зрения французского историка литературы Эжена Жерюзе, автора курса истории политического и религиозного красноречия (*Histoire de l'éloquence politique et religieuse en France, cours professé à la faculté des lettres de Paris par M. Eugene Géroze, 1er semestre de 1836–1837, contenant l'histoire de l'éloquence à la fin du XVe siècle et pendant le XVIe siècle, jusqu'à la St Barthélemy. P. 311*). Никогда еще дерзость не упрекали в таких энергичных выражениях.

Ситуация религиозного обращения и пастырская власть в «Пути ко спасению» святителя Феофана Затворника

Евгений И. Лютъко

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, e.i.lutjko@gmail.com*

Вячеслав А. Ячменик

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, yachmenik94@mail.ru*

Аннотация. В истории русского православия второй половины XIX в. наблюдается существенная трансформация, позволяющая говорить о возникновении принципиально новой ситуации, которую можно определить как «современную», т. е. характерную и для современной ситуации в религиозной сфере. Речь идет о ситуации «свободного религиозного выбора». Понятая не в качестве возможности публично высказывать несогласие с официальным церковным учением, но в качестве субъективной возможности «быть несогласным», эта ситуация тем не менее становится вызовом для церковного богословия и привлекает внимание основных авторов эпохи и, в частности, святителя Феофана Затворника. Анализ ключевых его произведений позволяет утверждать, что отправной точкой его нравственно-богословских рассуждений, которые еще при жизни автора удостоились как высокой оценки в среде церковных интеллектуалов, так и популярности в среде читающей публики, являлась ситуация изначальной неопределенности субъекта в отношении господствующего в Российской империи вероисповедания. Субъект его построений стоит перед необходимостью не просто следовать церковному учению, но сознательно и свободно признать себя христианином либо в результате соответствующего воспитания, либо в момент «благодатного возбуждения» – религиозного обращения. В результате этого признания начинается «духовная жизнь», которая заключается не только в следовании за церковным институтом, но, прежде всего, в индивидуальном опыте отторжения обыденного и восприятия «духовного». В этой ситуации представления о нормативных отношениях между христианином и религиозным наставником переживают существенную трансформацию: возможность свободного религиозного

выбора предполагает паритетные отношения в этом взаимодействии. Это обстоятельство, в свою очередь, трансформирует нормативное представления о самом наставнике (в рамках контекста Российской империи – о священнике), выдвигая на первый план не его способности руководить и наставлять, но способность выстраивать доверительные отношения и личным примером подводить человека к свободному самоопределению в качестве христианина.

Ключевые слова: религиозное обращение, религиозный выбор, пореформенная Россия, нравственное богословие, пастырское богословие, священник, свт. Феофан Затворник

Для цитирования: Лютко Е.И., Ячменник В.А. Ситуация обращения и пастырская власть в «Пути ко спасению» святителя Феофана Затворника // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2024. № 2. С. 96–120. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-96-120

The situation of religious conversion and pastoral power in *The Path to Salvation* by Theophan the Recluse

Evgenii I. Lyutko

St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia, e.i.lyutko@gmail.com

Vyacheslav A. Yachmenik

St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia, yachmenik94@mail.ru

Abstract. In the history of Russian Orthodoxy in the second half of the 19th century, a significant transformation can be observed, which allows us to talk about the emergence of a fundamentally new situation, which can be defined as “modern,” that is, characteristic of the contemporary situation in the religious sphere. We are talking about the situation of “free religious choice.” Understood not as an opportunity to publicly express disagreement with official church teaching, but as a subjective opportunity to “disagree,” this situation nevertheless becomes a challenge to church theology and attracts the attention of key authors of the era and, in particular, Theophan the Recluse. The analysis of his key works allows us to assert that the starting point of his moral and theological reasoning, which even during his lifetime was highly appreciated by church intellectuals and popular among the reading public, was the initial uncertainty of the subject in relation to the dominant religion in the Russian Empire. The subject of his constructions faces the need not just to follow church doctrine, but to consciously and freely recognize himself as a Christian, either as a result of an appropriate upbringing or at the moment of “gracious excitement” – religious conversion. As a result of this recognition,

a “spiritual life” begins, which consists not only in following the institution of the Church, but above all in the individual experience of rejecting the ordinary and perceiving the “spiritual.” In this situation, notions of the normative relationship between the Christian and the religious instructor undergo a significant transformation: the possibility of free religious choice implies a parity relationship in this interaction. This in turn transforms the normative view of the mentor himself (the priest in the context of the Russian Empire), bringing to the forefront not his ability to lead and mentor, but his ability to build trusting relationships and to lead by personal example to free self-determination as a Christian.

Keywords: religious conversion, religious choice, post-reform Russia, moral theology, pastoral theology, priest, St. Theophan the Recluse

For citation: *Ljutko, E.I., Yachmenik, V.A. (2024), “The situation of religious conversion and pastoral power in *The Path to Salvation* by Theophan the Recluse”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 96–120, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-96-120*

Вопреки представлению о Православной Церкви как господствующем религиозном институте, репрессивном по отношению к всякому инакомыслию, в России первой половины XIX в. религия постепенно становится сферой множественных возможностей выбора. К примеру, факт ежегодного говения – гражданско-правовой кульминацией которого была исповедь и получение соответствующего документального подтверждения – ничего (или практически ничего) не говорил о личных убеждениях исповедника, свободного в своих религиозных исканиях [Ореханов 2011, с. 52–53]. Пожалуй, наиболее объективным показателем процесса релятивизации религиозного контроля были метаморфозы, происходившие в сфере «духовной цензуры». Этот институт был создан для регулирования текстов религиозного содержания и систематически не справлялся с этой задачей. Причем речь шла не только о чрезвычайной загруженности цензоров или бюрократических проволочках: за внешним единством религиозных убеждений тех, кто отвечал за циркуляцию религиозных идей, скрывалась совершенная рассогласованность публично-политических позиций по вопросу о пределах допустимого инакомыслия и соответствующей им мере толерантности к печатному слову, отклоняющемуся от катехизического учения [Горюнов 2021; Фриз 2022].

Развитие религиозного инакомыслия и появление свободы религиозного выбора¹ в Российской империи свидетельствовало

¹ Важно уточнить, что речь не идет о свободе публично заявлять о своем выборе или свободно делать выбор в рамках «религиозного рынка».

о том, что религиозная проблематика уже не могла быть предметом строгого политического контроля (законодательно это было подтверждено в 1905 г. в указе о веротерпимости), а это значит, что Православная Церковь впервые оказалась перед вызовом обоснования истинности своего учения перед субъектом, свободно определяющимся в приверженности той или иной конфессии, или по отношению к тем или иным элементам доктрины или религиозным практикам. Инакомыслие больше не может быть предметом полемики и неизбежно становится предметом дискуссии [Lutko 2017, р. 393]². Именно в этом контексте может быть понято стремительное развитие духовно-академических институтов и богословских нарративов, которое происходит в первой половине XIX в. [Сухова 2010; Дружинин 2020], – помимо прочего, это была реструктуризация, призванная предложить новые основания церковной власти. Именно поэтому в это время развивается внеакадемическое богословие, в рамках которого предлагается альтернатива духовно-академическому образованию [Хондзинский 2016].

Ситуация внутренней свободы религиозного выбора стала точкой отсчета для богословских построений и, в частности, для дисциплины «нравственного богословия» – дисциплины, призванной стать моделью идеальной христианской жизни, в которой все религиозные решения человек производит самостоятельно, автономно от церковно-иерархических инстанций, в опоре на внутреннее чувство истины, находя опору в совести. Одним из наиболее ярких представителей этой «идеи интимной непостижимости христианской жизни»³ был свт. Феофан Затворник, в текстах которого

В этой статье под «ситуацией свободного религиозного выбора» понимается прежде всего субъективная возможность свободно отождествить себя с господствующим вероисповеданием или не делать этого; воспринять учение и практики господствующего вероисповедания как свои или не делать этого. Несмотря на то, что такая трактовка «свободы религиозного выбора» может показаться ограничительной, именно она является корневой для последующего развития этой ситуации через концепты «свободы совести», а затем в рамках ситуации отделения церкви от государства.

² См. обоснование различения между этими категориями М. Фуко: «Я считаю это очень важным [различие между полемикой и дискуссией]: ведь речь здесь идет о морали в полном смысле слова, и мораль эта касается поисков истины и отношений к другому. В серьезном взаимодействии вопросов и ответов, в работе по взаимному углублению в тему права каждого участника как бы имманентны дискуссии. Они проистекают из самой ситуации диалога» [Фуко 2006, с. 111].

³ *Тареев М.М.* Протопресвитер И.Л. Янышев как моралист // Богословский вестник. 1910. Т. 2. № 7/8. С. 510.

рассуждения о «христианской жизни» выходят далеко за пределы стен духовных академий, отражая распространяющуюся ситуацию религиозного выбора. В этой статье будет показано, каким образом свт. Феофан вводит проблематику свободного религиозного выбора в рамках православного нравственного богословия и – шире – так называемого духовного чтения, и какое место при этом занимает религиозный лидер, подчинение которому, с одной стороны, является частью аскетического наследия Церкви, а с другой – противоречит автономии, вмененной субъекту свободного религиозного выбора.

Необходимо заметить, что это исследование не посвящено проблемам веротерпимости в Российской империи, хотя и учитывает всю сложность этого вопроса. Нас интересует скорее ситуация, в которой субъективное несогласие с учением Православной Церкви постепенно становится предметом непубличного знания. Объективное исследование этого измерения религиозной жизни затруднено отсутствием достоверных источников – в лучшем случае речь может идти о частных упоминаниях, оценочных суждениях и т. п. В этой ситуации обращение к текстам свт. Феофана, которые были, с одной стороны, высоко оцениваемы современными ему церковными интеллектуалами, а с другой – востребованы читающей публикой, является попыткой найти «индикатор» указанных процессов в сфере религии, выявление которых затруднено в рамках традиционного исторического исследования⁴.

Нравственное богословие

Представление о том, что субъект религиозной жизни свободен в своих исканиях, «автономен» по отношению к каким бы то ни было властным инстанциям, являлось постулатом авторов Нового времени [Воронцов 2017]. Представлявшие собой до второй четверти XIX в. адаптацию западных католических или протестантских пособий русскоязычные нарративы о нравственном богословии также исходили из свободы совести субъекта [Ершов 1997]. Вместе с тем на уровне академических курсов нравственное богословие долгое время существовало не отделенным от богословия пастырского (под названием «нравственного и пастырского богословия»). Учитывая, что речь шла о курсах духовных семинарий и академий,

⁴ В этом смысле ценными оказываются исследования, посвященные частным, но репрезентативным ситуациям, см., например, 2-ю главу в работе И. Меджибовской, посвященной Толстому и религиозной культуре его времени [Medzhibovskaya 2008, pp. 35–56].

то есть курсах, которые проходили те, кто впоследствии становились представителями церковного клира или учителями духовных учебных заведений, сочетание «пастырского и нравственного» можно было интерпретировать следующим образом: то, что нужно требовать от себя и прихожан (нравственное), и то, что должен делать пастырь, чтобы эти требования прихожанами выполнялись «не за страх, а за совесть» (пастырское)⁵. Единство дисциплины свидетельствовало прежде всего о том, что обращение происходило к единому субъекту – субъекту церковного пастыря.

Разделение дисциплин, происходящее в 1840–1850-х гг., свидетельствовало о том, что вопрошание, каким должен быть христианин, замещалось более сложным: какая динамика должна осуществляться в рамках того, что стало называться «христианской (или духовной) жизнью». Обособление пастырского богословия дало возможность систематически говорить о нравственном богословии как о личностном нарративе⁶. И свт. Феофан был тем, кто преобразовал нравственное богословие из нарратива о том, что некто должен «делать то-то и то-то, <...> чувствовать то-то и то-то»⁷ в систематически выстроенную «полную систему христианского нравоучения»⁸.

⁵ Свт. Филарет, оказавший большое влияние на становление духовно-академического богословия в XIX в., предложил структуру, в которой нравственное и пастырское богословие были неразрывно связаны как *theologia practica*, частью которой была *theologia pastoralis* (*Филарет [Дроздов], иером.*). Обзорение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах // *Собрание мнений и отзывов*. СПб., 1885. Т. 1. С. 123–151, 141–144) [Сухова 2009, с. 31].

⁶ *Бронзов А.А.* Нравственное богословие в течение XIX столетия. СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1901. С. 95. И, напротив, развитие пастырского богословия, особенно в том «моралистическом» виде, какой образцы этой дисциплины приобретают в конце XIX в. [Olszewski 1984, pp. 85–107], невозможно без нравственно-этической субъектности: субъект пастыря и христианина формируются в богословии взаимообуславливающим образом.

⁷ *Бронзов А.А.* Указ. соч. С. 8.

⁸ *Бронзов А.А.* Указ. соч. С. 260. Константин Добронравин, впоследствии епископ Гермоген, бывший ученик свт. Феофана, свидетельствовал о курсе нравственного богословия последнего: «Он оживил эту науку, которая доселе в кругу богословских наук считалась второстепенной, показав, что нравственное учение есть то же вероучение, только осуществленное в жизни и деятельности» (*Крутиков И.А.* Святитель Феофан Затворник и подвижник Вышенской пустыни. М., 1899. С. 57).

Обращение в христианскую жизнь

«Путь ко спасению» (первое издание 1867 г.) – одно из наиболее известных произведений свт. Феофана – знает два способа начать христианскую (или духовную) жизнь: «через Крещение» и «через Покаяние». Несмотря на отсылки к церковным таинствам, аргументация свт. Феофана обусловлена не сакраментологией, а скорее антропологией, так как речь идет о путях к свободному (т. е. не инициированному внешним авторитетом) христианскому самоопределению. Первая часть книги посвящена христианскому воспитанию, цель – чтобы человек «пришедши в полное сознание себя самого» «вследствие этого сказал бы себе, что он христианин»⁹. Говоря об этом самопризнании христианином, свт. Феофан обращается к понятиям «своеличное», «самостоятельное», «разумное». Отправной точкой рассуждений святителя является то, что субъект такого самоопределения является «свободно-разумным», а цель воспитания – осознание им своего обязательства Богу¹⁰. Как указывают исследователи, первая часть «Пути ко спасению» является автобиографическим нарративом [Kulakov 2000, p. 19], выстроенным при помощи гегельянской терминологии¹¹. Она сравнительно небольшая – значительно больше нее вторая часть, посвященная становлению на путь христианской жизни «через Покаяние». Как и в первом случае, нарратив фокусируется не на Таинстве, но на центральном событии, происходящем в душе грешника, – «благодатном возбуждении» или «обращении к Богу». На этом событии зиждется и весь замысел «Пути ко спасению», призванного «взять

⁹ *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению: Краткий очерк аскетики: Начертание христианского вероучения. М.: Правило веры, 2017. С. 68.

¹⁰ «Цель, к какой все при этом должно быть направлено, состоит в том, чтобы сей новый человек, пришедши в сознание, сознал себя не человеком только, существом разумно-свободным, но вместе лицом, вступившим в обязательство с Господом, с Коим соединена неразрывно его вечная участь» (*Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. С. 37).

¹¹ В исследовании Е.Н. Никулиной было показано, что представление о моменте сознательного признания себя христианином как переломной точке – переходе от пассивного возрастания к активной христианской жизни – заимствовано свт. Феофаном у Гегеля [Никулина 2016, с. 84–85]. Однако, по всей видимости, акцент на свободном самоопределении христианина является не столько данью Гегелю (или Канту), сколько общим местом для нравственно-богословского высказывания эпохи, идейный фон которого формируют указанные философы (см. по вопросу об осведомленности свт. Феофана развитием современной ему философии: [Георгий 1999, с. 95]).

человека вне Бога, обратиться к Нему и потом привести пред лице Его»¹². Это обстоятельство позволяет указать на «Путь ко спасению» как на одно из первых произведений в рамках православной богословской традиции, системно описывающих феномен религиозного обращения, конститутивный не только для самого образа современной религиозности, но и для «рефлексивных структур, осуществляющих легитимацию религиозной традиции» [Антонов 2009, с. 90]. Свт. Феофан предложил описание религиозного обращения, в котором отражались социокультурные процессы эпохи, и, в частности, становление ситуации, в которой конфессиональный выбор (обращение) происходит вне всякого социального взаимодействия, и не связано ни с влиянием конфессиональной среды, ни с авторитетом церковной иерархии.

Сам концепт обращения, которому в той или иной степени посвящен центральный и самый крупный раздел «Пути ко спасению», имплицитно предполагает устойчивое напряжение между состоянием до и после обращения¹³. Это устойчивое напряжение отражено у свт. Феофана последовательно разработанным разграничением «духовного»/«христианского» и «мирского»/«земного»/«плотского»/«животно-душевного» – обилие понятий обозначает то, что у свт. Феофана «духовное» выстраивается через оппозицию «всему» обыденному, повседневому и т. д. – выстраивается как нечто принципиально иное.

«Духовное знаменование»

Наиболее отчетливо эта «действительность» духовного прослеживается в отрывке, посвященном так называемому духовному знаменованию:

Святыми отцами изобретено спасительное средство: и подлежать впечатлению внешних вещей, и не развлекать, а созидать дух. Оно состоит в том, чтобы всякой вещи, всему видимому и слышимому дать духовное знаменование и до того укрепиться в помышлении о сем духовном знаменовании, чтобы, при взгляде на вещь, не она касалась сознания, а ее знаменование¹⁴.

¹² Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 10.

¹³ См.: «Как трудно обратиться не познавшему доброй жизни с детства, живо изображает, по собственному опыту, блаженный Августин в своем исповедании... “Даже после того, как сделал я поворот к решительному перелому воли, еще медлил два года, отлагая обращение со дня на день”» (цитируемый Феофаном текст не является прямой цитатой) (Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 97).

¹⁴ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 357.

В этой цитате кристаллизуется теория ментальной практики, базирующейся на принципиальном противопоставлении «духовного» и «обыденного» уровней восприятия действительности¹⁵. Предлагается своеобразная стратегия тотальной («всякой вещи, всему видимому и слышимому дать») «духовной» переинтерпретации действительности.

Понятие «духовное знаменование» (как и феофановская концепция «духовного» в целом) может быть рассмотрена двояко. Важно заметить, что представление о том, что какой-то физический объект или явление может иметь иное «духовное» значение, является основополагающим для православного богословия, а этот ход мысли является ключевым как для толкования Священного Писания, так и для интерпретации литургии. Однако в рамках такого рассмотрения «духовное» измерение явления это что-то, что отсылает к традиции его церковного понимания – будь то «духовное» прочтение притчей Господних, или «духовное» понимание элементов священнического облачения. В этом смысле «духовное» значение стабильно и может быть всякий раз извлечено из Предания. В идее о том, что вся эмпирическая действительность является полем для произвольных (а точнее, контингентных) интерпретаций, производимых субъективно, но отражающих подлинно-объективное бытие, безусловно угадывается гегелевская герменевтика «духа», понимаемого как единственное подлинно «значащее» основание веры:

Утверждение, что знание находится непосредственно во мне, полностью исключает внешний авторитет и аргументы, привнесенные извне; то, что имеет значение для меня, должно найти подтверждение в моем духе, для того чтобы я уверовал, необходимо свидетельство моего духа. Оно может прийти и извне, но то обстоятельство, что начало приходит извне, неважно, значение оно может обрести лишь в основе всего истинного – в свидетельстве духа¹⁶.

Безусловно, гегелевское «*Zeugnis des Geistes*» (*Zeugnis* может быть переведено не только как «свидетельство», но также как

¹⁵ Вот единственный пример, который приводит свт. Феофан для подтверждения своей мысли: «“Что ты плачешь?” спрашивали ученики у старца, увидевшего красивую, разряженную женщину. “Плачу, – отвечал он, – о погибели твари Божией разумной и о том, что не имею такого радения о душе во спасение, как она о теле на пагубу...” Другой, услышав плач жены на могиле, сказал: “Так христианин должен плакать о грехах своих”» (*Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 357*).

¹⁶ *Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1975. С. 238.*

(и даже скорее как) «знамение» или «знаменование» духа) и феофановское «духовное знаменование» являются различными по содержанию. Для Гегеля «духовное знамение» – источник религиозной веры. Для Феофана – это источник нравоучения. Единым, однако, является структура аргумента – для Гегеля «духовное знамение» еще и основа для атаки на церковный магистериум как неправомерно именуемый себя источником веры [Jaeschke 2009, S. 213]. Для свт. Феофана – указание на возможность субъекта самостоятельно, без посредства Церкви, выявлять смыслы, связывающие его с подлинным «духовным» бытием. В обоих случаях «дух» – источник знаменования – находится одновременно и внутри, и вне субъекта. Оба размышления объединяет общий технический план – выявление абсолютных «духовных» (хотя и в различном смысле) характеристик субъекта и постулирование его автономии, независимости от внешних религиозных авторитетов.

Таким образом, понятие «духовное знаменование» свт. Феофан вводит для решения ключевой задачи человека, пережившего «благодатное возбуждение» или, иначе говоря, сделавшего свободный выбор в пользу христианской жизни. Этим небольшим пассажем учреждалась практика непрерывного пребывания «в духе», без утраты постоянного контакта с социальной реальностью¹⁷.

Противопоставление «духовного» и «мирского» у свт. Феофана отличается от оппозиции «церковного» и «гражданского», которое обнаруживается, например, в исторических нарративах его эпохи [Лютков 2021]; «сакральных» и «профанных» объектов и пространства, если речь идет, например, об устройстве храма; «благочестивых» и «греховных» действий, различение которых характерно для богословия катехизисов и всевозможных нравоучительных пособий. Она вбирает в себя все указанные оппозиции, синтезируя их в качественно новую, располагающую внутри мыслящего субъекта своего рода универсальное оптическое устройство, позволяющее «фокусироваться» на «духовном» и исключать из поля зрения «обыденное» значение явлений.

«Духовная жизнь»

Предмет мысли свт. Феофана – человек, свободно выбирающий христианство, а затем подчиняющий всего себя цели спасения

¹⁷ Можно вспомнить, что за свт. Феофаном закрепилось определение богослова, сумевшего «сохранить равновесие между традицией и антропологическими открытиями современности» [Хондзинский 2017, с. 25; Каледа 2019].

и, следовательно, нахождению в сфере «духовного». Несмотря на то, что «обращение» к Богу, равно как и «самоосознание» себя христианином, происходит одновременно – это лишь тень подлинного спасения, достижение, которое раскрывается святителем как динамичный процесс. Для описания совокупности действий, этапов, событий, характерных для этого процесса, святитель часто использует емкое словосочетание, до предела усиливающее интенцию отграничения «духовного» – «духовная жизнь»¹⁸.

С одной стороны, в самом понятии «духовная жизнь» (помимо представления о том, что человек существует не только на «физическом», но и на ином уровне) заложено представление о том, что эта «жизнь», в силу самого факта ее обсуждения (в рамках ли нравоучительного трактата, либо переписки), обнаруживает принципиально новый тип взаимоотношений. В рамках этого обсуждения – например, подходов к ответу на вопрос «Что есть духовная жизнь?» – выстраиваются новые отношения власти и подчинения, формируются новые темы для коммуникации, а также новые способы систематизации, в которых «духовный субъект» получает отчетливые очертания.

С другой стороны, понятие «духовная жизнь» используется свт. Феофаном по аналогии с жизнью биологической, что выражается в обороте, призванном усилить биологическую метафору, – «жизнедеятельность духовная»¹⁹. «Духовная жизнедеятельность» не только постулируется в качестве процесса, параллельного физической жизни, ей свойственно и ключевое свойство жизни в рамках нововременной биологии – развитие: «Засеменение и развитие жизни христианской существенно отлично от засеменения и развития жизни естественной»²⁰. Поэтому свое наиболее систематическое произведение – «Путь ко спасению» – свт. Феофан уподобляет историческому развитию:

Сие руководство должно взять человека вне Бога, обратиться к Нему и потом привести пред лице Его; должно проследить жизнь христианскую в ее явлениях, на деле, от начала до конца, т. е. как она засеменяется, развивается, зреет и приходит в полноту, или – что

¹⁸ Развернутой проблематизации этого понятия посвящена одна из поздних работ свт. Феофана «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?» (*Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?* М.: Сибирская благовонница, 2021), однако это понятие регулярно используется во всем корпусе его сочинений.

¹⁹ Это выражение свт. Феофан выделяет курсивом (*Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 304*).

²⁰ *Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 10.*

то же – *написать историю деятельной жизни каждого христианина, с показанием того, как в каком случае должен он действовать, чтобы устоять в своем чине*²¹.

«Историей» «Путь ко спасению» является не по способу изложения, и еще в меньшей мере по методу. Он подобен истории по ключевой интенции нововременного исторического повествования – попытке выделить объект исторического повествования в качестве самостоятельной и изменчивой (во времени) сущности, развитие которой не подчиняется универсальным историческим законам – «Провидению» (дискурс о котором принадлежит Церкви и делает бессмысленным любое историческое вопрошание). «Деятельная жизнь христианина» (или «духовная жизнь») – как предмет исторического рассмотрения – таким образом, является самостоятельным предметом мысли, развитие которой основывается не столько на результате пастырского усилия Церкви, сколько на основании «обращения» и следующего вслед за ним свободного самоопределения в качестве христианина.

Духовная жизнь и духовный наставник

Святитель Феофан был одним из первых духовных писателей, кто, не будучи специалистом по «пастырскому богословию», тем не менее часто высказывался о том, каким должен быть священник²². Однако в данном случае интересно прежде всего то, каким образом решается вопрос о взаимоотношении между свободно самоопределяющимся субъектом христианской жизни и субъектом пастырства? Пастырства как явления, априори призванного авторитетно вторгаться в «духовную жизнь».

Необходимо отметить, что в рамках «Пути ко спасению» не предоставляется последовательного ответа на этот вопрос. Сама идея и конфигурация произведения с его акцентом на силе религиозного обращения, бессилии человеческого начала перед дей-

²¹ Там же.

²² Свт. Феофан не оставил специального труда по этому предмету, но наиболее концентрированно его мысли о священстве представлены в его толкованиях на так называемые пастырские послания ап. Павла (*Феофан Затворник, свт.* Толкование пастырских посланий святого апостола Павла. М., 1882). Взгляды свт. Феофана на пастырство практически не исследованы, см. их первичную систематизацию в монографии свящ. А. Черного, посвященной богословию священства святых отцов Синодального периода [Černý 2023].

ствием «благодатного возбуждения» и представлении об органическом развитии «духовной жизни» – все это исключает из логики повествования участие религиозного лидера, вытесняет его на второй план. В центре внимания самостоятельный, автономный «духовный субъект». Поэтому в «Пути ко спасению» само понятие «руководство» может наделяться негативной коннотацией:

Если же, пришедши в полное сознание себя самого, он скажет: «Я христианин, обязанный от Спасителя и Бога жить так и так, с тем чтобы удостоиться блаженного общения с Ним и избранными Его в жизни будущей», – то, возникши к самостоятельности, или к своеобразному разумному учреждению жизни, он поставит для себя первым существенным делом – самостоятельно хранить и возгревать дух благочестия, в котором ходил прежде, по *чужому руководству*²³.

В той затруднительной ситуации, где христианин не может справиться самостоятельно, он может прибегнуть к внешнему авторитету – прежде всего, освященному авторитетом Церкви тексту. И уже в крайнем случае – обратиться к «духовному отцу», что воспринимается автором как проявление слабости:

Сядь и сам все просмотри, чему должен ты веровать, как жить и чего надеяться, по символу веры и заповедям Господним. Если затрудняешься, просмотри в катехизисе; *если и этого не можешь*, переговори с кем-либо, ближе же всего с духовным отцом твоим²⁴.

Даже там, где речь заходит (в контексте воспитания) о «руководстве совести», достаточным «руководством» оказывается не прямое воздействие, а скорее предоставление образца «духовной жизни»:

Ближайшего, впрочем, руководства требует совесть. Здравые понятия с добрым примером родителей и другими способами обучения добру, и молитва осветят ее и напечатлеют в ней достаточные основания для последующей доброй деятельности²⁵.

Исключение внешнего авторитета из поля зрения и является условием построения «полной системы христианского нравовоучения»²⁶, т. е. системы, не требующей для своего функцио-

²³ *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. С. 68.

²⁴ Там же. С. 169–170.

²⁵ Там же. С. 62.

²⁶ *Бронзов А.А.* Указ. соч. С. 260.

нирования внешних, не встроенных в нее элементов. В этом смысле нахождение религиозного лидера «в стороне» является результатом естественного помещения «Пути ко спасению» именно в поле «нравственного», а не «пастырского» богословия. Переживший религиозное обращение и «покаявшийся, предав себя Богу, тотчас поступает под Его непосредственное руководство и приемлется Им»²⁷ – именно это – нормативная ситуация. Но нормальная ситуация для «нравственного субъекта» модерна, едва будучи провозглашенной, тут же опровергается святителем уже исходя из аскетического опыта:

Но такой путь не был и не мог быть всеобщим. Он принадлежал и принадлежит особенным избранникам Божиим. Другие все зреют под видимым руководством опытных мужей. Стоя в той вере, что только Бог возвращает, покаянный, чтоб успеть, непременно должен предаться отцу-руководителю²⁸.

Далее следует интенсивная, но краткая апология духовного руководства, заканчивающаяся, впрочем, сноской: «Подробнее о руководителе – в особой брошюре под заглавием “Что потребно покаявшемуся”²⁹ и прочее»³⁰. Свт. Феофан не скрывает своего стремления избежать темы руководства в тексте «Начертания христианского нравоучения» и со всей очевидностью не может позволить себе исключить эту тему из «Краткого очерка аскетики»³¹.

Тем не менее в тексте «Пути ко спасению» есть отрывок, который, с одной стороны, вводит достаточно нестандартную для православной аскетической мысли ассоциацию применительно к духовному наставничеству, а с другой – позволяет непротиворечиво соотнести его с автономным субъектом, избегая «жестких» связей:

²⁷ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 271.

²⁸ Там же. С. 272.

²⁹ Впервые издано в 1882 г. До этого времени помещалось в приложении к «Пути ко спасению». См.: Феофан Затворник, свт. Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения // Феофан Затворник, свт. Малые произведения. М.: Правило веры, 2008. С. 103–195.

³⁰ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 275.

³¹ Второе название «Пути ко спасению». Примечательно, что, как отмечают исследователи, в своей более поздней работе «Начертании христианского нравоучения», которую мы не рассматриваем здесь подробно, но которая так же, как и «Путь ко спасению» восходит к лекционным курсам 1840-х гг. [Салищев 2022], свт. Феофан также сталкивается с неразрешаемой антиномией императивов индивидуальной свободы и подчинения воли [Kulakov 2000, p. 29].

Для положившего жить по-христиански первый Богом данный друг – это духовный отец; с ним беседуй, ему поверяй тайны, взвешивай и поучайся. Под его руководством, при молитве, Бог пошлет, если нужно, и другого друга³².

Представление о духовном отце как о друге исключало сразу два момента: рассмотрение такого рода дружбы в рамках построения «нравоучительной системы» ввиду априорной необязательности самого факта дружбы для системного разговора о духовной жизни, в которой отношения выстраиваются между Богом и человеком через «благодатное возбуждение», с одной стороны, и способность откликнуться на него – с другой. Дружба как описательная категория отношений с духовных отцом была невозможна (и даже бессмысленна) также и для описания последовательного подчинения духовному авторитету, т. е. для аскетической традиции, в которой отношения с наставником скорее описывались в терминах непосредственного подчинения.

Тем не менее в рамках жанрового разнообразия литературных форм пореформенной России существовал способ отразить отношения между пастырским и автономно-духовным субъектом в том структурном соотношении, в котором оно могло в большей степени напоминать дружбу: т. е. удерживать инстанцию пастырской власти и сохранить при этом необходимую автономию духовной жизни. Это был жанр переписки (точнее, пастырских писем), в отличие от преобладающего статуса инстанций высказывания в системно-нравоучительном жанре. Переписка – форма коммуникации, принципиально отличная от нравственного трактата, должностной записки, проповеди или поучения. Во второй половине XIX в. она переживает бурное развитие: писать письма это уже не прерогатива высокообразованных дворян – эпистолярные практики охватывают буржуазию, интеллигенцию, разночинцев. В то же время в переписке преобладают утилитарность, бóльшая краткость и монотематичность [Кучина 1984, с. 40; Кобак 2012, с. 147]. Легитимация письма как высказывания в рамках переписки (каким бы жестким и авторитарным ни было его содержание) заключается единственно в свободном выборе адресата получить это письмо и продолжить общение³³. И свт. Феофан был одним из первых (среди его предшественников можно рассмотреть Тихона Задонского, «Келейные письма» которого свидетельствуют

³² *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. С. 81.

³³ В отличие от любой из вышеперечисленных форм взаимодействия, в которых легитимация высказывания основывается на иерархическом статусе автора: проповедника, профессора, начальника и т. п.

о постепенном развитии этой ситуации), кто стал часто обращаться к эпистолярному жанру как способу изложить свое понимание христианского нравоучения³⁴. Одним из наиболее известных его опытов является серия из 80 писем под общим названием «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?», вышедшая в свет в 1878 г.³⁵ Здесь этот текст будет рассмотрен как нормативный способ выстраивания отношений между пастырем и христианином, существующими в ситуации возможности религиозного выбора. Цель свт. Феофана в этом произведении – показать последовательное личное нравственное развитие личности под чутким руководством духовного наставника, осуществляемого через переписку. Нюансы отношений власти и подчинения в переписке наиболее точно могут быть реконструированы на основании цитаты, в которой духовный наставник реагирует на увлечение девушки идеями «прогрессисток» – протофеминистского движения:

Догадываюсь, что между вашими знакомыми есть прогрессистки, или вы попали в общество, где были такие и распускали свои мудрования. Они обычно бредят так. У них непрестанно на языке благо человечества, благо народа. И вот вы, вероятно, наслушавшись таких высоких идей, пленились ими и, обратив взор на свою настоящую жизнь, с сожалением увидели, что прозябаете в кругу семьи и родных без пользы и цели. Увы! и ах! Как это до сих пор никто вам не открыл глаз! Если моя догадка справедлива, *то вам следуют поклоны, чего ради вы об этом не сказали, давши слово писать о всем откровенно*³⁶.

В тексте идет речь о дисциплинарном взыскании – поклонах, назначение которых, впрочем, выражается в форме рекомендации

³⁴ Речь идет именно о прижизненных изданиях писем, содержание которых подчас основано на реальной переписке, но значительно дополнено и переработано, особенно в смысле композиции: «Письма о христианской жизни» (1858–1860, 1880), «Письма о духовной жизни» (1872), «Три письма преосвященного Феофана по восточному вопросу» (1877), «Письма к одному лицу в Санкт-Петербурге по поводу появления там нового учителя веры» (1881), «Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни» (1882).

³⁵ *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? В результате исследования А.Е. Лукьянова пришла к выводу, что сюжетной основой для сборника является переписка свт. Феофана с Е.А. Арнольди [Лукьянова 2018]. Об историческом контексте текста см.: [Щербакова 2022].

³⁶ *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? С. 117.

(«следуют»), а окончательное решение призвана произвести сама девушка («если моя догадка верна»). Поклоны как *дисциплинарная практика* появляются в тексте единственный раз (в отличие от поклонов как *практики аскетической*, которую не следует путать с первой и которая часто встречается во второй части собрания писем, где адресат святителя обнаруживает готовность к ней) в непосредственном соседстве с описанием подчеркнуто передового явления – зарождающегося стремления говорить о роли женщины в общественных отношениях. В этом соседстве видится специфический гротеск, который нередко встречается в текстах святителя, – своеобразная игра в «культурный регресс», когда то или иное явление интеллектуальной культуры, будучи внешне передовым, обличается как являющееся, в сущности, примитивным при помощи нарочито «упрощенной» риторики³⁷. «Прогрессизм» и «поклоны», не будучи связаны смыслом (поклоны назначаются не за прогрессистские убеждения), тем не менее образуют две крайности в композиции текста. Смысловым же центром отрывка являются те самые отношения дружеской откровенности, за нарушение которых «следуют» поклоны, сохраняющие лишь образ реального дисциплинарного прещения. Именно факт упоминания о дисциплинарной практике поклонов в контексте гротескного обличения прогрессизма и в связи с нарушением подчеркнуто добровольных паритетных отношений (т. е. единственного, на чем может быть основана переписка) иллюстрирует принципиальную невозможность реального дисциплинарного воздействия на христианина, сделавшего свободный выбор в пользу духовной жизни.

Из изложенного выше отнюдь не следует то, что свт. Феофан на каком-то этапе переосмыслил публикационный формат, разочаровавшись в традиционном нравоучительном жанре и обратившись к псевдо-эпистолярному. На склоне лет он предпринимает обратный ход – переформатирует комплекс «Писем о христианской жизни» в систематический текст «Начертание христианского

³⁷ Примером подобного рода является, например, заметка «Ум православный и ум немецкий», в которой в качестве пародии на немецкую протестантскую науку представляется специфический наукообразный и гиперкритический стиль академической работы. Свт. Феофан принципиально использует нерядоположенные эпитеты (православный, немецкий), чтобы придать работе вид текста, написанного с позиции «простого человека», чем подчеркивается невозможность говорить об этом серьезно (*Феофан Затворник, свт. Ум православный и ум немецкий // Домашняя беседа. 1869. Вып. 40. 4 окт. С. 1023–1024*).

нравоучения»³⁸. Полагаем, что разные жанры преследовали разные цели, были обращены к разным целевым аудиториям, давали различные возможности для развития богословской мысли. Однако то стремительное развитие «духовной переписки» как литературного жанра, происходившее в пореформенной России, позволяет предполагать, что паритетные отношения корреспондентов являлись успешным решением в ситуации свободного религиозного выбора, в которую читателю предлагалось вступить во взаимодействие с автором, оказавшись в роли участника (воображаемой) переписки³⁹.

Заключение

Свт. Феофан переработал и опубликовал свои лекции по нравственному богословию под названием «Путь ко спасению» спустя 20 лет после того, как прочел этот курс студентам Санкт-Петербургской духовной академии. С точки зрения развития религиозно-общественной жизни в России эти двадцать лет – 1847–1867 гг. – были временем значительных перемен. В этой статье был предложен еще один взгляд на эти перемены: за двадцать лет ситуация свободного религиозного выбора вышла за рамки теоретических (и во многом идеалистических) рассуждений академического сообщества и стала данностью жизни образованных подданных империи. Издание «Пути ко спасению» было пастырской реакцией на эту ситуацию – свт. Феофан указывал путь, по которому мог пойти человек, свободно избравший православие в качестве содержания своей жизни. Святитель предлагал герменевтику этого выбора, богословски интерпретируя его в качестве «благодатного возбуждения». Создавал особенное пространство – пространство «духовного», в котором «засеменившиеся ростки» христианской жизни могли бы в безопасности обрести силу. Предлагал всевозможные практики, позволявшие находиться в пространстве «духовного», не покидая привычной жизненной среды (как, например, концепт «духовного знаменования»).

Однако эффективная пастырская реакция на ситуацию свободного религиозного выбора требовала большего – требовала

³⁸ *Корсунский И.* Преосвященный епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский: биографический очерк. М., 1895. С. 257.

³⁹ Если посмотреть на количественное измерение вопроса, то, по данным электронного каталога РГБ, во второй половине XIX в. было опубликовано 182 книги религиозного содержания, содержащих в заглавии слово «письма», в то время как в первой – только 37.

принципиального переосмысления пастырства не как авторитетной инстанции, легитимирующей на основании статуса наставника. Пастырство должно быть помещено в рамки паритетных взаимоотношений, в которых наставничество было бы добровольным развитием дружбы, а право излагать наставление целиком и полностью зиждилось бы на готовности это наставление воспринять. Именно таким образом может быть понято как личное обращение свт. Феофана к псевдо-эпистолярному жанру, так и популяризация этого жанра в целом.

Кажется важным отметить, что результаты проведенного исследования позволяют еще раз убедиться в том, что русское богословие, в данном случае духовно-академическое, не было изолировано от современной философской мысли и культурных тенденций эпохи. Базируясь на святоотеческих традициях аскетике, нравственное богословие в России указанного периода тем не менее не может быть адекватно понято без учета ключевых интеллектуальных процессов: развития представлений об автономии этического субъекта, о религии как «частном деле человека» (приватизации религии) и т. д.

Становление ситуации свободного религиозного выбора как ситуации, отраженной в таких востребованных текстах, как «Путь ко спасению» или «Что есть духовная жизнь?», предвосхищало становление ситуации, в которой под «пастырством» будет пониматься нечто более сложное, чем «управление словесным стадом»: «из области верности благочестивому быту традиции вопрос перемещается в область личного внутреннего подвига веры» [Хондзинский 2015, с. 169], ведь только подвиг наставника может быть убедительным свидетельством для человека, не скованного в своем выборе.

Именно как результат развития ситуации религиозного выбора может быть понят ряд явлений, в центре которых находилась фигура приходского священника, от которого теперь ожидается значительно больше, чем прежде [Сernyi 2022]: значительный рост интереса к характеру его социальной [Hedda 2008; Scarborough 2022] и даже политической деятельности [Roslof 2002]. К концепту общины, понимаемой либо как демократический институт – приход [Беглов 2021], либо в качестве «покаяльной семьи», основанной на харизме духовника и свободном волеизъявлении прихожан [Ячменик 2022]. Таким образом, нравственное богословие свт. Феофана Затворника, отражающее новую для Церкви ситуацию свободного религиозного выбора, может быть расположено у истоков процесса трансформации религиозной сферы, происходящего во второй половине XIX – начале XX в., который в целом может быть обозначен как «пастырский поворот» в жизни русского православия.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-78-10143, <https://rscf.ru/project/19-78-10143/>. Организация выполнения проекта – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Acknowledgements

The work was supported by the Russian Science Foundation under grant No 19-78-10143, <https://rscf.ru/en/project/19-78-10143/>. The project was organized by St. Tikhon's Orthodox University.

Литература

- Антонов 2009 – *Антонов К.М.* Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // *Религиоведение*. 2009. № 4. С. 90–102.
- Беглов 2021 – *Беглов А.Л.* Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы. М., 2021. 1048 с.
- Воронцов 2017 – *Воронцов С.А.* (Анти)клерикальный дискурс и алетургия: к постановке проблемы // *Вопросы философии*. 2017. Вып. 4. С. 37–49.
- Георгий 1999 – *Георгий (Тертышников), архим.* Свяtitель Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Правило веры, 1999. 570 с.
- Горюнов 2021 – *Горюнов С.* Между полемикой и толерантностью: конструирование «религиозного другого» через призму николаевской цензуры // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2021. Т. 39. № 2. С. 247–276.
- Дружинин 2020 – *Дружинин А.В.* Формирование пастырского богословия как академической дисциплины на примере Московской духовной академии (1814–1869) // *Богословский вестник*. 2020. № 1. С. 179–201.
- Ершов 1997 – *Ершов Н., священник.* Краткая история, перспективы развития и значение курса нравственного богословия // *Христианское чтение*. 1997. № 14. С. 74–76.
- Каледа 2019 – *Каледа П., диак.* Свт. Феофан Затворник и антропология Киевской духовной школы // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2019. № 4. С. 110–123.
- Кобак 2012 – *Кобак И.В.* Письма как исторический источник: задачи и приемы изучения // *Вестник Санкт-Петербургского университета. История*. 2012. № 2. С. 142–148.
- Кучина 1984 – *Кучина Т.Г.* К вопросу об изучении эволюции эпистолярных источников второй половины XIX – начала XX в. // *Проблемы источниковедения истории СССР и специальных исторических дисциплин: Статьи и материалы*. М.: Наука, 1984. С. 40–48.

- Лукьянова 2018 – *Лукьянова А.Е.* Екатерина Александровна Арнольди – духовная дочь святителя Феофана // Феофановские чтения. 2018. № 11. С. 119–124.
- Лютко 2021 – *Лютко Е.* «Духовное»: к вопросу об истории понятия в XVII–XIX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 4 (39). С. 200–221.
- Никулина 2016 – *Никулина Е.Н.* Идеи Г. Гегеля в педагогическом наследии святителя Феофана Затворника // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2016. № 4 (43). С. 81–87.
- Ореханов 2011 – *Ореханов Г., прот.* Духовный кризис русского общества: некоторые методологические аспекты проблемы // Вестник Вятского государственного университета. 2011. № 3–1. С. 47–53.
- Салищев 2022 – *Салищев Д., иер.* Конспекты уроков святителя Феофана Затворника по нравственному богословию: (вступительная статья) // Труды по русской патрологии. 2022. № 1. С. 78–83.
- Сухова 2010 – *Сухова Н.Ю.* Александровская эпоха и духовная школа: реформа 1808–1814 гг. // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. 2010. № 2. С. 55–60.
- Сухова 2009 – *Сухова Н.Ю.* Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII – начало XX в.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2009. № 25. С. 25–43.
- Фриз 2022 – *Фриз Г.Л.* «Исследование Апокалипсиса» архимандрита Феодора (Бухарева): библейская герменевтика и церковная политика в России середины XIX в. // Филаретовский альманах. 2022. № 18. С. 24–57.
- Хондзинский 2015 – *Хондзинский П., прот.* Приходское духовенство конца XIX – начала XX в. в русской духовной традиции // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-петербургской духовной академии. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб.: Изд-во СПбДА, 2015. С. 165–172.
- Хондзинский 2016 – *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть Академия»: русское внеакадемическое богословие XIX в. М., 2016. 478 с.
- Хондзинский 2017 – *Хондзинский П., прот.* Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. № 70. С. 11–27.
- Щербакова 2022 – *Щербакова М.И.* К творческой истории книги святителя Феофана «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма» // Вестник Костромского государственного университета. 2022. Т. 28. № 2. С. 111–116.
- Ячменик 2022 – *Ячменик В.* Концепция харизмы в исследованиях С.И. Смирнова: немецкие истоки и их развитие // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 2 (40). С. 259–276.

- Фуко 2006 – *Фуко М.* Полемика, политика и проблематизация // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с фр. Б.М. Скуратова под общ. ред. В.П. Большакова. М.: Праксис, 2006. Ч. 3. С. 55–65.
- Černyi 2022 – *Černyi A.* Sündenvergebung oder spirituelle Führung? Transformation der Bedeutung von „duhovnik“ in der russischen Sprache des 19. Jahrhunderts // *Slověne*. 2022. Vol. 11. No 2. P. 149–167.
- Černyi 2023 – *Černyi A.* Priesterbild(er) im Wandel. Eine Pastoralgeschichte Russlands in der Synodalperiode. Baden-Baden: Tectum, 2023. 370 S.
- Hedda 2008 – *Hedda J.* His kingdom come: Orthodox pastorship and social activism in revolutionary Russia. De-Kalb: Northern Illinois University Press, 2008. 297 p.
- Jaeschke 2009 – *Jaeschke W.* Zeugnis des Geistes' oder: Vom Bedeutungswandel traditioneller Formeln // Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus. 2009. Bd. 7. S. 198–216.
- Kulakov 2000 – *Kulakov M.* The infinite diversity of persons: individual personality in the ascetical theology of St. Feofan the Recluse (1815–1894). D. Phil. thesis. Oxford: University of Oxford, 2000. 299 p.
- Ljutko 2017 – *Ljutko E. I.* Church history and the predicament of the Orthodox hierarchy in the Russian empire of the early 1800s // *Slověne=Словѣне*. International Journal of Slavic Studies. 2017. Vol. 6. No. 2. С. 385–399.
- Medzhibovskaya 2008 – *Medzhibovskaya I.* Tolstoy and the religious culture of his time: A biography of a long conversion, 1845–1885. Lanham: Lexington Books, 2008. 450 c.
- Olszewski 1984 – *Olszewski M.* Pastoraltheologische Konzeptionen in der orthodoxen Kirche Russlands des 19. Jahrhunderts und ihre Zuordnung zur Asketik: eine pastoralgeschichtliche Untersuchung. Diss. Uni. Münster, 1984. 304 S.
- Roslof 2002 – *Roslof E.* Red priests: Renovationism, Russian Orthodoxy, and revolution, 1905–1946. Bloomington: Indiana University Press, 2002. 288 p.
- Scarborough 2022 – *Scarborough D.* Russia's social Gospel: The Orthodox pastoral movement in famine, war, and revolution. Madison: University of Wisconsin Press, 2022. 320 p.

References

- Antonov, K. (2007), “Religious experience, creativity and dogma in Russian thought at the beginning of the 20th century”, *Religiovedenie*, no. 3, pp. 128–142.
- Beglov, A.L. (2021), *Pravoslavnyi prikhod na zakate Rossiiskoi imperii: sostoyanie, diskussii, reformy* [Orthodox parish of the Russian Empire at the turn of the 19th – 20th centuries: state, discussions, reforms], Moscow, Russia.
- Černyi, A (2022), “Sündenvergebung oder spirituelle Führung? Transformation der Bedeutung von „duhovnik“ in der russischen Sprache des 19. Jahrhunderts”, *Slověne*, vol. 11, no 2, pp. 149–167.

- Černyi, A. (2023), *Priesterbild(er) im Wandel. Eine Pastoralgeschichte Russlands in der Synodalperiode*, Tectum, Baden-Baden, Germany.
- Druzhinin, A.V. (2020), “The formation of pastoral theology as an academic discipline on the example of Moscow Theological Academy (1814–1869)”, *Bogoslovskii vestnik*, no. 1, pp. 179–201.
- Ershov, N. (1997), “Brief history, prospects of development and significance of the course of moral theology”, *Khristianskoe chtenie*, no. 14, pp. 74–76.
- Foucault, M. (2006), “Polemics, politics and problematizations”, in Bolshakov, V.P., ed., *Intellektualy i vlast’: Izbrannye politicheskie stat’i, vystupleniya i interv’yu* [Intellectuals and power: Selected political articles, speeches, and interviews], Moscow, Russia, part 3, pp. 55–65.
- Freeze, G.L. (2022), “*Study of the Apocalypse* by Archimandrite Feodor (Bukharev): Biblical hermeneutics and Church politics in Russia in the middle of the 19th century”, *Filaretovskii al’manakh*, no. 18, pp. 24–57.
- Goryunov, S. (2021), “Between polemics and tolerance: Constructing the ‘religious other’ through the censorship of Nicholas I”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 2, pp. 247–276.
- Hedda, J. (2008), *His kingdom come: Orthodox pastorship and social activism in revolutionary Russia*, De-Kalb, Northern Illinois University Press, USA.
- Jaeschke, W. (2009), “Zeugnis des Geistes’ oder: Vom Bedeutungswandel traditioneller Formeln”, *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, Bd. 7, SS. 198–216.
- Kaleda, P.I. (2019), “St. Theophan the Recluse and the Kiev Ecclesiastical School Anthropology”, *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, no. 4, pp. 110–123.
- Khondzinskii, P. (2015), “Parish clergy of the late 19th – early 20th centuries in Russian ecclesiastical tradition”, in *Materialy ezhegodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii Sankt-peterburgskoi dukhovnoi akademii. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii “Prikhodskoe sluzhenie i obshchinnaya zhizn’”* [Proceedings of the Annual Scientific and Theological Conference of the St. Petersburg Theological Academy. Proceedings of the International Conference “Parish Ministry and Community Life”], Izdatel’stvo Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii, Saint Petersburg, Russia, pp. 165–172.
- Khondzinskii, P. (2016), “*Tserkov’ ne est’ Akademiya*”: russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka [“The Church is not an Academy”: Russian lay theology of the 19th century], Moscow, Russia.
- Khondzinskii, P. (2017), “Anthropology of St. Theophan the Recluse and the origin of first personalistic concepts in Russian theology”, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie*, no. 70, pp. 11–27.
- Kobak, I.V. (2012), “Letters as a historical source: the problems and methods of study”, *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriiya*, no. 2, pp. 142–148.
- Kuchina, T.G. (1984), “Concerning studying the evolution of epistolary sources of the second half of the 19th – beginning of the 20th century”, in *Problemy*

- istochnikovedeniya istorii SSSR i spetsial'nykh istoricheskikh distsiplin: Stat'i i materialy* [Problems of source study of the history of the USSR and special historical disciplines: Articles and materials], Nauka, Moscow, USSR, pp. 40–48,
- Kulakov, M. (2000), *The infinite diversity of persons: individual personality in the ascetical theology of St. Feofan the Recluse (1815–1894)*, D. Sc. Thesis (Philology), University of Oxford, Oxford, UK.
- Luk'ianova, A.E. (2018), “Ekaterina Alexandrovna Arnoldi – the spiritual daughter of St. Theophan”, *Feofanov Readings*, no. 11, pp. 119–124.
- Lytuko, E.I. (2017), “Church history and the predicament of the Orthodox hierarchy in the Russian empire of the early 1800s”, *Slověne=Словъне. International Journal of Slavic Studies*, vol. 6, no 2, pp. 385–399.
- Lytuko, E.I. (2021), “Dukhovnoe – the spiritual. A history of a concept in the 17th – 19th centuries”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 4, pp. 200–221.
- Medzhibovskaya, I. (2008), *Tolstoy and the religious culture of his time: A biography of a long conversion, 1845–1885*, Lanham, Lexington Books, USA.
- Nikulina, E.N. (2016), “The idea of Hegel’s pedagogical heritage of St. Feofan the Recluse”, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 4: Pedagogika. Psikhologiya*, vol. 43, no. 4, pp. 81–87.
- Olszewski, M. (1984), *Pastoraltheologische Konzeptionen in der orthodoxen Kirche Russlands des 19. Jahrhunderts und ihre Zuordnung zur Asketik: eine pastoralgeschichtliche Untersuchung*, Diss. Uni. Münster, Germany.
- Orekhanov, G. (2011), “The spiritual crisis of Russian society: some methodological aspect”, *Herald of Vyatka State University*, no. 3–1, pp. 47–53.
- Roslof, E. (2002), *Red priests: Renovatism, Russian Orthodoxy, and revolution, 1905–1946*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Salishchev, D. (2022), “Summaries of the lessons of St. Theophan the Recluse on moral theology (introductory article)”, *Trudy po russkoi patologii*, no. 1, pp. 78–83.
- Scarborough, D. (2022), *Russia’s social Gospel: The Orthodox pastoral movement in famine, war, and revolution*, University of Wisconsin Press, Madison, USA.
- Shcherbakova, M.I. (2022), “On the creative history of the book ‘The spiritual life and how to be attuned to it? Letters’ by St. Theophan, recluse of Vysha”, *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 28, no 2, pp. 111–116.
- Sukhova, N.Yu. (2009), “Pastoral theology in the Russian Theological High Schools (18th – beginning 20th century)”, *estnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, no. 25, pp. 25–43.
- Sukhova, N.Yu. (2010), “Epoch of Alexander and Ecclesiastical reform of 1808–1814”, *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Istoriya i politicheskie nauki*, no. 2, pp. 55–60.

- Tertyshnikov, G. (1999), *Svyatitel' Feofan Zatvornik i ego uchenie o spasenii* [St. Theophan the Recluse and his doctrine of salvation], Pravilo very, Moscow, Russia.
- Vorontsov, S.A. (2017), "Some considerations on the (anti)clerical discourse and alethurgy", *Voprosy filosofii*, iss. 4, pp. 37–49.
- Yachmenik, V. (2022), "The concept of charisma in the research of S.I. Smirnov: German origins and their development", *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 40, no. 2, pp. 259–276.

Информация об авторах

Евгений И. Лютко, PhD in Theological Studies (Universität Wien), Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e.i.lutjko@gmail.com

Вячеслав А. Ячменик, кандидат теологии, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; yachmenik94@mail.ru

Information about the authors

Evgenii I. Lyutko, PhD in Theological Studies (Universität Wien), St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia; 6/1, Likhov Line, Moscow, Russia, 127051; e.i.lutjko@gmail.com

Vyacheslav A. Yachmenik, Cand. of Sci. (Theology), St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia; 6/1, Likhov Line, Moscow, Russia, 127051; yachmenik94@mail.ru

Содержание и функция понятия «младостарчество» в церковном дискурсе конца 1980 – начала 2000-х гг.

Алексей И. Чёрный

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

Аннотация. Статья посвящена феномену «младостарчества» в Русской Православной Церкви. Наибольшую остроту данная проблема приобрела в период с конца 1980 – начала 2000-х гг., когда была организована масштабная кампания против «младостарцев». В статье реконструируются основные этапы этой кампании, определяются важнейшие черты, приписываемые «младостарчеству», а также восстанавливается контекст 90-х годов, который демонстрирует активное развитие православного книгоиздательства. Автор показывает, что хотя осуждение «младостарчества» последовало на официальном уровне только в конце 1990-х гг., само его содержание не являлось новым, в отличие от термина. Анализ православной литературы, публикуемой в этот период огромными тиражами, демонстрирует большой интерес к старчеству. Это способствовало тому, что отношения «старец – послушник» проецировались на отношения неопита и неопытного священника. Одновременно с этим возникает другое радикальное движение, отвергающее всякое «старчество» и духовное руководство в современном мире. Отмечая неоднозначность понятия «младостарчество», автор предполагает, что с его помощью не столько осуждалась некая группа духовников, сколько делалась попытка в целом регламентировать деятельность священников в условиях повышенного интереса к старчеству и спроса на пастырское руководство. В то же время со временем стало возможным говорить о «младостарчестве» как об удобном элементе критики пастырства, духовничества и даже духовенства как таковых.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, младостарчество, старчество, религиозное лидерство, пастырство, священство, перестройка

Для цитирования: Чёрный А.И. Содержание и функция понятия «младостарчество» в церковном дискурсе конца 1980 – начала 2000-х гг. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 2. С. 121–143. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-121-143

The content and function of the concept of “mladostarchestvo” in the church discourse of the late 1980s – early 2000s

Alexey I. Černyi

St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia, lexschwarz@gmail.com

Abstract. This article is devoted to the phenomenon of “mladostarchestvo” (lit. young elderhood) in the Russian Orthodox Church. This problem got especially severe from the 1980s till the beginning of the 2000s, when a large-scale campaign against “young elders” was organized. The article reconstructs the main stages of this campaign, defines the most important features attributed to “mladostarchestvo” and restores the context of the 1990s, which demonstrates the active development process of the Orthodox book publishing industry. The author shows that although the condemnation of “mladostarchestvo” followed at the official level only in the late 1990s, its very content was not new, in contrast to the term. An analysis of Orthodox literature published in huge numbers during this period demonstrates an enormous interest in elderhood. This contributed to the fact that the “elder – servant” relationship was projected onto the relationship of a neophyte and an inexperienced priest. At the same time, another radical movement was emerging which rejected all “elderhood” and spiritual guidance in the modern world. Noting the ambiguity of the concept of “mladostarchestvo,” the author suggests that it was used not so much to condemn a certain group of spiritual fathers, but to try to regulate the activity of priests in general in a context of great interest in elderhood and demand for pastoral guidance, but over time it became possible to speak of “mladostarchestvo” as a convenient element in criticizing pastorship, spiritual fatherhood, and even clergy as such.

Keywords: Russian Orthodox Church, mladostarchestvo, elders, religious leadership, pastor, priesthood, perestroika

For citation: Černyi, A.I., “The content and function of the concept of ‘mladostarchestvo’ in the church discourse of the late 1980s – early 2000s”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 121–143, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-121-143

Помимо иерархического авторитета, основанного на статусе занимаемой должности, в религиозной жизни важную роль играет также личностный и харизматический авторитет [Дубовка 2017, с. 39–40]. Иерархия лежит в основе устройства христианской Церкви и осмысливается в ее традиции как богоустановленный принцип церковного единства¹. Отсюда взаимодействие

¹ Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / сост. прот. А. Задорнов. М.: Изд-во МП РПЦ, 2012. 272 с.

с представителями иерархии и послушание по отношению к ним во все века рассматривались в качестве важных критериев принадлежности к Церкви. В то же время пастырское душепопечение, которое осуществляется по большей части священниками, подразумевает гораздо более тесные связи с прихожанами, охватывающие все стороны их жизни. Именно пастырская власть подчас оказывается доминирующей среди всех прочих видов властного подчинения. Достаточно вспомнить свидетельство прп. Феодора Студита о том, что наложенную духовником епитимью не может разрешить ни правящий епископ, ни даже патриарх. Хотя прямых канонических определений на эту тему не существует, в истории нередко власть духовника была решающей в приходской практике [Ячменик 2022, с. 259]. Так или иначе, наличие двух типов религиозного авторитета может вызывать напряжение и даже конфликты, что не раз можно было наблюдать в истории христианства. Проблема усугубляется обязанностью представителей высшей иерархии предотвращать возможные деструктивные влияния харизматической власти на целостность церковного самосознания, причем риски тем более возрастают, чем более харизматический характер носит власть пастыря, и в первую очередь это относится к старцам [Зыгмонт 2016, с. 178; Митрохин 2006а, с. 146]. Отсюда вполне закономерно, что епископат регулярно предпринимает попытки контроля и регламентации пастырской деятельности священников на самом разном уровне. В Новейшее время наиболее известной стала кампания против так называемого младостарчества в конце 1990 – начале 2000-х гг. [Lyutko, Cherny 2022]. Известны официальные постановления, ограничивающие пастырскую власть священника в синодальную эпоху², однако они носят фрагментарный характер. В первые же постсоветские годы, помимо выступлений патриарха и других высших иерархов, помимо принятых на эту тему официальных документов, на борьбу с «младостарчеством» были привлечены и представители церковных СМИ, духовных школ, лица, пользующиеся авторитетом в публичном пространстве.

В то же время понятие «младостарчество», его характерные черты, отличия от «нормативного» пастырства нигде не были определены достаточно четко и однозначно. Более того, проблематичность осмысления «нормального священника» как эпистемологической модели в значительной мере затрудняет такое сопоставление [Лютко 2022], что ставит вопрос, против чего именно была

² См.: Духовный Регламент Всепресветлейшего, Державнейшего Государя Петра Первого, Императора и Самодержца Всероссийского. Санкт-Петербург, 1721 (цит. по изд.: М.: Синодальная Тип., 1904. С. 64).

направлена кампания? Н. Митрохин предполагает, что в ее основе лежит борьба партий внутри Церкви, однако такое объяснение не подтверждается убедительными аргументами. Все это не позволяет сказать, было ли «младостарчество» побеждено в результате принятых мер или нет. Кроме того, неясно, в связи с чем возникает сам неологизм «младостарчество», несет ли он в себе какое-либо новое содержание? В данной статье будет предпринята попытка реконструировать основные этапы кампании против «младостарчества» в конце 1980 – начале 2000-х гг., определить важнейшие черты, приписываемые этому явлению, а также восстановить контекст 90-х годов и определить, какие формы и образы духовника, старца, пастыря и – шире – какие типы духовного авторитета и руководства получили распространение в ходе бурного развития православного книгоиздательства в указанный период.

Кампания против «младостарчества»

Хотя «младостарчество» и осмысливается как одна из главных церковных проблем именно в конце 1990-х – начале 2000-х гг., в целом проблема злоупотребления духовным авторитетом была сформулирована значительно раньше. Не секрет, что история критики духовенства уходит корнями в глубокую древность, и значительная часть этой критики касается искажений исповедальных практик. В Синодальный период многие характеристики «младостарчества» признавались отличительными чертами раскольнических духовников³, в XIX в. много критики в превышении пастырских полномочий прозвучало в адрес старцев Оптиной пустыни, в уставе которой должности духовника и наставника (старца) четко разделялись [Запальский 2009, с. 52]. В начале XX в. князь Николай Жевахов в своих воспоминаниях приводил беседу с неким калужским архиереем, который говорил: «Это не старцы, а анархисты, они отбирают от епископа его паству... Там, где заведется такой старец, там народ толпами ходит к нему, днем и ночью простаивает перед его келией, слепо повинуется ему, и, конечно, не только епископ, но и всякая власть становятся народу ненужными, ибо старец для него – все <...>. Я бы разогнал всех этих старцев,

³ См.: *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 214–219; *Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцию Пресвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: В 5 т. СПб.: Синодальная тип., 1885–1888. Т. 3. С. 538.*

чтобы они перестали морочить головы простому люду, и послал бы их копать огороды»⁴.

Позже в среде русской эмиграции нарушение границ пастырской власти отмечается как проблема, характерная для молодых и неопытных священников. Так, архим. Киприан (Керн) в своей классической работе «Православное пастырское служение»⁵, изданной в Париже в 1957 г., предостерегает молодого и «без меры ревностного» священника, который «мнит себя быть старцем вверенных ему душ, требует от них безоговорочного послушания»⁶, стремится «цензурировать всю жизнь своих духовных чад, совершенно не считаясь с индивидуальными особенностями каждого, а главное со своими собственными дарованиями»⁷. В этом же смысле в 1981 г. псевдостарчество критикует в дневниках и прот. Александр Шмеман, характеризуя его как жажду духовного «вождизма»⁸. В качестве примера он приводит свое впечатление от письма 32-летнего «духовного руководителя», адресованного одному из студентов Свято-Владимирской семинарии. Он пишет: «Какая поразительная самоуверенность, какое полное абсолютное самоотожествление с истиной. По прочтении письма мне стало просто страшно. И если бы это был единичный случай. Нет, я мог бы, не напрягаясь, назвать десять таких “старцев”, безнадежно калечащих души своим псевдомаксимализмом»⁹.

Однако наибольшее влияние на развитие дискуссии о «младостарчестве» в России оказал митр. Антоний (Блум). На эту тему он впервые подробно высказался 18 мая 1987 г. в докладе «Духовность и духовничество», прочитанном в Издательском отделе Московской Патриархии на международной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси. Позже в 1999 г. в Лондоне состоялась его беседа с иером. Иларионом (Алфеевым), опубликованная в том же году в журнале «Церковь и время» под названием «Берегитесь, братья мои, священники»¹⁰. Также и в других выступлениях

⁴ Воспоминания товарища обер-прокурора Св. Синода князя Н.Д. Жевахова. М., 1993. Т. 2. С. 305.

⁵ *Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. Париж, 1957. С. 188.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ *Шмеман А., прот.* Дневники: 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. С. 330–331.

⁹ Там же. С. 603.

¹⁰ Следует отметить, что и весь первый раздел этого выпуска был посвящен теме «Духовность и духовничество»: Церковь и время. 1999. № 2 (9).

и интервью митр. Антоний касался темы духовного руководства и различных его искажений. Он связывал их, в первую очередь, с самовольным изменением своего статуса священником, принимающим исповедь. Таких статусов митр. Антоний выделил три:

1) приходской священник, который «заслушивает исповедь только как свидетель»¹¹;

2) духовник («духовный отец»¹² или духовный наставник¹³), с которым возможны «более глубокие отношения»¹⁴;

3) старец, занимающий «чисто харизматическое положение»¹⁵.

По мнению митр. Антония, искажения возникают, например, когда молодой священник начинает считать, что в рукоположении он получил «все дары старца»¹⁶, или когда приходской «исповедующий» священник мыслит себя духовником человека, которого «не родил во Христе, не воспитал так, чтобы для него началась новая жизнь под его руководством»¹⁷. Особенно опасно пытаться играть роль старца, забывая о том, что старчество – это «духовная гениальность, и поэтому никто из нас не может думать о том, чтобы вести себя подобно старцам»¹⁸.

В Русской Православной Церкви внутри страны проблема «младостарчества» периодически отмечалась еще с конца 80-х гг., хотя сам термин обычно не употреблялся. Так, в 8-м томе «Настольной книги священнослужителя», который готовился к изданию в 80-е годы [Lutko 2021], этому явлению посвящены разделы «Искушение властью и авторитетом» и «Искушение “чудотворством”»¹⁹. Здесь говорится о молодых («неопытных», «начинающих» и даже «неумных»²⁰) священниках, стремящихся стяжать «подвиг старчества»²¹. Эти материалы в несколько отредактированном виде были заимствованы из уже упомянутой работы архим. Киприана (Керна) «Православное пастырское служение». Показательно, что в 1996 г. именно раздел «Пастырские искушения»

¹¹ *Антоний, митрополит Сурожский*. Пастырство / сост. Е. Майданович, пер. с англ. Т.Л. Майданович. М.: Никея, 2012. С. 78.

¹² Там же. С. 132.

¹³ Там же. С. 79.

¹⁴ Там же. С. 78.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 78; Ср.: Там же. с. 131.

¹⁷ Там же. С. 78.

¹⁸ Там же. С. 132.

¹⁹ Настольная книга священнослужителя. М., 1988. Т. 8: Пастырское богословие. С. 636–642.

²⁰ Там же. С. 641.

²¹ Там же. С. 638.

из данной книги был повторно опубликован в журнале «Вестник пастырского семинара»²², издаваемом при новообразованном Православном Свято-Тихоновском богословском институте.

Впервые «младостарчество» было официально осуждено на епархиальном собрании г. Москвы 23 декабря 1998 г. В своей пространной речи²³ патриарх Алексей II определил «младостарчество» как совокупность «*искажений пастырской деятельности, литургической и общинной жизни*»²⁴. Конкретизируя это определение, он указал на целый спектр подобных искажений. Прежде всего осуждаются духовники, которые «без рассуждения» подходят к окормлению неопитов, применяя в приходской практике монашеские формы духовного руководства²⁵, пользуются своей властью над душами людей, чтобы толкать их на необдуманные поступки, например, продажу последнего имущества. По мысли патриарха, склонность к реализации на приходах монашеских практик закономерно приводит к навязыванию искаженных представлений о супружеской жизни, однако наиболее болезненной темой в данном случае является благословение «младостарцами» на брак малознакомых или вовсе незнакомых людей²⁶. «Младостарец» противопоставляется Алексием II «подлинному старцу», который, «благодаря высокой духовности, бережно относится к каждому конкретному человеку» и «в силу своей опытности и благодатного дара... раскрывает образ Божий в человеке теми средствами, которые созвучны его духовному устройению и возрасту»²⁷.

Кроме того, среди искажений «младостарцами» общинной жизни патриарх называет поставление исповеди в центр церковной жизни (в ущерб литургии), гипертрофированное значение личности священника, перерастающее в нездоровую зависимость, политизацию приходской общины, изолированность «младостарческого прихода» от епископа, епархиальной и общецерковной жизни, критика священноначалия и других общин. Наконец, согласно этому тексту, для «младостарцев» характерно искажение таинства Покаяния: превращение исповеди в «истязание»

²² Пастырские искушения // Вестник пастырского семинара. М., 1996. № 2. С. 59–70.

²³ Его выступление было спустя год напечатано в 9-м номере журнала «Церковь и время» под заголовком «Подлинный старец бережно относится к каждому человеку» (Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 7–15).

²⁴ Там же. С. 10; в том числе он использует понятия «младостарческий приход» (Там же).

²⁵ Там же. С. 9.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 8.

кающегося (допрос, психологическое насилие) или в продолжительную беседу²⁸.

Через несколько дней 28–29 декабря того же года было принято определение Священного Синода «Об участившихся в последнее время случаях злоупотребления некоторыми пастырями вверенной им от Бога властью вязать и решить»²⁹. Слово «младостарец» в этом документе не употребляется, однако говорится о «злоупотреблениях в духовнической практике, негативно сказывающихся на состоянии церковной жизни»³⁰. В журналах заседания Синода «младостарчество» связывается с ситуацией, когда священники, «получившие от Бога в таинстве Священства право на духовное руководство паствой», начинают считать, что по этому праву обладают «безраздельной властью над душами людей», «подчиняют себе пасомых» и переносят «сугубо монашеское понятие подчинения послушника старцу на взаимоотношения между мирянином и его духовным отцом»³¹. Из постановления Синода следует, что младостарец – это тот, кто вопреки воле пасомого склоняет его к определенному рода действиям:

...принятию монашества; несению какого-либо церковного послушания; внесению каких-либо пожертвований; вступлению в брак; разводу или отказу от вступления в брак... отказу от супружеской жизни в браке; отказу от воинского служения; отказу от участия в выборах или от исполнения иных гражданских обязанностей; отказу от получения медицинской помощи; отказу от получения образования; трудоустройству или перемене места работы; изменению местожительства, вместо того чтобы помогать пасомым «советом и любовью»³².

Постановление Синода от 29 декабря 1998 г., а также доклад патриарха Алексия на епархиальном собрании публиковались в дальнейшем в составе отдельных сборников, посвященных старчеству, пастырству и духовничеству³³. Оба текста, в частности, были напечатаны в 9-м выпуске журнала «Церковь и время», который можно

²⁸ Там же. С. 12.

²⁹ Определение Священного Синода // Там же. С. 16–20.

³⁰ Там же. С. 16.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 16–17.

³³ О духовничестве см.: Библиотека журнала «Церковь и время». Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001; Об отношении к духовному отцу: Святые отцы древности и современные пастыри о духовничестве, старчестве, послушании / сост. свящ. С. Филимонов, А.Н. Новиков. СПб.: Сатисъ, 2003. С. 121–124.

назвать официальным органом ОВЦС того времени. Показательно, что весь главный раздел номера, призванного освещать самые животрепещущие проблемы церковной жизни, был посвящен теме «духовность и духовничество». Помимо упомянутых документов, в номере опубликованы интервью тогдашнего управляющего делами Московской Патриархии митр. Солнечногорского Сергия (Фомина) под названием «Смысл духовничества – облегчить жизнь человека», упомянутая выше беседа митр. Антония (Блума) «Берегитесь, братья мои, священники!», а также интервью с архим. Кириллом (Павловым) под названием «Духовника надо искать по расположению своей души»³⁴.

Митр. Сергей указал на иерархическую и административную сторону проблемы «младостарчества». Он подчеркнул, что «роль епископа в нашей Церкви несомненно выше, чем роль духовника»³⁵, отсюда, с его точки зрения, опасность «младостарчества», среди прочего, состоит в ограничении власти епископа духовнической властью. В качестве примера он приводит ситуацию, когда священник выполняет указы своего епископа, только посоветовавшись со своим духовником. Архим. Кирилл, в свою очередь, рассматривает духовничество как вспомогательный институт, целиком обусловленный критериями взаимопонимания, доверия и духовной пользы, в то время как властных полномочий за духовником о. Кирилл не усматривает. Он отмечает отсутствие опытных духовников в современных монастырях, а на вопрос, есть ли в настоящее время старцы, он отвечает афоризмом, получившим в дальнейшем широкое распространение в православной среде: «Старцы – не знаю. Старики есть»³⁶.

Наконец, на Юбилейном архиерейском соборе 2000 г. Алексей II повторно дал разъяснения по поводу проблемы младостарчества, определив его как «искажения церковной традиции, встречающиеся у отдельных духовников»³⁷. Кроме того, он привел случаи, когда в отдельных общинах вся жизнь начинает строиться на авторитете самого пастыря, противопоставляющего себя священноначалию и другим общинам. Также патриарх Алексей предостерегает правящих архиереев от поспешных переводов священников с прихода на приход, поскольку «в большинстве случаев священник является не просто руководителем церковной общины, но подлинным духов-

³⁴ Последнее интервью с незначительными изменениями взято из газеты «Радонеж», № 11–12 (92) 1999 г.

³⁵ Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 27.

³⁶ Там же. С. 76.

³⁷ Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 15.

ным отцом прихожан, с которыми у него складываются доверительные отношения»³⁸. В то же время он отмечает «недопонимание значения церковной иерархии»³⁹, что приводит к «расхождению... с каноническим правом» и «гибельному для души состоянию»⁴⁰.

Таким образом, понятием «младостарец» обозначается, с одной стороны, священник, в какой-либо форме злоупотребляющий пастырской властью. С другой стороны, о «младостарчестве» свидетельствуют разнообразные искажения приходской практики: акцент на исповеди в ущерб литургии, непослушание епископу, самоизоляция приходской общины от других общин и др. Анализ ключевых текстов кампании против «младостарчества» позволяет выявить неоднозначность данного понятия.

Контекст церковного осуждения «младостарцев»

Хотя осуждение «младостарчества» последовало на официальном уровне только в конце 1990-х гг., как было показано выше, само его содержание не являлось новым, в отличие от термина. Отсюда возникает вопрос: почему в центре внимания оказался именно «ложный старец»? Действительно, старчество всегда стояло особняком, а в качестве института, как в Оптиной пустыни, вообще было явлением Новейшего времени и существовало очень недолго. Н. Митрохин пытался объяснить это настороженным отношением к духовничеству как таковому со стороны епископата, поскольку оно могло приводить к формированию параллельных систем церковного управления⁴¹. Тем самым автор стремится целиком поместить проблему «младостарчества» в область церковной политики, впрочем, не приводя аргументов. Мы постараемся рассмотреть дискуссию о ложном старчестве в контексте

³⁸ Там же. С. 14.

³⁹ Там же. С. 14–15.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Митрохин приводит отдельные примеры этих процессов, хотя и с разной степенью достоверности [Митрохин 2006б, с. 92–101]. Считая духовничество частным выражением старчества, автор утверждает, что в ходе работы над документами против «младостарчества» священноначалие «изолировало наиболее авторитетных старцев от своей паствы». В частности, Митрохин упоминает о переселении из Троице-Сергиевой лавры архим. Кирилла (Павлова). В то же время в другом месте это переселение (в патриаршую резиденцию) автор оценивает как свидетельство высокой степени «его влияния», признание его авторитета (Митрохин 2006б).

1990-х гг., обратив внимание – хотя бы отчасти – на ту литературу, которая издавалась и репринтно переиздавалась, причем большими тиражами, и, следовательно, была доступна большинству духовенства и мирян в это десятилетие. В период бурного расцвета православного книгоиздательства в 90-е годы одной из доминирующих тем становится именно старчество. Отдельные работы выходили и в более ранний период⁴², однако именно в 90-е началось переиздание жизнеописаний и трудов многих старцев – как широко почитаемых, так и малоизвестных: оптинских⁴³, глинских⁴⁴, афонских⁴⁵, псково-печерских⁴⁶, прп. Паисия Величковского⁴⁷, прп. Серафима Саровского⁴⁸, св. прав. Алексия Мечева⁴⁹, прп. Гавриила (Зырянова)⁵⁰, валаамского старца схиигумена Иоанна

⁴² Схиигумен Савва. Плоды истинного покаяния. Великий Пост, 1974.

⁴³ Письма оптинского старца иеромонаха Амвросия к мирским лицам. М.: Скит; Ставропольский краевой комитет Общества Красного Креста, 1991; *Василий Шустин, свящ.* Запись об о. Иоанне Кронштадтском и об Оптинских старцах: Из личных воспоминаний. М.: Скит; Ставропольский краевой комитет Общества Красного Креста, 1991.

⁴⁴ *Иоанн (Маслов), схиархим.* Глинская пустынь как центр духовного просвещения и возрождения старчества (1942–1961). М., 1992. Глинская пустынь называется издателями этой работы «университетом старческого окормления на Руси», а ее автор схиархим. Иоанн – «великим Старцем» (Там же. С. 8).

⁴⁵ *Херувим (Карамбелас), архим.* Современные старцы Горы Афон / пер. с англ. Л. Васениной. М.: Российское отд-ние Валаамского Общества Америки, 1998.

⁴⁶ У «пещер Богом зданных»: Псково-Печерские подвижники благочестия XX в. / сост. Ю.Г. Малков, П.Ю. Малков. М., 2000.

⁴⁷ Крины сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце отъ Божественнаго Писанія. О заповедях Божіих и о святыхъ добродетеляхъ. Архимандрита Паисія Величковскаго. Изд. Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1990.

⁴⁸ Житие преподобного Серафима Саровского чудотворца // Митрополит Серафим (Чичагов). Да будет воля Твоя. Ч. 2: Лествица для молитвы веры. М.; СПб.: Паломник: МП «Нева-Ладога-Онега»: СП «Рюрик», 1993. С. 225–278; О стяжании Святаго Духа: Беседы преподобного Серафима Саровского с Мотовиловым. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1996; Поездка в Саров. М.: Скит, 1993.

⁴⁹ Жизнеописание московского старца отца Алексея Мечёва / сост. Монахиня Иулиания. М.: Храм св. Митрофана Воронежского, [б/г.].

⁵⁰ *Симеон (Холмогоров), архим.* Един от древних: Схиархимандрит Гавриил, старец Спасо-Елеазаровой пустыни: Жизнеописание. Творения. Письма. М.: Паломник, 1996.

(Алексеева)⁵¹, прп. Севастиана Карагандинского⁵², прп. Серафима Вырицкого⁵³, прп. Силуана Афонского⁵⁴, схиигумена Саввы (Остапенко)⁵⁵, иеросхимонаха Сампсона (Сиверса)⁵⁶, духовника Троице-Сергиевой лавры схиархимандрита Захарии⁵⁷, Феофана Новоезерского⁵⁸, иеросхимонаха Иннокентия (Орешкина)⁵⁹, иеросхимонаха Александра (Стрыгина)⁶⁰, иеросхимонаха

⁵¹ Письма валаамского старца // Схи-игумен Иоанн. Письма валаамского старца. М., 1992.

⁵² Карагандинский старец преподобный Севастиан / сост. В. Королева. М.: Паломник, 1997; Т. В. Воспоминания о старце Севастиане Карагандинском. М.: Русский Хронографъ, 1994.

⁵³ Старец иеросхимонах Серафим Вырицкий. М.: Изд-во Братства святителя Алексия, 1996.

⁵⁴ Старец Силуан: Жизнь и поучения. М.; Мн.: Ново-Казачье: Православная община, 1991; *Софроний (Сахаров), иеромон.* Преподобный Силуан Афонский: Житие, учение и писания. Мн.: Лучи Софии, 1998.

⁵⁵ С любовью о Господе, ваш Д.О.С. Жизнеописание старца схиигумена Саввы. М.: Лествица, 1998; *Схиигумен Савва.* М.: Русский дом, 2001; *Он же.* «Приими от меня искренний совет»: Основа для спасения: Памятка иноку. М., 2000; *Он же.* Семена сатаны и любовь Христова: о главных христианских добродетелях и гордости. М.: Елеон, 1999; *Он же.* Опыт построения христианского мирозерцания (путь к совершенной радости). Пермь, 1998; *Он же.* Семена слова для нивы Божией: Избранные поучения. На исповедях, молебнах и панихидах. М., 1999.

⁵⁶ Старец иеросхимонах Сампсон, исповедник нового времени. [б/г.]; Что мешает молитве: Извлечение из бесед старца иеросхимонаха Сампсона (Сиверса) со своими духовными детьми. М.: Писатель, 1996; Дневник / Иеросхимонах Сампсон. М., 1998; Письма / Старец иеросхимонах Сампсон. 2-е изд. М., 1997; Старец иеросхимонах Сампсон (Сиверс), 1898–1979 гг.: Житие: подвиги и чудеса. М.: Народная библиотека, 1994; Твой Авва и духовник И. С.: Старец иеросхимонах Сампсон (граф Сиверс). М.: Журнал «Держава», 1996.

⁵⁷ Старец Захария (1850–1936), Схиархимандрит Троице-Сергиевой лавры. См.: Житие: подвиги и чудеса. М.: ТРИМ, 1993.

⁵⁸ Наставления старца Феофана Новоезерского. М.: Центр БЛАГО, 1997.

⁵⁹ *Пыльнева Г.А.* Воспоминания о старце Зосимовой пустыни иеросхимонахе Иннокентии. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Храм во имя святых мучеников Флора и Лавра: Русский Хронографъ, 1998.

⁶⁰ О жизни и подвигах старца-затворника Гефсиманского скита, что близ Троице-Сергиевой Лавры, иеросхимонаха Александра. Собрано его келейником N. N. М., 1994.

Стефана (Игнатенко)⁶¹, монаха Николая Дивеевского⁶² и многих других. Публиковались книги также и о многочисленных старицах: блаженной прозорливой старице Дорофее⁶³, схиигуменнии Фамарь (Марджанишвили)⁶⁴, схимонахине Макарии (Арсеньевой)⁶⁵, блаженной Матроне Московской (Никоновой)⁶⁶, схимонахине Ольге (Ложкиной)⁶⁷ и др. Выходили работы и о малоизвестных и даже анонимных старцах. Таким образом, наименование «старец» становилось в значительной мере универсальным и применимым к самым разным подвижникам благочестия, без строгой привязки к конкретному типу подвига или лику святости⁶⁸.

В предисловиях к этим работам, как правило, делались попытки осмыслить старчество как явление. Иногда оно рассматривалось, как высшее выражение исключительно монашеского жития. Так, в предисловии к житию прп. Севастиана Карагандинского история старчества возводится к раннехристианским временам, оно названо прямым продолжением пророческого служения, руководящим началом монашества, сочетающим в себе аскетический подвиг и жертвенное служение миру⁶⁹. Однако помимо текстов, посвященных отдельным старцам и старицам, публиковались и переиздавались работы, осмысляющие роль старчества в истории

⁶¹ Жизнеописание старца иеросхимонаха Стефана (Игнатенко). М.: Новая книга: Ковчег, 1999.

⁶² *Александр (Матюхин), иерод.* «Иже на земли ангел и на небеси человек Божий»: Жизнеописание блаженного старца монаха Николая Дивеевского, почившего во святую Пасху 2-го мая 1994 г. СПб.: Новый город, 1998.

⁶³ *Меркурий, монах.* В горах Кавказа: Записки современного пустынножителя. М.: Православный паломник, 1996. С. 22–27. Там же о других старцах: с. 158–166.

⁶⁴ Матушка Фамарь. М.: ПСТБИ: АРИКО, 1996.

⁶⁵ *Дурасов Г.П.* Богом данная: Жизнеописание блаженной старицы схимонахини Макарии. 3-е изд., испр. и доп. М.: 1997.

⁶⁶ Сказание о житии блаженной старицы Матроны / сост. З.В. Жданова. Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993.

⁶⁷ Блаженная старица схимонахиня матушка Ольга (Ложкина Мария Ивановна) // Православный приходской сборник. Вып. 1. М., 1996.

⁶⁸ См., например: Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. Ч. 1–2. М.: Издат. отдел Московского Патриархата, 1994. Репринтное издание.

⁶⁹ Карагандинский старец преподобный Севастиан / сост. В. Королева. М.: Паломник, 1997. С. 5.

православной духовности⁷⁰, а также масса аскетической литературы (часто репринт дореволюционных изданий) для самого широкого круга читателей: тексты «Добролюбия», «Лавсаик», «Цветник духовный», древние и позднейшие аскетические сочинения⁷¹, в которых борьба со страстями и благочестивая жизнь тесно связывались с руководством опытного старца. Наряду с переизданиями и репринтами, выходило громадное количество православных брошюр, освещающих самые разные вопросы церковной жизни, – иногда в форме набора цитат святых отцов и религиозных писателей, часто в форме свободного пересказа, без указания авторства, года, места издания и других библиографических сведений, без ссылок на источники. В них старчество неизменно предстает в качестве неотъемлемой составляющей жизни Церкви⁷².

Так, брошюра «Духовный руководитель и отношение к нему православного христианина»⁷³ была опубликована в 1993 г. в издательстве «Китеж» тиражом 20 000 и в том же году в издательстве «Скит» тиражом 50 000 экземпляров, и затем постоянно переиздавалась как отдельно, так и в составе различных изданий вплоть до наших дней⁷⁴. Она представляет собой сборник цитат свт. Феофана Затворника, еп. Петра (Екатериновского)⁷⁵, прп. Силуана

⁷⁰ Так, в 1995 г. публикуется репринтное издание работы И.М. Концевича «Оптина Пустынь и ее время» (*Концевич И.М.* Оптина Пустынь и ее время. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Издат. отдел Владимирской епархии, 1995); *Тихон (Агриков), архим.* Духовное наследие старцев нашего времени. С Евангелием. [б/г.]

⁷¹ Духовная брань: о кознях врага спасения и как противостоять им. М.: Паломник, 1993; Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Введенская Оптиная пустынь, 1991.

⁷² См., например: 157 ответов на разные вопросы духовной жизни. М., 1993; Как правильно относиться к духовному отцу. СПб., 2001. Книга начинается разделом «Старчество. Мысли святых отцов о необходимости и пользе старческого руководства в духовной жизни» (с. 6–53); Другие разделы: «Святые отцы о необходимости наставника» (с. 49–55); «О послушании духовнику» (с. 63–64); Старчество: Мысли Святых Отцов о необходимости и пользе старческого руководства в духовной жизни / сост. Смоленской Зосимовой пустыни схиигумен Герман (Гомзин). М., 2000.

⁷³ Духовный руководитель и отношение к нему православного христианина. Воронеж: Град Китеж, 1993.

⁷⁴ Ее содержание в нескольких публикациях приводит известный современный публицист прот. Александр Торик: Духовный наставник. URL: <https://religion.wikireading.ru/187654> (дата обращения 25.02.2024).

⁷⁵ *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к спасению: Опыт аске-тики. Сергиев Посад, 1905.

Афонского, иеросхимонаха Александра (Стрыгина) и др. Помимо общих мест, касающихся важности священства и духовничества, здесь присутствуют призывы иметь благоговение перед духовником, абсолютное доверие по отношению к нему, подробно и полно открывать свои грехи и помыслы, испрашивать благословение на всякое дело, не терять связи с ним и не уходить к другому духовнику⁷⁶. В редких случаях «духовник» и «старец» противопоставляются друг другу⁷⁷, однако чаще используются в одном контексте как взаимозаменяемые понятия. В один ряд ставятся наименования «старец», «духовник», «духовный руководитель», «(духовный) наставник», «учитель», «пастырь», «священник» или даже «настоятель»⁷⁸. При этом цитаты, относящиеся к приходскому духовнику, перемежаются цитатами из «Добротолюбия», например, содержащими советы «помышлять, что в духовнике живет Святой Дух, и он тебе скажет, что должно»⁷⁹, иметь «частое умственное упражнение в исчислении достоинств духовного отца»⁸⁰. Утверждается, что быть руководителями духовной жизни – обязанность всех священников, и тем, кто усердно ищет, Господь обязательно пошлет наставника⁸¹, в случае же отсутствия опытного руководителя необходимо ходить за духовным советом к священнику ближайшего храма, и «за смирение покроет его Господь»⁸². Также в этом издании присутствуют рассуждения о старчестве в целом как об особом подвиге, взятые, в частности, из жития иеросхимонаха Александра, затворника Гефсиманского скита (также без указания авторства)⁸³. Приведем из этого текста краткий диалог со старцем:

⁷⁶ Духовный руководитель и отношение к нему православного христианина. С. 15.

⁷⁷ Там же. С. 33, 54.

⁷⁸ Там же. С. 53.

⁷⁹ Там же. С. 6.

⁸⁰ Там же. С. 8.

⁸¹ Там же. С. 48.

⁸² Там же. С. 8. Эта мысль повторяется во многих текстах этого периода. Даже Н.Е. Пестов, отвечая на вопрос «может ли всякий христианин рассчитывать на то, что он найдет себе старца – духовного руководителя?», приводит высказывания святых отцов и современных подвижников, согласно которым это возможно для каждого искренне ищущего (Пестов Н.Е. Современная практика православного благочестия: Опыт построения христианского мирозерцания. Кн. 2. Ч. 3: Раскрытие сокровищ и красот души; Ч. 4а: Пути к отчему дому. СПб.: Сатисъ, 1995. С. 121–122).

⁸³ О жизни и подвигах старца-затворника Гефсиманского скита...

[Вопрос:] Батюшка, почему ныне так гонят путь старчества, то есть хождение к старцу и откровение ему своих мыслей и дел?.. Очень прискорбно бывает видеть, как некоторые глумятся над теми, которые желают частою исповедью перед духовником или старцем исправить свои недостатки или избавиться от злых помыслов...;

[Ответ:] Если бы люди советовались обо всем со старческую опытностью, то не было бы в мире ни убийства, ни воровства, ни других пороков, но водворились бы везде любовь и милосердие...; Путь старчества – самый спасительный и удобный ко спасению, потому-то древние отцы шли по нему и благоугодили Богу⁸⁴.

В другом месте читателю предлагаются довольно категоричные утверждения о том, что все, что делается без воли наставника, – «воровство и святотатство, ведущее к смерти»⁸⁵, что теряя доверие к «духовному отцу и учителю», человек становится «домом сатаны и всей его нечистой силы»⁸⁶, что «святые отцы заповедуют ежедневно все свои тайны открывать наставнику»⁸⁷ и т. п.

Из названия брошюры («Духовный руководитель и отношение к нему православного христианина») следует, что она адресована не только монашествующим, но всем православным христианам и излагает общие принципы духовного руководства, обязательные для всех. В то же время старчество (как и отождествляемое с ним духовничество) предстает в тексте, с одной стороны, как харизматическая и даже «гонимая» форма религиозного лидерства. В этом смысле оно может пониматься как некая альтернативная властная инстанция, более свободная и заслуживающая доверия, чем официальное священноначалие. С другой стороны, старчество преподносится в качестве необходимого и твердо укорененного в священном Предании явления, так что без него фактически невозможна христианская жизнь как таковая: все, что делается без благословения и даже без ведома старца, осмысливается как служение дьяволу.

Среди переизданий трудов русских святых в рассматриваемый период первенство, несомненно, принадлежит святителям

⁸⁴ Духовный руководитель и отношение к нему православного христианина. С. 45–46.

⁸⁵ Там же. С. 52.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же.

Феофану Затворнику⁸⁸ и Игнатию Брянчанинову⁸⁹. В упоминаемой брошюре, в частности, приводятся высказывания свт. Феофана в пользу необходимости духовного руководства: «Без ближайших руководителей нельзя прожить народа на земле. Ты найдешь их в Церкви, где Дух Святой поставляет их пасти стадо Христово. Умоли Господа даровать тебе благопотребного. В час нужный, и без спроса твоего, он изречет тебе утешительное слово. Дух Божий научит его, что подобает сказать тебе, и ты услышишь от него, что хочет от тебя Бог»⁹⁰.

Наряду с массивами текстов, говорящих о необходимости иметь руководителя-старца, по отношению к которому необходимо оказывать полное послушание, распространение получила идея, приписываемая свт. Игнатию (Брянчанинову), канонизированному как раз в 1988 г., согласно которой в современном мире достойных наставников нет, и руководствоваться следует Евангелием и писаниями святых отцов. В частности, А.И. Осиповым многократно переиздавался сборник под названием «Носители духа святителя Игнатия»⁹¹ (или просто «Носители Духа»⁹²), в которой эта точка зрения воспроизводится в письмах духовников советского времени схиигумена Иоанна (Алексеева) и игумена Никона (Воробьева). В частности, схииг. Иоанн прямо пишет:

В данное время мы лишены этого блага – жить под руководством опытного старца в духовной жизни. Руководитель должен указывать

⁸⁸ Взыщите Господа: Из писем святителя Феофана Затворника. Изд. Свято-Троице Сергиевой Лавры, 1990; Феофан Затворник, свт. Внутренняя жизнь. М., 1994; О покаянии, причастии Святых Христовых Таин и исправлении жизни: Слова Преосвященного Феофана во святую четырехдесятницу и приготовительныя къ ней недели. Изд. шестое Афонскаго Русскаго Пантелеимонова монастыря. М., 1909 (репринтное издание. М., 1991).

⁸⁹ В помощь кающимся: Из сочинений Епископа Игнатия (Брянчанинова). Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1991; Письма епископа Игнатия (Брянчанинова) к разным лицам. Вып. 1. СПб.: Сатись, 1993; О терпении скорбей по учению святых отцов / Собранное епископом Игнатием Брянчаниновым. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1996.

⁹⁰ Конкретно это место см.: *Феофан Затворник*. Простые истины сердца: Внутренняя жизнь: слова и проповеди. М.: Правило веры, 2007.

⁹¹ Носители духа святителя Игнатия: Мысли о духовной жизни в современном мире из писем игумена Никона (Воробьева) и схиигумена Иоанна (Алексеева) / сост. А.И. Осипов. [Б.м., б.г.]

⁹² Носители Духа / сост. игумена Игнатия, А.И. Осипова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011.

дорогу, по которой сам шел, а если будет руководить только по книгам, совсем не то⁹³.

Он же призывает оценивать «качества» духовника и не открывать свое внутреннее состояние в том случае, если тот «не проходит такую же внутреннюю жизнь»⁹⁴, а ограничиваться формальной исповедью. О. Никон советует отдавать предпочтение исповеди у иеромонаха, а не у приходского священника, однако и он утверждает:

...не считаю себя ничьим духовным отцом и никого не признаю своими духовными чадами; почему? – Потому, что вижу не только себя неспособным к духовному руководству, но за всю жизнь я не видел ни одного способного к этому, также не видел ни одного «чада», способного к послушанию и к жизни под руководством духовного «отца»⁹⁵.

В этом смысле высказывания относительно невозможности духовного руководства в современном мире могут означать стремление напомнить, с одной стороны, об опасностях на этом пути, а с другой – о необходимости с осторожностью подходить к опыту духовного руководства, отраженному в аскетическом наследии древности⁹⁶.

⁹³ Носители духа святителя Игнатия: Мысли о духовной жизни в современном мире из писем игумена Никона (Воробьева) и схиигумена Иоанна (Алексеева) / сост. А.И. Осипов. [Б.м., б.г.] С. 47.

⁹⁴ Там же. С. 44.

⁹⁵ Там же. С. 48. Здесь показательно, что авторы писем хотя и столь категорично отказываются признавать себя достойными руководить кем-либо в духовной жизни, тем не менее дают совершенно четкие советы относительно исповеди и борьбы со страстями. Их отношения с собеседниками по переписке могут вполне быть охарактеризованы как отношения руководителей с руководимыми, старцев с духовными чадами, доверившими им свою духовную жизнь.

⁹⁶ Тема старчества – причем как истинного, так и ложного – действительно широко представлена в трудах свт. Игнатия (Брянчанинова). Он довольно подробно описывает признаки неправильного духовного руководства, которое проявляется в том, что пастырь начинает считать себя достойным руководить. В этой логике любой, выдающий себя за руководителя, является лжеучителем и «младостарцем» (См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 3. М.: Паломник, 2011. С. 553–554). Однако если анализировать наследие свт. Игнатия в целом, можно констатировать, что и по его мнению в духовной жизни руководитель необходим.

Важно отметить, что приведенные высказывания духовников, отсылающих к авторитету свт. Игнатия, трактовались применительно к современным священникам, духовникам и «старцам», что приводило к отказу священников не только от притязаний на старчество, но и от духовного руководства как такового. Без сомнения, церковное осуждение «младостарчества» только усилило это направление.

Подводя итог, можно сказать, что широкое распространение популярной литературы о старчестве в 90-е годы в определенном смысле способствовало стиранию грани между духовником и старцем. Тем самым было обеспечено терминологическое единство дискуссии о духовном руководстве и закреплён термин «младостарец».

Заключение

Таким образом, в официальных документах, принятых в рамках кампании против «младостарцев», этим понятием обозначаются священнослужители, в какой-либо форме нарушающие церковные установления и превышающие свои полномочия. В узком смысле «младостарец» – самонадеянный священник, злоупотребляющий властью «вязать и решить»: не только искажающий таинство Покаяния (в первую очередь пытающийся внедрить на приходе монашескую практику послушания и отказа от своей воли), но и необдуманно раздающий благословения и советы, связанные с судьбоносными переменами в жизни людей. В широком смысле, согласно документам, «младостарчество» выражается в различных искажениях священниками приходской практики: неправильное соотношение исповеди и литургии в приходских храмах, нарушение иерархического принципа существования Церкви через стремление освободиться от власти епископа, а также изоляция приходской общины от других общин.

Обращает на себя внимание, что все составляющие образа неправильного духовника не являются новыми. Их можно встретить в церковной литературе как Синодальной эпохи, так и более ранних эпох, также и в современной жизни Русской Православной Церкви исследователи выявляют наличие проблемы «младостарчества» [Михайлова 2017, с. 176; Свистунов 2019; Панченко 2022, с. 111]. В этом смысле можно согласиться с мнением, что в своем осуждении «младостарчества» «Священный Синод лишь напомнил о том, что всегда было учением Церкви и что должно быть известно каждому священнику»⁹⁷ [Озолин 2009, с. 99; Ашков 2012, с. 253].

⁹⁷ Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 25.

Однако 90-е годы характеризуются небывалым подъемом церковной жизни: в массовом порядке открываются новые или возвращаются Церкви отнятые в советский период храмы, происходит резкий рост численности священников и колоссальный приток верующих. В это же время огромными тиражами издается литература, адресованная людям, живущим в миру, но популяризирующая монашеские практики послушания старцу, в определенном смысле стирая грань между приходским священником и старцем. Повышенный интерес к старчеству и спрос на духовное руководство способствовали тому, что отношения «старец – послушник» проецировались на отношения неопита и неопытного священника. Одновременно с этим набирает силу другое радикальное движение, отвергающее всякое «старчество» и духовное руководство в современном мире.

Неоднозначность понятия «младостарчество», которая становится очевидной в ходе анализа документов, заставляет предположить, что с его помощью не столько осуждается некая группа или партия «старцев», сколько делается попытка в целом ограничить пастырскую власть в условиях повышенного интереса к старчеству и спроса на пастырское руководство. В то же время эта неоднозначность позволяет говорить об этом понятии как об удобном элементе критики пастырства, духовничества и даже духовенства как таковых, на что одним из первых обратил внимание, в частности, прот. Максим Козлов:

Младостарчество – термин, который сейчас очень широко обсуждается и который помимо собственного значения часто употребляется как ярлык. Примерно как стали говорить «фашист», когда хотят сказать о ком-то плохо. Так же начали говорить: это младостарчество. Нарисовали какой-то страшный образ безумного священника, лущающего семечки да раздающего конфетки, бьющего по лбу, тянущего за косы, одной говорящего «ты выходи замуж за этого», другому – «ты иди завтра в монастырь» [Козлов 2012, с. 489].

С учетом того, что в данном тексте речь идет именно о злоупотреблении духовной властью в рамках исповеди, показательно, что понятие «младостарчество» представлено как очевидное и неуместное преувеличение, препятствующее адекватному взгляду на проблемы религиозного авторитета.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-78-10143, <https://rscf.ru/project/19-78-10143/>. Организация выполнения проекта – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Acknowledgements

The work was supported by the Russian Science Foundation under grant No 19-78-10143,

<https://rscf.ru/en/project/19-78-10143/>. The project was organized by St. Tikhon's Orthodox University.

Литература

- Ашков 2012 – *Ашков Г., прот.* Духовническая дисциплина позднего средневековья на Руси. Воронеж: Издат. дом «Кварта», 2012. 277 с.
- Дубовка 2017 – *Дубовка Д.* Сила слова старца: механизм осуществления харизматической власти // Антропологический форум. 2017. № 33. С. 37–64.
- Запальский 2009 – *Запальский Г.М.* Оптина Пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 гг. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 413 с.
- Зыгмонт 2016 – *Зыгмонт А.И.* Современная прихрамовая среда как сообщество в ситуации жертвенного кризиса // Религиоведческие исследования. 2016. № 13. С. 151–189.
- Козлов 2012 – *Козлов М., прот.* О месте принципа послушания в современной аскетической практике // Жизнь во Христе: Христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи: VI Международная богословская конференция Русской Православной Церкви (Москва, 15–18 ноября 2010 г.) М., 2012. С. 470–496.
- Лютко 2022 – *Лютко Е.И.* Нормация священника в России Нового времени: генезис процесса и основные этапы // Вопросы философии. 2022. № 12. С. 114–125.
- Митрохин 2006а – *Митрохин Н.* Архимандрит Наум и «наумовцы» как квинтэссенция современного старчества // Религиозные практики в современной России: сб. статей / под ред. К. Русселе, А. Агаджаяна. М.: Новое издво, 2006. С. 126–148.
- Митрохин 2006б – *Митрохин Н.* Русская православная церковь: Современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 648 с.
- Михайлова 2017 – *Михайлова Л.Б.* Специфика религиозного сознания в постсоветском социокультурном пространстве // Epistemology and Philosophy of Science. 2017. № 3. С. 167–183.
- Озолин 2009 – *Озолин Н.М.* Тайнство покаяния – три симптома глубокого кризиса // Проблемы теологии: материалы 5-й Международной богословской

- научно-практической конференции, 16 мая 2008 г., г. Екатеринбург. Екатеринбург: Изд-во РГППУ, 2009. С. 94–102.
- Панченко 2022 – *Панченко А.* «Нарративы тревоги» и скрытые онтологии: протесты против вакцинации в «консервативном православии» и их культурный контекст // *Versus*. 2022. Т. 2. № 3. С. 106–125.
- Свистунов 2019 – *Свистунов А.В.* Феномен младостарчества в современной России как пример реконструкции православной традиции // *Гуманитарий Юга России*. 2019. № 1. С. 133–141.
- Ячменик 2022 – *Ячменик В.* Концепция харизмы в исследованиях С.И. Смирнова: немецкие истоки и их развитие // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2022. № 2 (40). С. 259–276.
- Lyutko 2021 – *Lyutko E.* The handbook for the clergy (1988) as a theological patchwork in the late Soviet context // *Religious-Philosophical Articles*. 2021. № 31. P. 107–135.
- Lyutko, Cherny 2022 – *Lyutko E., Cherny A.* The concept of mladostarchestvo as a tool for criticizing religion in modern Russia: An analysis of rhetorical strategies // *Changing Societies and Personalities*. 2022. Vol. 6. No. 3. P. 655–676.

References

- Ashkov, G. (2012), *Dukhovnicheskaya distsiplina pozdnego srednevekov'ya na Rusi* [Spiritual discipline of the late Middle Ages in Russia], Publishing House “Kvart”, Voronezh, Russia.
- Dubovka, D. (2017), “The power of a spiritual elder’s words: The ways of communication in a community with charismatic authority”, *Antropologicheskii forum*, no. 33, pp. 37–64.
- Kozlov, M. (2012), “On the place of the principle of obedience in contemporary ascetic practice”, in *Zhizn' vo Khriste: Khristianskaya npravstvennost', asketicheskoe predanie Tserkvi i vyzovy sovremennoi epokhi. VI Mezhdunarodnaya bogoslovskaya konferentsiya Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, Moskva, 15–18 noyabrya 2010 g.*, [Life in Christ: Christian morality, the ascetic tradition of the Church and the challenges of the modern era: 6th International Theological Conference of the Russian Orthodox Church (Moscow, November 15–18, 2010)], Moscow, Russia, pp. 470–496.
- Lyutko, E. (2021), “The handbook for the clergy (1988) as a theological patchwork in the late Soviet context”, *Religious-Philosophical Articles*, vol. 31, pp. 107–135.
- Lyutko, E. and Cherny, A. (2022), “The concept of mladostarchestvo as a tool for criticizing religion in modern Russia: An analysis of rhetorical strategies”, *Changing Societies and Personalities*, vol. 6, no. 3, pp. 655–676.
- Lyutko, E.I. (2022), “Normation of the priest in modern Russia: the genesis of the process and the main stages”, *Voprosy filosofii*, vol. 12, pp. 114–125.
- Mikhailova, L. (2017), “Specifics of the religious consciousness in the post-Soviet socio-cultural region”, *Epistemology and Philosophy of Science*, vol. 53, no. 3, pp. 167–183.

- Mitrokhin, N. (2006), “Archimandrite Naum and ‘Naumovites’ as the quintessence of contemporary spiritual eldership”, in Russele, K. and Agadzhanian, A.S., eds., *Religioznye praktiki sovremennoi Rossii: sbornik statei* [Religious practices in modern Russia: collected articles], Novoe izdatel'stvo, Moscow; Russia, pp. 90–108.
- Mitrokhin, N. (2006), *Russkaya pravoslavnaya tserkov': Sovremennoe sostoyanie i aktual'nye problemy* [Russian Orthodox Church: contemporary condition and current problems], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Ozolin, N.M. (2009), “The sacrament of confession: Three symptoms of a deep crisis”, in *Problemy teologii: materialy 5-i Mezhdunarodnoi bogoslovskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, 16 maya 2008 g., Ekaterinburg* [Problems of theology: Proceedings of the 5th International Theological Scientific and Practical Conference, May 16, 2008, Ekaterinburg], Publishing House of RGPPU, Ekaterinburg, Russia, pp. 94–102.
- Panchenko, A. (2022), “‘Narratives of anxiety’ and hidden ontologies: Anti-vaccination protest in ‘conservative Orthodoxy’ and its cultural context”, *Versus*, vol. 2, no. 3, pp. 106–125.
- Svistunov, A.V. (2019), “The phenomenon of junior eldership in modern Russia as an example of the reconstruction of the Orthodox tradition”, *Gumanitarii Yuga Rossii*, no. 1, pp. 133–141.
- Yachmenik, V. (2022), “The concept of charisma in the research of S.I. Smirnov: German origins and their development”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 40, no. 2, pp. 259–276.
- Zapal'skii, G.M. (2009), *Optina Pustyn' i ee vospitanniki v 1825–1917 gg.* [Optina Pustyn Monastery and its alumnus of 1825–1917], Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi, Moscow, Russia.
- Zygmont, A.I. (2016), “Contemporary parish milieu as the community in the situation of the sacrificial crisis”, *Religiovedcheskie issledovaniya*, vol. 13, no. 1, pp. 151–189.

Информация об авторе

Алексей И. Чёрный, кандидат богословия, PhD in Theological Studies (Universität Wien), Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия 127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; lexschwarz@gmail.com

Information about the author

Alexey I. Černyi, Cand. of Sci. (Theology), PhD in Theological Studies (Universität Wien), St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia; 6/1, Likhov Line, Moscow, 127051, Russia; lexschwarz@gmail.com

Между текстом и опытом:
размышления о книге Павла Носачева
«Отреченное знание»: изучение маргинальной
религиозности в XX и начале XXI в.»

Владислав С. Раздьяконов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Аннотация. Исследовательская литература об эзотеризме с середины XX столетия сложилась в самостоятельное историографическое направление. В отечественной литературе до недавнего времени отсутствовали сочинения, в которых были бы представлены обобщающие характеристики отдельных подходов к исследованию эзотеризма. В фокус внимания статьи поставлен исторический подход П.Г. Носачева к анализу зарубежной литературы, а также дана оценка созданной им типологии подходов к исследованию эзотеризма. Вопреки широко распространенному «дискурсивному» подходу к исследованию «религии» в статье обозначается необходимость для историков религии учитывать достижения психологии религии. Указывается на характерный для некоторых ключевых концепций эзотеризма (М. Элиаде, А. Февр, В. Ханеграаф) эсхатологизм. Исторический подход П.Г. Носачева признается наиболее адекватным способом дискуссии о методологическом разнообразии исследований эзотеризма. Сочинение П.Г. Носачева можно признать существенным вкладом в развитие отечественных религиозоведческих исследований эзотеризма, представляющим читателю целостную карту актуальных и популярных подходов к его изучению.

Ключевые слова: эзотеризм, религиозоведение, религиозизм, история религий, дискурс, опыт

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Между текстом и опытом: размышления о книге Павла Носачева «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в.» // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 2. С. 144–155. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-144-155

Between the text and experience:
reflections on Pavel Nosachev's
“‘Rejected knowledge’: Research of marginal religiosity
in the 20th and beginning of the 21st century”

Vladislav S. Razdyakonov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Abstract. The research literature on esoterism since the middle of the 20th century has developed into an independent historiographical stream with various approaches to the study of this diverse phenomenon. There are no works in Russian that would present generalizing characteristics of these approaches and reveal the features of the concepts of individual authors who have made a significant contribution to the development of the problems associated with esoterism as a subject of scientific research. The article focuses on P.G. Nosachev's historical approach to the analysis of foreign literature, and also evaluates his typology of approaches to the study of esoterism. Contrary to the widespread “discursive” approach to the study of “religion”, the article emphasizes the need for historians of religion to take into account the achievements of the psychology of religion. The article points out the eschatological character of some key conceptions of esotericism (M. Eliade, A. Fevre, V. Hanegraaff). P.G. Nosachev's historical approach is recognized as the most adequate way of discussing the methodological diversity of esotericism studies. P.G. Nosachev's research can be recognized as a significant contribution to the development of Russian religious studies of esoterism and grants its readers with a full-scale map of different approaches to its study.

Keywords: esotericism, religious studies, religionism, history of religion, discourse, experience

For Citation: Razdyakonov, V.S. (2024), “Between the text and experience: reflections on Pavel Nosachev's ‘«Rejected knowledge»: Research of marginal religiosity in the 20th and beginning of the 21st century’ ”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 144–155, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-144-155

Русская историография исследований эзотеризма в последние годы испытывает небывалый подъем. Появляются новые отечественные сочинения, посвященные разным эзотерическим движениям, делаются переводы классических текстов зарубежных исследователей эзотеризма. Расширение историографической базы создает трудности для начинающих исследователей эзотеризма

ввиду отсутствия единой научной методологии его изучения и существенных различий между подходами, зачастую конкурирующих друг с другом.

Труд Павла Георгиевича Носачева представляет собой второе – дополненное – издание его монографии, впервые опубликованной в издательстве Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета в 2015 г. [Носачев 2015]. Научный формат сочинения – историко-аналитическое исследование, последовательно разбирающее характерные особенности теорий эзотеризма в перспективе четырех выделяемых автором подходов – мистоцентрического, классического рационализма, новоевропейского и американского. Характеризуя каждый из этих подходов, П.Г. Носачев как на уровне конкретных теорий, так и в области сделанных им аналитических обобщений отмечает их сильные и слабые места, стремясь показать многоаспектность современных академических исследований эзотеризма.

Свою точку зрения на рассматриваемый в книге историографический материал автор последовательно представляет во введении, отмечая свою приверженность этическому/эмическому разделению уровней описания, а также принципу методологического отстранения личной позиции как условию познания. Судя по изложенным в книге материалам и оценкам, с методологической точки зрения П.Г. Носачеву импонирует “эмпирический метод” Воутера Ханеграафа [Hanegraaff 1995]. С одной стороны, он критикует эссенциализм и “опытный” мистоцентризм, с другой – не сводит историческую реальность к «тексту».

Представляется существенным то, что П.Г. Носачев смотрит на круг рассматриваемых им проблем и тем из религиозоведческой перспективы. Он склонен определить эзотеризм как разновидность религии, и такой подход представляется вполне удачным и соответствующим вынесенному в заглавие понятию «маргинальная религиозность». В то же время П.Г. Носачев полагает, что “маргинальная религиозность” представляет собой «третью сферу человеческого бытия, отличную от религии и науки» (с. 15), при этом оговариваясь, что он отталкивается от мнения некоторых ее «выразителей», а также того факта, что такая «религиозность» конструировалась научным сообществом и христианскими церквями. В таком определении, в чем-то созвучном с подходом Станислава Панина [Панин 2019], видится некоторое противоречие: с одной стороны, эзотеризм образует «третью сферу», с другой – определяется как «религиозность». На мой взгляд, П.Г. Носачев все же выбирает именно последовательно религиозоведческий взгляд на предмет, утверждая, что история религии (с. 476) должна сыграть свою роль в прояснении эзотеризма как религиозного феномена.

Соединяя методологические наработки Ханеграафа и религиозно-ведческую перспективу, П.Г. Носачев верно, по моему убеждению, формулирует важный тезис: «чистый конструктивизм, уходящий своими корнями в теории постструктуралистов, хорош для анализа интеллектуальной истории, но плох, когда речь заходит об истории религии» (с. 291).

В религиозно-ведческой перспективе П.Г. Носачева мистоцентризм становится для него *скорее* объектом критики. К примеру, он солидаризуется (с. 38) – в этом отношении – с позицией Стивена Вассерстрома [Wasserstrom 1999]. В том, что касается мистоцентризма, можно отметить два его требующих уточнения упрека – в отсутствии у этого подхода «критицизма» и его «эссенциализме». Недостаточно ясно, в чем должна заключаться критика опыта (с. 38), и необходима ли критика опыта как условие познания, в конечном счете, обязаны ли мы подозревать *любой* опыт в том, что он на самом деле нас обманывает и не то, что кажется? Представляется, что ответ на этот вопрос отнюдь неочевиден, и во многих случаях в рамках научного исследования факты опыта принимаются как то, что есть, а не как то, что создано исследователем. В том, что касается «эссенциализма», в целом П.Г. Носачев согласен со многими историками в том, что эссенциализм мешает разглядеть уникальную историческую специфику рассматриваемого материала. Однако остается открытым вопрос о том, каким именно образом можно избежать эссенциализма, и не является ли поиск основания или сущности тем *raison d'être* научной деятельности, который превращает ее из дискурсивной и политической игры в серьезное предприятие? Возможно также, что упрек в «эссенциализме» – это разновидность известного еще с XIX столетия упрека в догматизме, скрытое обвинение в метафизике как разновидности отвлеченного знания, однако насколько последовательно можно солидаризоваться с критикой философии и настаивать на существовании метафизически необусловленного научного знания? Ведь если «мистоцентризм теологичен... потому, что ученый-мистоцентрист говорит о религиозных феноменах со знанием дела» (с. 88), то тогда и любое научное исследование с его «положениями на защиту» не лишено теологичности и даже, с обыденной точки зрения, вряд ли стоит говорить о том, чего ты на самом деле не знаешь. Ключевая проблема мистоцентризма, как мне видится, не столько в самом «опыте» мистоцентристов, которые побывали «там», где не были иные исследователи, но в их специфическом познавательном методе, который исключает тех, кто не готов, подобно мистоцентристам, приобретать определенный вид опыта и/или использовать его в своих заключениях о природе рассматриваемого предмета. У меня нет сомнения в том, что специфический опыт участия

в практике имеет значение для понимания ее сущности, прежде всего ее убедительности для тех, кто ее практикует. Вопрос же о том, как именно легитимировать этот опыт в рамках научного исследования, основанного на принципе объективности, – это другой вопрос и действительно сложная задача.

П.Г. Носачев, следуя «эмпирическому подходу», стремится исключить метафизику из научного исследования (он критикует, например, Дж. Кэмпбелла, с. 49; [Кэмпбелл 1997]), однако остается проблематичной сама возможность такого исключения. Прибегая к антикваристской и конструктивистской аргументации, он критикует концепцию мономифа Кэмпбелла за счет его релятивизации и контекстуализации (с. 50). Трудно, однако, отделаться от мысли, что выбор релятивистских и исторических аргументов скорее продиктован неприятием мистоцентризма как исследовательского подхода, нежели согласием с *последовательным* применением этих приемов, явным образом разрушающих не только глобальные нарративы, но и любые нарративы в принципе, например, при использовании их в субъективистских и конструктивистских программах. Следует подчеркнуть, что сам П.Г. Носачев уверенно держится позиции историзма, с чем можно только согласиться, однако не до конца ясно, где именно следует искать историческую истину, которую разыскивает историк, занимающийся реконструкцией истории религиоведения, – как именно можно перейти от текстов исследователей, с которых должно начать, к целостной реконструкции «подходов» и «парадигм», существующих исключительно в мире «воображения» исследователя и – если применить конструктивистскую критику – являющихся застывшими «слепками» его мысли.

Важно отметить, что в конечном счете упрек в «эссенциализме» и «редукционизме», которым часто злоупотребляют представители современной конструктивистской школы в религиоведении, может быть предъявлен абсолютно всем перечисленным в книге программам – даже если они не утверждают реальность религии в том или ином смысле – они определенно утверждают реальность чего-то, к чему религия должна быть сведена или с чем она могла бы быть соотнесена – будь это «природа» того или иного рода, как эмпирически познаваемая, так и сверхэмпирически, или «дискурс», часто толкуемый как имеющий политическую природу. Предъявленные замечания, впрочем, относятся не столько к личной позиции П.Г. Носачева, который был вынужден занимать по возможности отстраненную – вполне последовательную для историка – точку зрения, ограничиваясь отдельными замечаниями, сколько к дискуссии о научном методе, в которой участвуют ключевые герои написанной им книги.

Что касается мистоцентризма, то, как мне кажется, этот подход, в некоторых его аспектах, до сих пор не утратил своей актуальности, можно вспомнить, к примеру, насколько распространена среди антропологов-полевиков практика включения личного – в том числе и субъективного опыта в исследование. Представляется правильным исследовать современное состояние мистоцентризма и религиозизма, не заканчивая изложение истории ассоциированных с ним концепций и программ 1970-ми гг., – возможно также, как это было сделано П.Г. Носачевым в случае с подходом классического рационализма на примере Теофило Руиза (с. 189). Кроме того, не до конца обоснованным кажется исключение из круга рассматриваемых мыслителей Анри Корбена лишь на том основании, что «французский исламовед сам считал себя гностиком... воспринимал себя как участника маргинальной религиозности, а не как ее исследователя» (с. 26). У меня сложилось впечатление, что некоторые представители американского подхода также ассоциируют себя с маргинальной религиозностью, однако это не стало препятствием для включения их взглядов (ср. с. 355). К тому же Корбен очевидным образом оказал влияние на многих упомянутых в книге теоретиков эзотеризма (например, концепция «воображаемого мира» заимствуется Февром, с. 231) и с ним – явно или неявно – полемизируют многие современные исследователи, например, Лиана Саиф (с. 465). То же самое пожелание можно высказать и применительно к творческой мысли Ганса Йонаса (с. 151, 180).

Подход классического рационализма достаточно полно представлен П.Г. Носачевым. В то же время для меня осталась не до конца проясненной выборка авторов и соотнесение их концепций с выделенными признаками подхода. Если в случае с Теодором Адорно *reductio ad Hitlerum* вполне оправдана, то в случае с Фрэнсис Йейтс вряд ли можно признать этот принцип рабочим – она видела в «герметической традиции» определенную и заслуживающую изучения форму мысли и не прибегала, насколько мне известно, к ее «демонизации». Подход Йейтс можно упрекнуть в «эссенциализме» – но кого нельзя? – однако он вполне историчен и весьма умеренно оперирует характерным для рационалистического подхода противопоставлением «рационализма» и «иррационализма». В то же время сравнение подходов Йейтс и Штукрада к фигурам раннего Нового времени представляется удачным, так как оно показывает две конкурирующие исследовательские оптики – Йейтс хочет рассмотреть науку через призму истории эзотеризма, Штукрад смотрит на эзотеризм через призму истории науки. Отдельно следует поблагодарить П.Г. Носачева за то, что он раскрывает в своей книге малоизвестные отечественному читателю концепции «герметического семиозиса» Умберто

Эко и социологии «окультурного» Джеймса Уэбба. Можно было бы также разобрать концепцию «окультурной ментальности» Брайана Виккерса (о нем П.Г. Носачев лишь кратко упоминает), который на протяжении многих лет участвует в дискуссиях о специфике религии и эзотеризма в раннее Новое время [Newman 2009].

Особенно удалась автору глава, посвященная новоевропейскому подходу, в частности, изложение концепций таких мыслителей, как Антуан Февр, Воутер Ханеграаф и Коку фон Штукрад. В то же время между этими тремя авторами я вижу значимые различия – Февр ищет ответ на вопрос о сущности эзотеризма в истории идей, Ханеграаф делает акцент на последовательной историзации и контекстуализации эзотеризма, Штукрад, по сути, отрицает (и не всегда последовательно) «эзотеризм», рассматривая его как следствие игры значений дискурса. В этом отношении их подходы принципиально различны, и их сближение у меня вызвало небольшое сопротивление.

Стоит отметить, что П.Г. Носачев жестко не противопоставляет выделяемые подходы – он демонстрирует то, как разные авторы влияют друг на друга, однако такое влияние иногда просит от автора дополнительных разъяснений. Например, мне сложно отнести к одному подходу Февра и Штукрада – если Февр говорит о «гуманистическом подходе», ссылаясь при этом на традиционалистов (с. 229), Штукрад явным образом критикует любые «традиции». Гуманистический подход Февра можно сопоставить с идеями «нового гуманизма» Элиаде [Eliade 1961], а сам он оказывается своего рода «переходной» фигурой между мистоцентрическим лагерем и лагерем собственно историческим (ср. с. 233). В то же время и Элиаде, и Февра и Ханеграафа (с. 273) объединяет эсхатологизм, вследствие которого они считают свои исследования призванными трансформировать гуманитарное знание.

У меня сложилось впечатление, что, согласно П.Г. Носачеву, только новоевропейский подход может претендовать на соответствие таким критериями научного познания, как объективность и беспристрастность. Хотя с такой характеристикой, если придерживаться эмпирической методологии, должно согласиться, все же, насколько я могу судить, работа с источниками может быть дополнена личным опытом исследователя – в этом правда «мистоцентризма», да и «американского» подхода. История религии, безусловно, дисциплина самостоятельная, однако ее не стоит отгораживать от психологии религии через противопоставление дескрипции – теории. Инсайты психологии религии позволяют глубже понять основания логики верующих, которые в своих интерпретациях опираются зачастую не на абстрактные идеи, но на опыт участия в конкретных религиозных практиках. «Эмпирический подход»

Ханеграафа безусловно способствовал легитимации исследован- ний эзотеризма и должен оставаться ведущей методологией его исследования, но личный опыт явным образом может его дополнять так, как это происходит в антропологическом исследовании. Личный опыт антрополога – не только внутренний, но и внешний – также неповторим, однако последнее не является препятствием для его введения в качестве важного элемента научного исследования.

Кроме того, стоит отметить, что сведение Ханеграафом «запад- ного эзотеризма» к «историографической концепции» переводит исследования в область значений, тем самым пролагая путь дис- курсивному подходу. Однако этот подход – и в этом мне видит- ся некоторое внутреннее противоречие концепции голландского религиоведа – противостоит «чистому» историзму и требованию «слушать» источники так, как будто бы они содержат нечто суще- ственное о самом предмете. Эзотеризм, безусловно, не только исто- риографическая концепция (с. 259), и сведение его к тексту явным образом упрощает этот феномен, проявляющий себя и в социаль- ном, и в психологическом аспектах.

В конечном счете Ханеграаф – сколь бы дескриптивистскую позицию он ни занимал в начале исследований – по мнению П.Г. Носачева, пришел к эссенциализму, только уже вполне про- говоренному и осознаваемому, заявляя о «гнозисе» как «Солнце религиозного космоса» (с. 278). Хотя в целом П.Г. Носачев кри- тически оценивает такой редукционистский выбор (тем более что схема трех типов познания Ханеграафа, на мой взгляд, и правда упрощает ситуацию, с. 276), все же непонятно, чем именно дол- жен закончить историк религии, если он отваживается прямо и ясно формулировать свои мысли о предмете своего исследования. Думаю, что сформулированная концепция – это не плохой конец, и если он приходит туда же, куда пришли до него некоторые другие, разве так велик тот грех против новизны, которую от него требует научная методология? В конечном счете, упоминания о категории «гнозиса» мы найдем – в той или иной форме – у представителей различных подходов к его исследованию эзотеризма.

Посыл исследований Ханеграафа благороден – деконструир- овать образ Врага, закрепленный за «западным эзотеризмом» (с. 283), однако представляется, что такой посыл неминуемо ведет к конструированию нового образа Другого как условия формиро- вания самостоятельной идентичности. В качестве такого Другого часто, как показывает, например, исследование П.Г. Носачевым творчества Верслуйса, конструируется воображаемая и реальная «ортодоксия», противостоящая множеству разнообразных и уни- кальных голосов отдельных личностей (с. 381). В конечном счете

диалектика множества-единства пронизывает исследования эзотеризма – единство опыта противостоит многообразию форм его выражения, единство ортодоксальной формы – и пресловутый эссенциализм – противостоит многообразию субъективного опыта верующих.

Можно признать важной мысль Штукрада о том, что интерес к эзотеризму стоит связать с формированием новой эпистемы европейской культуры (с. 300). Следуя его собственной методологии (с. 316), можно рассмотреть и труды самого Штукрада как часть этой эпистемы и выявить проекцию «фукианского» дискурса в его собственных трудах. Говоря образно, когда конструктивистская змея укусит себя за собственный хвост, наверное, тогда она сможет очнуться от сна дискурса и обратиться к поиску реального, того, что стоит – все же – за пределами текста как способа его описания и выражения. Может быть, эта змея вспомнит об авторе и даже о Творце. В конечном счете последователи школы исследований эзотеризма, вдохновленные Штукрадом и Бергундером, интересуются не объектами и предметами исследования, а самим исследователем, вернее, тем, как он формирует свою идентичность и легитимирует ее посредством научного знания. Безусловно, изучение этого вопроса важная задача – но она не должна подменять научное исследование.

Говоря об американском подходе, П.Г. Носачев, прежде всего, знакомит отечественного читателя с концепциями таких популярных авторов, как Артур Верслуис и Джеффри Крайпл. П.Г. Носачев специально подчеркивает, что мистоцентристы критически относятся к психологии, опираясь на феноменологию, в то время как «американцы» позитивно смотрят на психологию, понимая ее в духе Уильяма Джеймса и, в целом, в перспективе «метафизической религии» (определение Катрин Албанезе), которая определяет сознание как средство постижения высшей реальности. На самом деле, как мне видится, различие важное, но не столь существенное, так как в конечном счете и некоторые феноменологи полагали, что хотя нуминозный объект существует в сознании, его онтологический статус остается открытым – в этом состоит очевидное сближение и мистоцентризма, и американского подхода, о котором в части, посвященной «влиянию Эранос», говорит П.Г. Носачев.

Из отдельных замечаний можно отметить отдельные утверждения автора, которые можно было бы, наверное, смягчить. К примеру, не представляется обоснованным как прямолинейное противопоставление «Запада» и «Востока», так и мысль о том, что «на Востоке в принципе сложно говорить о маргинализации какого-либо религиозного явления» (с. 15). Возможно, стоило бы более последовательно суммировать черты американского подхода –

концепции Глена Мейги и Джеймса Хантера небезынтересны, однако скорее хотелось бы увидеть обобщение черт американского подхода, в особенности тех из них, которые позволяют противопоставить этот подход мистоцентрическому подходу. Кроме того, наверное, стоило бы больше уделить внимания «переходным формам» в рамках новоевропейского подхода, в частности, подробнее раскрыть концепцию Брайана Копенхейвера [Copenhaver 2015], на работы которого в исследовании автора часто появляются ссылки, но которому П.Г. Носачев уделяет относительно немного места (ср. с. 444–446).

Завершает книгу рассуждение о современном состоянии исследований эзотеризма. В целом соглашаясь с его оценками этих исследований как важных в критическом отношении, однако, чересчур увлекающихся современными модными в науке тенденциями, было бы также небезынтересно посмотреть на то, что общего можно обнаружить между эзотеризмом 1970-х гг. и современными постмодернистскими и постструктуралистскими программами, подобно тому, как это было сделано, например, с феноменологической программой применительно к религиозизму. Мне пришла в голову по прочтении радикальная мысль – нельзя ли рассматривать «конструирование идентичностей» в контексте истории эзотеризма как концепт, предназначенный для культивирования лучшего «себя» посредством собственного мышления, а также связать конструктивизм с современным трансгуманизмом.

П.Г. Носачев предпринимает попытку построить исследование в историческом ключе, однако, судя по всему, он не настаивает на ясно проговариваемой периодизации. Так, мистоцентризм, в строгом смысле еще не являющийся научной программой, сменяет рационализм, в котором «впервые предмет и исследователь отделяются друг от друга» (с. 109). Им на смену приходит Февр, отчасти, как переходная фигура, после которого наступает эпоха Ханеграфа и далее – его критиков, увлеченных современными колониальными и конструктивистскими оптиками. Хотя, возможно, речь идет лишь о моей перспективе, хочется отметить, что все эти подходы хотя и возникали в разное время, продолжают сосуществовать, опираясь на различные эпистемологические принципы, – их выживаемость обусловлена человеческой природой, и при всех их недостатках и односторонности лишь вместе они дают целостную картину исследований эзотеризма как феномена истории религии.

Сочинение П.Г. Носачева представляет собой ценное приобретение для отечественной историографии, первое и единственное серьезное обобщение на русском языке зарубежного исследовательского опыта, обязательное и необходимое чтение для всех, кто только начинает свои исследования эзотеризма. Это прекрасная

карта исследований эзотеризма, по которой можно начать ориентироваться в этом все еще относительно новом для отечественной гуманитарной аудитории предмете. Следует положительно отметить общую историографическую нейтральность книги и в целом исторического подхода П.Г. Носачева, благодаря которой читатели знакомятся с современным состоянием научных дискуссий о сущности и значении эзотеризма.

Литература

- Кэмпбелл 1997 – *Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. Киев: Рефл-бук, 1997. 384 с.
- Носачев 2015 – *Носачев П.Г.* «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 336 с.
- Панин 2019 – *Панин С.* Философия эзотеризма: Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.
- Copenhaver 2015 – Copenhaver B. *Magic in Western culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 612 p.
- Eliade 1961 – *Eliade M.* History of religions and a new humanism // *History of Religions.* 1961. Vol. 1. No. 1. P. 1–8.
- Hanegraaff 1995 – *Hanegraaff W.* Empirical method in the study of esotericism // *Method and Theory in the Study of Religion.* 1995. Vol. 7. No 2. P. 99–129.
- Newman 2009 – *Newman W.R.* Brian Vickers on alchemy and the occult: A response // *Perspectives on Science.* 2009. Vol. 17. No. 4. P. 482–506.
- Wasserstrom 1999 – *Wasserstrom S.* Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton: Princeton University Press, 1999. 384 p.

References

- Campbell, J. (1997), *Tysyachelikii geroi* [Hero with a thousand faces], Refl-book, Kiev, Ukraine.
- Copenhaver, B. (2015), *Magic in Western culture: from Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Eliade, M. (1961), “History of religions and a new humanism”, *History of Religions*, vol. 1, no. 1, pp. 1–8.
- Hanegraaff, W. (1995), “Empirical method in the study of esotericism”, *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 7, no 2, pp. 99–129.
- Newman, W.R. (2009), “Brian Vickers on alchemy and the occult: A response”, *Perspectives on Science*, vol. 17, no. 4, pp. 482–506.
- Nosachev, P.G. (2015), «*Otrechennoe znanie*»: *izuchenie marginal'noi religioznosti v XX i nachale XXI v.* [“Rejected knowledge”: Research of marginal religiosity

- in the 20th and beginning of the 21st century], Izdatel'stvo PSTGU, Moscow, Russia.
- Panin, S.A. (2019), *Filosofiya ezoterizma: Ezoterizm kak predmet istoricheskoi i filosofskoi refleksii* [Philosophy of esotericism. Esotericism as a subject for historical and philosophical reflection], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Wasserstrom, S. (1999), *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton, USA.

Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, г. Москва, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Information about the author

Vladislav S. Razdyakonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russia; razdyakonov.vladislav@gmail.com

УДК 791+82-3

DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-156-171

Кризис секулярности в трансмедийной вселенной «Игры престолов»

Мария А. Штейнман

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, philology@mail.ru, mshteynman@hse.ru*

Аннотация. В данной статье социальная реальность «Игры престолов» не рассматривается как своего рода модель или реконструкция средневекового мироустройства, несмотря на ряд реалий. Напротив, предполагается, что «Игру престолов» следует воспринимать скорее как развернутое во времени отображение реальности конца XX – начала XXI в. Особое место занимает вопрос о кризисе секулярности и его проявлений на различных уровнях трансмедийного нарратива «Игры престолов».

Ключевые слова: «Игра престолов», миф, секулярность, фэнтези, трансмедийный сторителлинг

Для цитирования: Штейнман М.А. Кризис секулярности в трансмедийной вселенной «Игры престолов» // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 2. С. 156–171. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-156-171

Crisis of secularity in the transmedia universe of “Game of Thrones”

Maria A. Shteynman

HSE University, Moscow, Russia, philology@mail.ru, mshteynman@hse.ru

Abstract. Social reality of the “Game of Thrones” is considered in this article not as a model or a kind of reconstruction of Middle Ages reality. On the contrary we argue that “Game of Thrones” as well as original “Song of Ice and Fire” should be studied through the prism of social and cultural trends of the 20th – beginning of 21st centuries. Special attention is paid to the issue of secularity and its crisis occurred on the different levels of transmedia storytelling of the “Game of Thrones”.

© Штейнман М.А., 2024

Keywords: Game of Thrones, myth, secularity, fantasy, transmedia storytelling

For citation: Shteynman, M.A. (2024), "Crisis of secularity in the transmedia universe of 'Game of Thrones' ", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 156–171, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-156-171

Введение в «Игру престолов»: «средневековость» против повседневности

Из массы англоязычных и русскоязычных работ, посвященных «Игре престолов» [Ларрингтон 2018; Лушкау 2018; Травин 2020], следует выделить работы О.В. Кильдюшова [Кильдюшов 2020] и А.В. Марей [Марей 2020]. Оба автора особое место уделяют как различным социокультурным и политическим аспектам, так и специфике внутренней реальности этого феномена, и в том числе – художественному (и историческому) времени.

А.В. Марей, в частности, хотя видит в «Песне льда и пламени» аналог европейского позднего Средневековья [Марей 2020, с. 161], но при этом подчеркивает, что мир Дж. Мартина представляет собой «отражение аналогичных чувств и ожиданий современного западного общества, помещенное в пространство воображаемого прошлого». Он видит в текстах Мартина не просто пример культурной традиции позднего модерна, но и «наиболее яркие страхи и ожидания, которые современное общество связывает с государством».

О.В. Кильдюшов, в свою очередь, отмечает в качестве одних из черт «смешение жанров high fantasy и исторического романа, типичный для научной историографии реализм в изображении структур господства и низовых культурных практик» [Кильдюшов 2020, с. 142]. Еще один важнейший аспект, упоминаемый в статье, – это «перманентно-критическое состояние» всех сторон жизни, кризис исходного порядка с нарушением баланса сил. Наконец, автор выделяет черты модерна в «Игре престолов», куда входят не только размывание этических категорий «добра» и «зла», но и конструктивные принципы «имманентизма, реализма, перспективизма и эмансипации, характерных для языков самоописания и самолегитимации проекта современности» [Кильдюшов 2020, с. 144].

Остается предположить вслед за Кильдюшовым, что системный кризис, охватывающий, по его словам, весь социальный космос, по сути дела становится частью повседневности вселенной «Игры престолов». Причем, как подчеркивает автор, этот кризис отнюдь не предполагает последующее упорядочивание и возвращение гармонии.

И здесь необходимо остановиться на категории повседневности. Если следовать за А. Лефевром, то повседневность можно понимать как концепт, порожденный изменившейся реальностью XX в., которая, в частности, подразумевает «крах связи с моралью, историей, природой, религией, городами, пространством...» [Лефевр 2007, с. 34]. В этом контексте предлагаемый Лефевром код повседневности сможет помочь расшифровать современный мир. Автор задается вопросом: «Не является ли сверхъестественное, поражающее, даже магическое, частью реального»? Более того, по его убеждению, именно концепт повседневности может «раскрыть экстраординарное в обычном» [Лефевр 2007, с. 35]. Для нас крайне важна эта логика, поскольку вся медиавселенная «Игры престолов» и может быть расценена именно как попытка Дж. Мартина и режиссеров сериала рассмотреть экстраординарность нашей повседневности.

Отдельный вопрос касается специфики медиарепрезентации художественной вселенной Дж.Р.Р. Мартина. Разницу между кроссмедийным и трансмедийным нарративами можно определить, исходя, в частности, из сочетания медийных и сюжетных элементов. Ключевое значение, на наш взгляд, здесь принадлежит параметру сюжетной разомкнутости: кроссмедийный сюжет тяготеет к принципу адаптации (т. е. переноса сюжета с одного медианосителя на другой), в то время как трансмедийность подразумевает расширение художественной вселенной на уровне различных носителей, где исходный литературный сюжет оказывается дополненным сериалом/игрой и т. д.

Цикл из пяти романов (в русском переводе «Игра престолов», «Битва королей», «Буря мечей», «Пир стервятников», «Танец с драконами»¹ выходил с 1996 по 2011 г., при этом выход последней из опубликованных книг совпал с первым сезоном сериала «Игра престолов» НВО. Тесное сотрудничество создателей сериала Д. Бениоффа и Д.Б. Уайсса с Дж. Мартином на протяжении минимум первых шести сезонов обеспечило устойчивый эффект слияния литературного текста и его телевизионной адаптации. Седьмой и восьмой сезоны, в свою очередь, основаны исключительно на сюжетных линиях еще неопубликованных к моменту написания этой статьи книг. Соответственно, нарратив постепенно переходит из формата кроссмедийной адаптации в трансмедийную, поскольку начиная с шестого сезона (где Джон Сноу воскресает из мертвых), сюжет сериала начинает расширяться, а порой и замещать собой сюжет книжного цикла. Более того, смысловые акценты

¹ «Танец с драконами» вышел на русском языке в двух томах – «Танец с драконами. Грезы и пыль» и «Танец с драконами. Искры над пеплом».

в седьмом и, в особенности, восьмом, финальном сезоне оказываются разительно изменены по сравнению и с предыдущими сезонами, и с книгами. В итоге зачастую мы сталкиваемся с ситуацией, когда название «Игра престолов» относится и к книжному циклу, и к сериалу.

Секулярность, магия и «расколдовывание»

Вопрос о теологии медиавселенной «Игры престолов» поднимается многими исследователями [Куропаткина 2019; Солдаткина 2019; Штейнман 2019; Кильдюшов 2020; Марей 2020]. Однако гораздо важнее вопрос не внутреннего устройства религиозной жизни литературной/сериальной реальности, а позиции автора по отношению к религии в созданном им мире. Здесь на первый план выходит концепция секулярности.

Ч. Тейлор вводит понятие «самодостаточного, эксклюзивного гуманизма», который, как он предполагает, и составляет основу современной секулярности: «Секулярная эпоха есть такая эпоха, когда затмение всех целей по ту сторону собственно человеческого процветания становится мыслимым, или, лучше сказать, когда жизнь в условиях такого затмения превращается в нечто реально вообразимое не только для элиты, но и для широких масс народа» [Тейлор 2017, с. 548].

Секулярность, в свою очередь, связана с понятием «расколдовывания» мира, которое Тейлор вводит вслед за М. Вебером. Для Тейлора оно является одной из конститутивных черт модерна, а его появление, в свою очередь, обуславливается «подавлением “магической” и неофициальной религии» [Тейлор 2017, с. 34]. Говоря о прошлом, Тейлор подчеркивает, что люди тогда жили в «заколдованном мире», при этом в термин вкладывается «домодерное понимание вещей», то есть «мир духов, демонов и моральных сил, среди которых жили наши предки» [Тейлор 2017]. Здесь крайне важен сам перечень – в одном ряду оказываются сверхъестественные явления (духи и демоны) и категория морали.

Но что вкладывал в понятие «расколдованного мира» сам Вебер? Он называл его одним из конститутивных признаков эпохи наряду с рационализацией и интеллектуализацией [Вебер 1990, с. 734], которые, в свою очередь, приводят к тому, что «высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы». Расколдовывание мира связано с кризисом ценностей – и с десакрализацией изначально сакральной сферы.

Драматизм эпохи, по Веберу, заключается несколько в другом. Человек стоит перед выбором: либо признать, что общественная

жизнь отныне лишена ценностей, но при этом сохранить рационалистический взгляд на окружающую реальность, либо вернуться к церкви, но при этом ему будет необходимо «принести в жертву свой интеллект» [Там же]. Однако при этом сам Вебер постоянно использует формулировки наподобие «жизнь знает только вечную борьбу богов» [Вебер 1990, с. 730], «богами и их борьбой правит судьба, но вовсе не наука» [Вебер 1990, с. 726]. Складывается ощущение, что в своих размышлениях Вебер отнюдь не превозносит процесс «расколдовывания мира», как это кажется Тейлору. По его мнению, судьба времени (равно как и судьба культуры) заключается в следующем: человечеству предстоит взглянуть в лицо тех древних богов, которые оно не замечало в течение тысячелетия под влиянием «величественного пафоса христианской этики».

Если попытаться применить концепцию Тейлора к феномену «Игры престолов», то получится движение от расколдовывания к заколдовыванию, или же, возможно, от секуляризации к постсекуляризации.

Однако семантический водораздел между сакральным и профанным, между секулярным и религиозным проходит не по линии религии, но по линии магии. Религия (прежде всего, культ Семерых) сведена к набору обрядов и социальных функций, тогда как магия обозначает собой сферу непознанного. Дж. Мартин устами септона Лювина заставляет науку признать это: «Мне думается, даже боги умирают... Все меняется. Возможно, некогда магия была в мире могущественной силой, но теперь это больше не так <...> Драконы исчезли, великаны вымерли, Дети Леса вместе со всем своим знанием преданы забвению»². В томе «Пир стервятников» архимейстер Марвин скажет то же самое о мастерах Цитадели: «В мире, который создает Цитадель, нет места магии, пророчествам и стеклянным свечам, а уж драконам тем более»³.

Складывается следующее ощущение: Мартин децентрализует христианство, распределяет его внешние атрибуты монотеизма (христианства) между различными культурами внутри книги – культ Семерых, культ Красного бога, культ Утонувшего бога, при этом каждый из культов наделяется дополнительными деталями, создающими своего рода культурную индивидуальность. Она-то и вводит читателя в заблуждение, побуждая его искать и выстраивать параллели с реальными элементами нашей истории и культуры.

На деле же читатель застаёт реальность Вестероса и Эссоса как кристально секулярную: культы существуют сугубо формально, на

² *Мартин Дж.Р.Р.* Битва королей: пер. с англ. М.: АСТ, 2016. С. 355.

³ *Мартин Дж.Р.Р.* Пир стервятников: пер. с англ. М.: АСТ, 2016. С. 696.

уровне своего рода общественного договора, как часть управления обществом. Единственной четко определенной силой, управляющей Вестеросом, является наука, репрезентируемая орденом мейстеров Цитадели.

Однако с развитием событий мы наблюдаем, как каждый из этих культов внезапно актуализируется: в Королевской гавани появляются «воробьи» и новый Верховный септон («Его воробейшество»), с его проповедями против роскоши и во имя обновления веры, объединяющий в себе черты Дж. Савонаролы и Мартина Лютера. Мелисандра, жрица Красного бога, начинает демонстрировать не просто чудеса (как якобы светозарный меч Станниса), но сверхъестественные способности.

То же самое касается и другого служителя этого культа – Тороса из Мира. Шут, шарлатан и пьяница в его лице уступают место жрецу Красного бога Ррглора, совершающему чудеса воскрешения из мертвых (Берик Дондаррион). Более того, сам Дондаррион оказывается в силах делегировать часть этой сверхъестественной силы для воскрешения убитой Кэтлин Старк, которая трансформируется в Бессердечную (аналог зомби, обладающей тем не менее сознанием и памятью о своей прежней личности).

Еще один аспект магии – это культ Многоликого бога в Браавосе. По сути дела, именно действия служителей этого бога, Безликих, наиболее похожи на привычную нам магию: они меняют обличья, либо проведя рукой по лицу, как Якен Хгар, либо в буквальном смысле присваивают внешность и личности других людей, как служители Черно-белого дома в Браавосе. И Мартин, и шоураннеры HBO всячески подчеркивают, что Многоликий бог – это смерть. В одном из своих интервью Мартин прямо говорит, что хотел создать в книге культ смерти, поскольку только это божество выполняет обещанное (в то время как религии, говорящие о вечной жизни, не даруют ее своим последователям). Итак, получается, что сверхъестественная магия Многоликого (как и магия Красного бога) находится в распоряжении людей, которые: а) поклоняются смерти, и б) используют эту магию для поддержания культа и личной власти внутри системы.

На Севере, в свою очередь, выстраиваются иные силовые линии. Бран видит вещие сны, в которых ему является Трехглазый ворон. Джон Сноу сталкивается на Стене и за Стеной во время вылазок Ночного дозора с упоминающимися в легендах Иными и Белыми ходами. Сознание самого Джона, равно как и его сводных сестер и брата Арьи Старк и Брана (чьи лютоволки остаются в живых) становится открыто сознанию их тотемических двойников. Недаром Джона и Брана в различное время называют оборотнями.

Отдельно следует отметить элементы тотемизма в случае культа Старых богов Севера – поклонение чардревам в богорошах и изображение лютоволков на знамени рода Старков. Именно поэтому Джон Сноу уговаривает Эддарда Старка оставить в живых детенышей лютоволка – скорее как символ силы рода, нежели как реальные обереги и уж тем более как материальное воплощение тотема.

И здесь уместным будет обратиться к концепции Дюркгейма: «...тотем на самом деле: материальная форма, в которой в воображении людей представлена эта нематериальная субстанция, эта энергия, рассеянная по разным видам существ, являющаяся подлинным и единственным объектом культа» [Дюркгейм 2018, с. 345]. Наследники королей Севера, Старки являются не только сторонниками архаических культов, но и носителями «устаревших» понятий о политической добродетели (Эддард Старк). Однако секулярный мир Юга (Королевская гавань, прежде всего) несет угрозу их этосу, равно как и жизни. Тем важнее, что сериал в итоге делает акцент именно на этом – приводя к власти в итоге Брана Старка.

Иными словами, читатель наблюдает, как доминанта рациональности сменяется иррациональностью, а материализм уступает место сверхъестественным силам. Причинно-следственные связи также меняют свою природу. Реальность утрачивает свою предсказуемость в тот момент, когда в мир возвращается магия. А магия возвращается вместе с драконами, проклянувшимися в пламени из каменных яиц, принадлежащих Дейенерис Таргариен.

Джордж Мартин сознательно устанавливает параллель между: а) появлением драконов на юге Эссоса, и б) появлением Белых ходяков на севере Вестероса. Магия (читай: иррациональное и сверхъестественное) становится фактором развития событий. И спусковым крючком становится казнь Эддарда Старка – с ним из Вестероса уходит тип разумного и справедливого правителя. Ему на смену приходит сотерианская модель – легенда о новом воплощении Азора Ахая, который должен будет спасти Вестерос во время новой Долгой зимы.

Сам Джордж Мартин уделяет особое внимание выстраиванию концепции магии. В одном из интервью 2019 г. он признается, что находится под сильным влиянием Толкина⁴. Пожалуй, следует признать, что предложенная им формулировка «магия – это

⁴ *Knight R., George R.R. Martin on the lessons Game of Thrones took from Tolkien.* URL: <https://www.ign.com/articles/2019/05/09/george-rr-martin-on-the-lessons-game-of-thrones-took-from-tolkien?sf102506892=1> (дата обращения 20.06.2023).

знание» является ключевым отличием «Песни льда и пламени» от «Властелина колец». Миру Толкина магия/волшебство присутствует ему по определению, но само наличие магии определяется существованием Кольца всевластья и связанных с ним остальных девятнадцати. После уничтожения главного Кольца все остальные – включая и три кольца эльфов – теряют свою силу. В финале, как мы помним, эльфы и маги навсегда покидают Средиземье, а вместе с ними уходит и магия. По формулировке самого Толкина, наступает эпоха людей.

В случае с сагой Джорджа Мартина ситуация обратная – степень проявленности магии увеличивается от книги к книге, что в дальнейшем подкрепляется сериалом: дети Леса, король Ночи, живые мертвецы, чудеса и видения Красной жрицы. Однако все эти явления – что крайне важно – находятся как бы на периферии цивилизации, если принять Королевскую гавань, где во дворце находится Железный трон в качестве семантического центра Вестероса. Его наличие парадоксальным образом как бы исключает магию. Еще заметнее этот момент в сериале. Единственное проявление магии в Королевской гавани до 8-го сезона – это наличие драконьих черепов в подземелье Красного замка и – затем – появление Дейенерис на драконе в 6–7-м сезонах. Восьмой сезон, соответственно, заканчивается разрушением Королевской гавани, дворца и ритуальным уничтожением Железного трона в драконьем огне, равно как и гибелью самой Дейенерис от руки возлюбленного. Один легитимный правитель уничтожает другого, столь же легитимного – и уходит, оставляя за собой пустоту. Магия замыкается на самой себе – и уничтожает саму себя.

«Заколдовывание» мира: Дейенерис Таргариен и драконы

Рассмотрим теперь подробнее лейтмотив правителя, который репрезентирует Дейенерис Таргариен – один из самых неоднозначных персонажей саги.

Дейенерис соединяет в себе сотериологические и апокалиптические черты.

Основное доказательство ее избранничества – пророчество об Азоре Ахае, которое неоднократно цитируется в книге: «В пророчестве сказано: когда воссияет красная звезда и опустится тьма, Азор Ахай возродится вновь среди дыма и соли и пробудит драконов из камня»⁵. Комета появляется на небе в ту ночь, когда из

⁵ *Мартин Дж.Р.Р.* Буря мечей: пер. с англ. М.: АСТ, 2017. С. 296.

огня погребального костра кхала Дрого появляются драконы. «Она возвещает о моем приходе, – говорила себе Дени, глядя в ночное небо. – Боги послали ее, чтобы указать мне путь»⁶. Сами драконы при этом знаменуют не только возвращение в мир магии, но и – что не менее важно – появление новой, практически универсальной формы власти, которая вызывает желание ею обладать. Предсказательница говорит, что люди «будут приходить днем и ночью, чтобы посмотреть на чудо, вновь пришедшее в мир, а увидев, они его возжелают. Ибо драконы – это огонь, облеченный плотью, а огонь – это власть»⁷.

Важнейшая социокультурная функция Дейенерис – спасительница, избавительница от рабства. И здесь в полном соответствии с теорией Н. Фрая необходимо вспомнить мифологему Исхода и образ Моисея. В первом же из трех городов Залива Работоровцев Дейенерис освобождает рабов. Описание Астапора в книге при этом напоминает ветхозаветный Египет: его улицы и площадь вымощены красным кирпичом, из которого сделаны и ступенчатые пирамиды⁸. Его жителям дается следующая характеристика: «Из кирпича и крови выстроен Астапор, и люди в нем из кирпича и крови»⁹. И далее соратник Дейенерис добавляет, что «кирпичи Астапора красны от крови сделавших их рабов»¹⁰. Напомним, что в книге Исхода сказано, что фараон принуждал народ Израилев делать именно кирпичи: «И в тот же день фараон дал повеление приставникам над народом и надзирателям, говоря: не давайте впредь народу соломы для делания кирпича, как вчера и третьего дня, пусть они сами ходят и собирают себе солому, а кирпичей наложите на них то же урочное число, какое они делали вчера и третьего дня, и не убавляйте; они праздны, потому и кричат: пойдем, принесем жертву Богу нашему; дать им больше работы, чтоб они работали и не занимались пустыми речами» (Исх.: 5, 5-9). Пирамиды также присутствуют в двух остальных городах – Юнкае и Миэрине, подчеркивая сходство социокультурной матрицы Залива Работорговцев с Египтом.

В Астапоре Дейенерис сначала освобождает из рабства Безупречных, а затем движется к следующему городу, Юнкаю, и требует, чтобы господа отпустили всех рабов на волю. Далее и книги, и вслед за ними сериал транслируют общий образ – освобожденные называют Дейенерис матерью. Так сходятся две линии – она отныне становится и матерью людей, и матерью драконов.

⁶ Там же. С. 154.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 273.

⁹ Там же. С. 274.

¹⁰ Там же.

Однако смыслы, связанные с образом Дейенерис, определяют не только метафорой драконов. Сюжет книжной саги обрывается на том моменте, когда пережившая второе огненное крещение (в пламени Дрогона) Дейенерис встречает в степи дотракийцев. Сериал, однако, подхватывает и развивает этот мотив. Героиня объединяет все кхаласары в один, делая дотракийских воинов своими кровными всадниками. Таким образом, она становится воплощением хаоса, угрожающего Вестеросу.

В сериале НВО есть еще одно важное расхождение с книгой. В восьмом фильме пятого сезона есть один из ключевых моментов для понимания не столько самой Дейенерис, но той модели правления и взаимодействия с социумом, который она репрезентирует. Она обсуждает с Тирионом, кто в Вестеросе может ее поддержать, и утверждает, что это будут «простые люди». Тирион выдвигает контраргумент, что в Миэрине без поддержки влиятельных домов завоевать трон ей будет невозможно, но единственные, на кого она потенциально может опереться, – Тиреллы. Дейенерис отвечает: «Ланнистеры, Таргариены, Баратеоны, Старки, Тиреллы. Все они лишь спицы в колесе. Сначала одни наверху, потом другие. А колесо все вращается, давя тех, кто оказался на земле». На реплику Тириона «Остановить колесо? Красивая мечта. Вы не первая, кто об этом мечтает», Дейенерис дает ответ: «Я не хочу останавливать колесо. Я хочу сломать колесо».

Катящееся колесо – образ, привнесенный шоураннерами НВО, обладает целым рядом ассоциаций, укорененных в культуре и Востока, и Запада – от Калачакры в индуизме и буддизме до римского Колеса фортуны, от «*Carmina Burana*» и до цитаты из «Манифеста коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса. Собственно, игра в данном контексте сродственна сквозной метафоре книжной саги и сериала, поскольку «игра престолов» обозначает бесконечную череду перемен правящих домов.

Тема колеса как части социальной реальности действительно появляется у Маркса и Энгельса в «Манифесте коммунистической партии», где излагается идея построения бесклассового общества посредством организованной классовой борьбы. В частности, т. н. средние сословия (мелкие промышленники, торговцы, ремесленники и крестьяне) воспринимаются не как революционные, но как консервативные и даже реакционные элементы, поскольку, защищая свои интересы, они «стремятся повернуть назад колесо истории»¹¹.

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. URL: <https://www.marxists.org/russkij/marx/1848/manifesto.htm> (дата обращения 23.06.2023).

Х. Арендт понимает описанное в «Манифесте» бесклассовое общество как «царство свободы, которое могло бы стать концом истории и которое часто интерпретируется как секуляризация христианской эсхатологии или иудейского мессианизма» [Арендт 2014, с. 33]. Более того, с точки зрения авторов «Манифеста», «законы, мораль, религия – все это для него не более как буржуазные предрассудки, за которыми скрываются буржуазные интересы».

Если рассматривать заявление Дейенерис в этом контексте, то ее цели очевидны – отныне она собирается не победить в игре престолов, а устранить ее как таковую и навсегда изменить порядок вещей. Если при всей жестокости игра престолов была все же конвенциональна и ее участники были относительно уверены в ее правилах, то отсутствие правил означает хаос.

Это подтверждается предыдущим разговором Дейенерис с Даарио в пятом сезоне о том, как управлять Миэрином и победить Сынов Гарпии. Наемник дает ей совет собрать в день коронации элиту города и уничтожить их всех. На возмущенное восклицание Дейенерис «Я королева, а не мясник» тот отвечает: «Все правители – мясники или мясо».

Опыт правления Дейенерис в Астапоре, Юнкае и Миэпорине четко показывает ее движение от героя сотерианского к герою эсхатологическому, причем поворотным моментом трансформации является роль мессии, которую она выбирает, принимая решение «сломасть колесо».

Восьмой сезон «Игры престолов» с каждой новой серией все очевиднее демонстрирует если не «марксистские», то «условно-революционные» черты в образе Дейенерис. При этом – что крайне важно – упомыная «революционность» сочетается в ней с мессианством. В тот момент, когда героиня принимает решение не повернуть колесо миропорядка, не остановить его, но сломать, она начинает претендовать на создание нового мира. Иными словами, отныне ее целью больше не является достижение Железного трона.

Говоря словами Н. Фрая, квест Дейенерис – это квест мессии, в рамках которого герой спускается из высшего мира и возвращается обратно, возвышая вместе с собой человечество [Frye 1976, p. 111].

И этот квест в семантическое поле «Игры престолов» привносят именно авторы сценария сериала НВО. Налицо если не редактура, но дополнение проблематики книжной саги.

В четвертой серии она говорит Варису: «Я живу, чтобы освободить мир от тиранов. Это моя судьба. И я исполню долг любой ценой». После разрушения Королевской гавани в финальной, шестой серии она обращается к Безупречным с развалин Красного

замка: «Вас оторвали от матерей и вырастили рабами. Теперь вы освободители. Вы освободили жителей Королевской гавани от тирана. Но война не окончена. Мы не отложим копья, пока не освободим всех людей мира. От Винтерфелла до Дорна, от Ланниспорта до Кварта, от Летних островов до Нефритового моря! Женщины, мужчины и дети слишком долго страдали от этого колеса. Вы уничтожите его вместе со мной?»

Крайне важно, к кому обращается Дейенерис – это дотракийцы и Безупречные. И те и другие: а) не обладают собственностью, и б) иерархией внутри своего сообщества, поскольку единственным вождем является сама Дейенерис. Более того, в сериале они показаны максимально унифицированно, что исключает любые проявления индивидуальности.

Таким образом, общество дотракийцев укладывается в определение клана, данное Дюркгеймом: «Мы называем кланом орду, которая перестала быть самостоятельной и стала элементом более обширной группы». Клан он также уподобляет семье: «Именно порождаемые общностью крови связи главным образом соединяют их» [Дюркгейм 1996, с. 183]. Отсюда – понятия о коллективной мести и коллективной ответственности. Главы кланов представляют собой «единственные общественные власти» [Дюркгейм 1996, с. 184].

Черта подобных обществ – коммунизм как «необходимый продукт этой особой сплоченности, поглощающей индивида в группе, часть в целом» [Дюркгейм 1996, с. 187]. Следствием этой сплоченности становится коллективная личность. В книге, как и в сериале, Безупречные описаны именно как подобное общество, единицы которого лишены не только собственности, но и имен. Собственно, Серый Червь – это и есть воплощение коллективной личности Безупречных, на которых опирается Дейенерис.

Контраргумент – свобода, которую предоставила Дейенерис своим рабам, – в свою очередь, не выдерживает идеи «насильственного освобождения» всего мира, которой она одержима в финале («Но война не окончена. Мы не отложим копья, пока не освободим всех людей мира»). Кроме того, книги убедительно показывают, что даже освобожденные от рабства Астапор и Миэрин де-факто погружаются в хаос. Кроме того – и это неоднократно подчеркивает Дж. Мартин – в Вестеросе отсутствует рабство.

Наконец, в своем последнем разговоре с Джоном Сноу в заключительной серии финального сезона она убеждает его присоединиться к ней, чтобы – внимание – строить новый мир и вместе с ней сломать колесо. В этот момент уже совершенно очевидным становится тот факт, что идея насильственного облагораживания мира ценой чужих жизней уже полностью овладела наследницей

Таргариенов. Когда же Джон пытается апеллировать к милосердию, она обрывает его. При этом авторы сценария заставляют героиню практически цитировать «Манифест коммунистической партии»: «Мелкое милосердие не годится. Нужный нам мир не может быть построен теми, кто верен прежнему миру». Сравним с первоисточником: «Законы, мораль, религия — все это для него <пролетариата> не более как буржуазные предрассудки, за которыми скрываются буржуазные интересы». И далее: «У пролетариев нет ничего своего, что надо было бы им охранять, они должны разрушить все, что до сих пор охраняло и обеспечивало частную собственность»¹².

Что же происходит в итоге? Два максимально мифологизированных героя (Дейнерис Таргариен и Джон Сноу), каждый из которых обладает чертами спасителя (по Н. Фраю) и харизматичного правителя (по М. Веберу и Э. Дюркгейму), терпят поражение. Дейнерис погибает от руки Джона, который, заметим, стремится спасти мир от очередного тирана. А сам Джон, совершив преступление, лишает себя возможности править, а Вестерос — шанса обрести обещанного справедливого короля, чья сакральность не уступала бы Арагорну из «Властелина колец».

В финале заключительной серии последнего сезона «Игры престолов» акценты расставляются следующим образом: Тирион, как типичный веберовский политик, легко манипулирует собравшимися на совет наиболее влиятельными фигурами и убеждает их выбрать своим королем наименее влиятельного среди них — Брана Старка. При этом его аргументы носят совершенно современный характер, поскольку опираются на столь актуальную сейчас концепцию сторителлинга: «Что объединяет народ? Войска? Золото? Флаги? Истории»¹³. В мире нет ничего сильнее хорошей истории. Ее не остановить. Ни одному врагу не победить. Он наша память. Хранитель всех наших историй... Наши триумфы, наши поражения. Наше прошлое. Кто лучше сможет вести нас в будущее».

Итак, «Игра престолов» как трансмедийный коммуникативный феномен демонстрирует неразрешимый на данный момент конфликт между сакральным и профанным, равно как секулярными и постсекулярными моделями сознания в обществе.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии....

¹³ В оригинале — stories.

Благодарности

Статья подготовлена в рамках проекта «Ремедиация мифологии и актуальные трансмедийные практики: литература, кинематограф, видеоигры» № 22-00-070 Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в научно-учебной группе «Фэнтези как трансмедийный феномен».

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the Academic Fund Program at HSE University (grant no. 22-00-070 “Remediation of Mythology and Actual Transmedia Practices: Literature, Cinema, Video Games”).

Литература

- Арендт 2014 – *Арендт Х.* О насилии: пер. с англ. М.: Новое издательство, 2014. 148 с.
- Вебер 1990 – *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения: пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.
- Дюркгейм 1996 – *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда: пер. с фр. М.: Канон, 1996. 432 с.
- Дюркгейм 2018 – *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: пер. с фр. М.: Элементарные формы, 2018. 736 с.
- Кильдюшов 2020 – *Кильдюшов О.В.* Социальный порядок и политическая теология в «Игре престолов»: чем культовый сериал интересен для теоретической социологии // Социологическое обозрение. 2020. Т. 19. № 1. С. 139–159.
- Куропаткина 2019 – *Куропаткина О.* Религия как институт и личный выбор в сериале «Игра престолов» // Игра престолов: прочтение смыслов: Историки и психологи исследуют мир Джорджа Мартина. М.: АСТ, 2019. С. 67–76.
- Ларрингтон 2018 – *Ларрингтон К.* Зима близко: средневековый мир «Игры престолов» / Пер. с англ. А. Козырева. М.: РИПОЛ-Классик, 2018. 368 с.
- Лефевр 2007 – *Лефевр А.* Повседневное и повседневность // Социологическое обозрение 2007. Т. 6. № 3. С. 33–36.
- Лушкау 2018 – *Лушкау А.* Валар Моргулис: античный мир «Игры престолов». М.: РИПОЛ-Классик, 2018. 352 с.
- Марей 2020 – *Марей А. В.* Карлик, евнух и банкир: интуиции современного государства в Вестеросе // Социологическое обозрение. 2020. Т. 19. № 1. С. 160–182.
- Тейлор 2017 – *Тейлор Ч.* Секулярный век: пер. с англ. М.: ББИ, 2017. 967 с.
- Травин 2020 – *Травин Д.Я.* Историческая социология в «Игре престолов». СПб.: Страта, 2020. 414 с.

- Солдаткина 2019 – Солдаткина Я. «Джоново царство»: христианские образы в мире «Игры престолов» // Игра престолов: прочтение смыслов: Историки и психологи исследуют мир Джорджа Мартина. М.: АСТ, 2019. с. 193–218.
- Штейнман 2019 – Штейнман М.А. Трансформация метафоры власти в XX – начале XXI столетия (на примере произведений Дж.Р.Р. Толкина и Дж. Мартина) // Полития. 2019. № 2. С. 28–47.
- Frye 1976 – Frye N. *Spiritus Mundi. Essays on literature, myth, and society*. L., Bloomington: Indian University Press, 1976. 321 p.

References

- Frye, N. (1976), *Spiritus Mundi. Essays on literature, myth, and society*, Indian University Press, Bloomington, London, UK.
- Arendt, H. (2014), *O nasilii* [On violence], Novoe izdatelstvo, Moscow, Russia.
- Weber, M. (1990), “Science as vocation”, in Weber, M., *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], Progress, Moscow, USSR, pp. 707–735.
- Durkheim, E.D. (1996), *O razdelenii obshchestvennogo truda* [The division of labour in societ, Kanon, Moscow, Russia.
- Durkheim, E.D. (2018), *Elementarnye formy religioznoi zhizni* [The elementary forms of the religious life], Elementarnye formy, Moscow, Russia.
- Kildiushov, O.V (2020), “Social order and political theology in the ‘Game of Thrones’: why the cult series is interesting for theoretical sociology”, *Sotsiologicheskoe obozrenie*, vol. 19, no. 1, pp. 139–159.
- Kuropatkina, O. (2019), “Religion as an institution and personal choice in ‘Game of Thrones’”, in *Igra prestolov: prochtenie smyslov: Istoriki i psikhologi issleduiut mir Dzhordzha Martina* [Game of Thrones: Reading the meanings. Historians and psychologists explore the world of George Martin], AST, Moscow, Russia, pp. 67–76.
- Larrington, K. (2018), *Zima blizko: srednevekovi mir “Igy prestolov”* [Winter is coming: The Medieval world of “Game of Thrones”], RIPOL-Klassik, Moscow, Russia.
- Lefevr, A. (2007), “Everyday and everydayness”, *Sotsiologicheskoe obozrenie*, vol 7, no. 3, pp. 33–36.
- Lushkau, A. (2018), *Valar Morgulis: antichnyi mir “Igy prestolov”* [Valar Morghulis: the ancient world of “Game of Thrones”], RIPOL-Klassik, Moscow, Russia.
- Marei, A.V. (2020), “Dwarf, eunuch, and banker: The intuitions of the modern state in Westeros”, *Sotsiologicheskoe obozrenie*, vol. 19, no. 1, pp. 160–182.
- Taylor, Ch. (2017), *Sekuliarnyi vek* [A secular age], BBI, Moscow, Russia.
- Travin, D.Ya. (2020), *Istoricheskaya sotsiologiya v “Igre prestolov”* [Historical sociology in “Game of Thrones”], Strata, Saint Petersburg, Russia
- Soldatkina, Ya. (2019), “ ‘John’s Kingdom’: Christian images in the world of ‘Game of Thrones’”, in *Igra prestolov: prochtenie smyslov: Istoriki i psikhologi issleduiut*

mir Dzhordzha Martina [Game of Thrones: Reading the meanings. Historians and psychologists explore the world of George Martin], Moscow, Russia, pp. 193–218.

Shteynman, M.A. (2019), "Transformation of the metaphor of power in the 20th – early 21st century (on the example of the works of J.R.R. Tolkien and J. Martin), *Politeya*, no. 2, pp. 28–47.

Информация об авторе

Мария А. Штейнман, кандидат филологических наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 109028, Россия, Москва, Покровский бульвар, д. 11; philology@mail.ru, mshteynman@hse.ru

Information about the author

Maria A. Shteynman, Cand. of Sci. (Philology), professor, HSE University, Moscow, Russia; 11, Pokrovskii Blv., Moscow, Russia, 109028; philology@mail.ru, mshteynman@hse.ru

Научный журнал
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии
№ 2 • 2024

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

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 22.05.2024

Выход в свет 28.05.2024

Формат 60×90^{1/16}

Уч.-изд. л. 10,5. Усл. печ. л. 10,8

Тираж 1050 экз. Свободная цена

Заказ № 1952

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