

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  
2025

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: 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047  
tel.: (495) 250-63-40  
e-mail: [studia.religiosa@gmail.com](mailto: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., д. 6, стр. 6

Тел.: (495) 250-63-40

Электронный адрес: [studia.religiosa@gmail.com](mailto: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*).

Executive editors:

*Elena Shapovalova*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (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. Шмаина-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

Ответственный за выпуск:

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

## Contents

|                                                                                                                                                                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Preface. <i>Elena V. Shapovalova</i> .....                                                                                                                                                                                              | 10  |
| <i>Sergei N. Davidoglu</i><br>Cleansing from impurity and the ritual of the red heifer<br>in the Epistle to the Hebrews .....                                                                                                           | 12  |
| <i>Abay Trupbergenov</i><br>Tamar's function in the genealogy of Jesus<br>in the light of Jewish justification hermeneutics .....                                                                                                       | 33  |
| <i>Pavel N. Lebedev</i><br>Passio Perpetuae et Felicitatis<br>and the "New Prophecy" movement at the turn<br>of the 2 <sup>nd</sup> – 3 <sup>rd</sup> centuries .....                                                                   | 49  |
| <i>Elena V. Shapovalova</i><br>The Crusade of François de Guise.<br>Parisian residence in the representation<br>of the House of Lorraine .....                                                                                          | 63  |
| <i>Yulia V. Borovik, Elena V. Vorontsova</i><br>Old Believer binding at the turn of the 19 <sup>th</sup> – 20 <sup>th</sup> centuries:<br>experience of typology of novelties .....                                                     | 85  |
| <i>Maria A. Ezhova</i><br>Subjective religiosity in the Klim's theatre .....                                                                                                                                                            | 112 |
| <i>Elena V. Golovneva, Ivan A. Golovnev</i><br>Anti-religious propaganda<br>in the USSR in the 1920s – 1930s: Academic discourse<br>and conceptual-theoretical foundations<br>of the development of anti-religious cinematography ..... | 132 |

## Содержание

|                                                                                                                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| От редактора. <i>Шаповалова Е.В.</i> .....                                                                                                                                                                     | 10  |
| <i>Давидоглу С.Н.</i><br>Очищение от нечистоты и ритуал с рыжей телицей<br>в Послании к Евреям .....                                                                                                           | 12  |
| <i>Трупбергенев А.</i><br>Функция Фамари в родословной Иисуса<br>в свете иудейской оправдательной герменевтики .....                                                                                           | 33  |
| <i>Лебедев П.Н.</i><br>Passio Perpetuae et Felicitatis<br>и движение «нового пророчества»<br>на рубеже II–III вв. ....                                                                                         | 49  |
| <i>Шаповалова Е.В.</i><br>Крестовый поход Франциска де Гиза.<br>Парижская резиденция<br>в репрезентации Лотарингского дома .....                                                                               | 63  |
| <i>Боровик Ю.В., Воронцова Е.В.</i><br>Старообрядческий переплет на рубеже XIX–XX вв.:<br>опыт типологии новин .....                                                                                           | 85  |
| <i>Ежова М.А.</i><br>Субъективная религиозность в театре Клина .....                                                                                                                                           | 112 |
| <i>Головнева Е.В., Головнев И.А.</i><br>Антирелигиозная пропаганда<br>в СССР в 1920–1930-е гг.: академический дискурс<br>и концептуально-теоретические основы<br>развития антирелигиозного кинематографа ..... | 132 |

## *От редактора*

Уважаемые читатели!

Вашему вниманию предлагается очередной выпуск журнала *Studia Religiosa Rossica*. Первые три статьи посвящены раннехристианской проблематике и литературной традиции.

В статье С.Н. Давидоглу «Очищение от нечистоты и ритуал с рыжей телицей в Послании к Евреям» анализируется ритуал, описанный в Книге Чисел, его аллегорическое значение для христианской традиции и роль, согласно аргументации автора Послания к Евреям.

Статья Абая Трупбергенова «Функция Фамари в родословной Иисуса в свете иудейской оправдательной герменевтики» посвящена сравнительному образу Фамари в таких текстах как Еврейская Библия, книга Юбилеев, Завет Иуды, труды Филона Александрийского, раввинистическая и патристическая литература. В результате автор выявляет основные оправдательные мотивы библейской и иудейской литературы в отношении Фамари и рассматривает функцию ее образа в Новозаветной традиции.

П.Н. Лебедев в своей работе «*Passio Perpetuae et Felicitatis* и движение «нового пророчества» на рубеже II–III вв.» обращается к теме полемики между христианами II–III вв. по вопросу о возможности и значимости новых откровений Святого Духа. По мнению автора, связь данного текстового памятника с монтанизмом, как это часто представляют в исследовательской литературе, не является убедительной. Видения героев мученичества Перпетуи и Сатура не похожи на экстатические прорицания спутниц проповедника Монтана, а в содержании «Страстей» не проявляются какие-либо другие специфические признаки этого движения.

Две следующие статьи затрагивают искусствоведческую проблематику.

Е.В. Шаповалова в работе «Крестовый поход Франциска де Гиза. Парижская резиденция в репрезентации Лотарингского дома», посвященной образу французского полководца герцога Франциска де Гиза, рассматривает его представление в визуальной культуре XVI в., а также религиозную интерпретацию его военных побед в контексте противостояния идеям Реформации.

В статье Ю.В. Боровик и Е.В. Воронцовой «Старообрядческий переплет на рубеже XIX–XX в.: опыт типологии новин» поднимается тема оформления переплетов старообрядческих изданий,

на примере которой рассматривается вопрос открытости старообрядцев техническим и культурным новациям.

Завершают сборник статьи, также обращающиеся к искусству и демонстрирующие принципиально разные подходы к теме религии со стороны деятелей культуры.

М.А. Ежова в работе «Субъективная религиозность в театре Клим» рассматривает театральную практику одного из современных российских режиссеров как ритуальную, а также анализирует восприятие «ритуальности» в театре, начиная с Антонена Арто до сегодняшних дней.

В статье И.А. Головнева и Е.В. Головневой «Антирелигиозная пропаганда в СССР в 1920–1930-е гг.: академический дискурс и концептуально-теоретические основы развития антирелигиозного кинематографа» в центре внимания авторов оказывается вопрос развития антирелигиозной пропаганды в СССР в 1920–1930-е гг., ее научные обоснования и религиозоведческий контекст. Антирелигиозное кино рассматривается как специфический жанр советского кинематографа.

*Е.В. Шаповалова*

## Очищение от нечистоты и ритуал с рыжей телицей в Послании к Евреям

Сергей Н. Давидоглу

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

*Аннотация.* Ритуал с рыжей телицей, описанный в Чис 19, один из самых сложных для толкования, и потому он представлял особый интерес для иудейских толкователей. Он содержит много параллелей с другими ритуалами Пятикнижия, в первую очередь с ритуалами Дня Искупления и ритуалами очищения от «проказы», но имеет и множество уникальных черт – сама рыжая телица, ритуальное убийство животного вне стана, ритуальное использование пепла, очищение прикоснувшегося в мертвому, нечистота принимающих участие в ритуале. В христианской традиции почти все восприятие этого обряда строилось на аллегорическом его понимании через призму Евр 9:13–14, где пепел телицы сравнивается с кровью Христа. Однако, на наш взгляд, этот ритуал является достаточно значимым для автора Послания к Евреям и занимает важное место в его обширном ритуально-храмовом языке. Он использует несколько косвенных отсылок к обряду с рыжей телицей и тесно связанному с ним очищению от «проказы», и обращается не к простой аллегории, а к глубокой образности, построенной на смешении различных ритуалов с учетом их богословской значимости. Включение ритуалов очищения от нечистоты, и особенно ритуала с рыжей телицей в храмовую образность Послания, позволяет автору глубже раскрыть важность жертвы Христа. Оно также важно и для демонстрации нового типа понимания сакрального и устранения материальных объектов из религиозного мышления христиан в противопоставлении как иудаизму Второго Храма, так и другим формам религиозного сознания, современных автору Послания к Евреям. В этой статье мы анализируем сам ритуал в Книге Чисел (LXX), его восприятие в традиции и в научной литературе, отражение в Послании к Евреям и его роль в аргументации автора Послания.

*Ключевые слова:* Послание к Евреям, Книга Чисел, рыжая телица, ритуальная нечистота, ритуальное очищение, кропление, смешение ритуалов



Для цитирования: Давидоглу С.Н. Очищение от нечистоты и ритуал с рыжей телицей в Послании к Евреям // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2025. № 2. С. 12–32. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-12-32

## Cleansing from impurity and the ritual of the red heifer in the Epistle to the Hebrews

Sergei N. Davidoglu

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

*Abstract.* The ritual of the red heifer described in Numbers 19 is one of the most difficult to interpret and was therefore of particular interest to Jewish commentators. It has many parallels with other rituals in the Pentateuch, especially the rituals of the Day of Atonement and the rituals of cleansing from “leprosy”, but it also has many unique features – the red heifer itself, the ritual killing of the animal outside the camp, the ritual use of the ashes, the purification of the one who touches the dead, the impurity of those who participate in the ritual. In the Christian tradition, almost all perceptions of this rite have been based on its allegorical understanding through the prism of Hebrews 9:13-14, where the ashes of the heifer are compared to the blood of Christ. However, we believe that this ritual is of great significance to the author of Hebrews and occupies an important place in his extensive ritual-temporal language. He makes several indirect references to the ritual of the red heifer and the closely related purification from “leprosy”, using not a simple allegory but a profound imagery based on a blending of different rituals, taking into account their theological significance. The inclusion rituals of purification from impurity, and in particular the ritual of the red heifer in the temple imagery of the Hebrews allows the writer of Hebrews to reveal more deeply the meaning of Christ's sacrifice. It is also important in demonstrating a new type of understanding of the sacred and the elimination of material objects from Christian religious thought, in contrast to both Second Temple Judaism and other forms of religious consciousness contemporary with the author of the Hebrews. In this article we analyze the ritual itself in the Book of Numbers (LXX), its perception in tradition and in scholarly literature, its reflection in Hebrews, and its role in the argumentation of the author of Hebrews.

*Keywords:* Hebrews, Book of Numbers, red heifer, ritual impurity, ritual cleansing, sprinkling, blending of rituals.

*For citation:* Davidoglu, S.N. (2025), “Cleansing from impurity and the ritual of the red heifer in the Epistle to the Hebrews”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 12–32, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-12-32

## Храмовая терминология в Послании к Евреям

Послание к Евреям – единственный текст Нового Завета и всей раннехристианской традиции, который прямо и непосредственно говорит о некоем небесном святилище и о Христе как о Первосвященнике этого святилища. В той или иной мере храмовый язык и темы, связанные с первосвященническим служением, проходят через все послание, а некоторые крупные отрывки целиком посвящены теме святилища и священства. Терминология, касающаяся храмового служения, весьма разнообразна и используется автором необычно: он смешивает терминологию из разных обрядов; в некоторых случаях он не обращается к стандартным терминам из LXX<sup>1</sup>; иногда пользуется какими-то не специфически храмовыми словами в качестве технических терминов храмового служения; употребляет довольно редкие слова, не встречающиеся в LXX вообще или, по крайней мере, по отношению к храмовому служению. Исследований, в которых проводился бы последовательный разбор всей храмовой терминологии Послания к Евреям, нами найдено не было<sup>2</sup>.

В целом можно говорить о следующих категориях храмовых терминов в Послании: 1) все святилище, земное или небесное, или его части (ἅγιον, σκηνή, ἐσώτερος, ἐπουράνιος, οὐρανός, οὐ χειροποιήτον, οἶκος τοῦ θεοῦ / οἶκος αὐτοῦ); 2) внутренние элементы святилища (λυχνία, τράπεζα, πρόθεσις τῶν ἁρτων, θυμιατήριον, κιβωτός τῆς διαθήκης, στάμνος, ῥάβδος Ααρών, πλάκες τῆς διαθήκης, Χερουβὶν δόξης, ἱλαστήριον, καταπέτασμα, σκεῦη τῆς λειτουργίας, θυσιαστήριον); 3) жертвоприношения (θυσία, προσφορά, ὀλοκαῦτωμα, δῶρά); 4) очищение в рамках храмового служения в целом (καθαρισμός, καθαρίζω, ῥαντίζω); 5) термины и образы Дня Искупления (ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ / κατ' ἐνιαυτὸν, τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, αἵματος τράγων καὶ μόσχων, αἰώνιαν λύτρωσιν, τοὺς κεκοινωμένους ἀγιάζει, εἰσέρχομαι εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ, εἰσφέρεται ζῶον τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια, αἵματι ῥαντισμοῦ и др.); 6) образы ритуала очищения с рыжей телицей (σποδὸς δαμάλεως,

<sup>1</sup> Об использовании LXX в Послании к Евреям см., например, [Attridge 1989, p. 23–25].

<sup>2</sup> Список литургических терминов, в сопоставлении их употребления в посланиях Павла и в Послании к Евреям есть в [Ellingworth 1993, p. 10]. Однако это очень широкий список, включающий не только храмовые термины (например, γυνή, νόμος), и Эллингворт не дает здесь никакого анализа терминов. В работах, целиком или частично посвященных анализу литургии в Послании к Евреям или роли небесного святилища в нем, делается разбор ключевых текстов, но не приводится перечень терминов и не делается их анализ.

ῥόδωρ, ἐρίον κοκκίνου, ὕσσωπος и др.); 7) священство и священники (ἀρχιερεὺς, ἱερεὺς, λατρεῦω, λατρεία, λειτουργία, καθίστημι, προσαγορεῦω, μεσίτης, ἐγγυος, ἐντυγχάνω, ἐμφανίζω). Помимо этого, термины, 8) описывающие взаимоотношения верующих со святилищем (προσέρχομαι, ἐγγίζω, εἴσοδος, παρρησία, ἐλπίς), и 9) эсхатологические образы (Σιών, πόλις, Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος, κρείττονος, γενομένοι ἀγαθοί, οἰκουμένη), которые хотя и не говорят обязательно прямо о святилище, в тексте Послания тесно с ним связаны, поэтому могут считаться частью храмовой терминологии этого текста.

Среди всей многообразной специфически храмовой терминологии, обнаруженной нами в Послании к Евреям, особенно неожиданными представляются термины, которые восходят к образам очищения от нечистоты в целом и к ритуалу с рыжей телицей в частности. Ниже мы рассмотрим сам ритуал с рыжей телицей, его связь с другими ритуалами очищения и с Днем Искупления, его понимание в религиозной традиции, а также проанализируем терминологию очищения в Послании к Евреям, явные и предполагаемые отсылки к ритуалу с рыжей телицей и его роль для аргументации автора Послания. Поскольку нас в первую очередь интересует роль ритуалов в Послании к Евреям, которое пользуется Септуагинтой (LXX), мы будем рассматривать преимущественно то, как они описаны в LXX. Однако, поскольку мы не знаем наверняка, с какой традицией был знаком автор Послания, то его представления явно выходили за пределы LXX. Поэтому в некоторых случаях имеет смысл рассмотреть различия в деталях ритуалов между LXX и МТ.

### *Ритуал с рыжей телицей в Книге Чисел (LXX) и его параллели с другими ритуалами*

Ритуал, описанный в Чис 19, включает следующие события<sup>3</sup>: рыжую телицу (δάμαλις πυρρά) без порока, не носившую ярма (ζυγός); ее убивают вне стана (ἔξω τῆς παρεμβολῆς); ее кровью кропят (ράινω) перед скинией свидетельства; она сжигается целиком, с кровью и навозом; кедровое дерево, иссоп и алую нитку бросают в огонь, в котором сжигается телица (ἐμβалоῦσιν εἰς μέσον τοῦ κατακαύματος τῆς δαμάλεως); ее пепел собирается и хранится; вода, с которой смешивают пепел, называется водой кропления, очищением (ῥόδωρ ῥαντισμοῦ<sup>4</sup> ἁγνισμά ἐστιν); священник, участвующий

<sup>3</sup> Подробному анализу ритуала посвящена диссертация [Humann 2011], а также статьи [Milgrom 1981] и [Baumgarten 1993].

<sup>4</sup> В МТ говорится, что этот пепел нужен для «воды нечистоты» (lemey niddah).

в сожжении телицы, тот, кто ее сжигает, тот, кто собирает пепел, а также те, кто кропит очистительной водой и кто прикасается к этой воде, должны омыться и становятся нечистыми до вечера; прикоснувшийся к мертвому очищался живой, т. е. проточной пресной водой (*ῥδωρ ζῶν*), которую наливали в сосуд с пеплом; нечистого кропили иссопом, который окунали (*βάπτω*) в эту воду; кропление должно было происходить в третий и в седьмой дни после того, как произошло осквернение.

Есть некоторые черты этого ритуала, которые встречаются в других ритуалах, описанных в LXX.

*Принесение телицы в жертву.* Есть несколько таких ритуалов: 1) Быт 15, где описывается заключение завета Бога с Авраамом; одним из животных, которые рассекаются пополам, является трехлетняя телица; 2) принесение от начальников всех колен Израиля в Чис 7 включает по две телицы в жертву спасения от каждого (в МТ быки в жертву мирную); 3) в 1 Цар 16:2 Самуил берет телицу для жертвоприношения, после которого он помазывает Давида на царство.

*Убийство телицы, не носившей ярма.* Во Втор 21:1–9 описывается ритуал, необходимый для очищения израильтян от крови (*ἐξίλασθήσεται αὐτοῖς τὸ αἷμα*, 21:8) убитого в поле человека, если неизвестно, кто это сделал. Не носившую ярма и не работавшую (*οὐκ εἴργασται καὶ οὐχ εἴκυθεν ζυγόν*, 21:3) телицу выводят в дикую местность, закалывают и омывают над ней руки, заявляя о непричастности к убийству<sup>5</sup>.

*Кедровое дерево, иссоп и алая нитка.* Второй ритуал, где используются эти предметы, связан с очищением человека или дома (Лев 14), которые были до этого объявлены нечистыми из-за

<sup>5</sup> У этого ритуала есть некоторые предполагаемые соприкосновения с текстом Послания к Евреям:

– довольно редкое слово *ἱλάσκειν* (в 2 стихах в НЗ и в 12 в LXX), которое здесь используется в значении прощения людям крови, используется также в Евр 2:17 в значении прощения грехов народа;

– в 21:8 используется слово *ἵλαος* по отношению к Богу, который прощает совершенное беззаконие. Это же слово встречается в Евр 8:12 в цитате из Иер 38:34 (31:34 МТ): *ἵλαος ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι*;

– омовения, упомянутые в Евр 9:10, можно соотнести в том числе и с омовением рук над головой телицы (Втор 21:6).

Хотя эти параллели довольно непрочные, но в сочетании с отсылками к телице они создают дополнительную возможную коннотацию: кровь Христа омывает и те преступления, очищение от которых требовал ритуал с закланием телицы в поле.

«проказы»<sup>6</sup>. В этом ритуале, помимо них, задействованы также две птицы. Одну из птиц убивают над живой водой (עֹף הַיָּדָאִי צֹנְטִי, 14:5), и в ее кровь и в эту воду обмакивают все перечисленные предметы и живую птицу, и всем этим кропят на человека или дом семь раз, объявляют их чистыми, а живую птицу отпускают. Милгрот отмечает, что основной разницей между ритуалами с рыжей телицей и очищения от «проказы» служит то, что ритуал очищения прокаженного не был жертвой за грех, и воды очищения от проказы не оскверняли того, кто совершал очищение [Milgrom 1981, p. 67].

*Сожжение вне стана.* Само по себе сжигание животных за станом происходило при принесении жертвы за грех (при посвящении Аарона и его сыновей в священники – Исх 29:14; Лев 8:17; при посвящении скинии – Лев 9:11; в День Искупления – Лев 16:27; ежедневные жертвы за грех – Лев 4:12, 21). Сама фраза «вне стана» (ἐξω τῆς παρεμβολῆς) встречается в НЗ только в Послании к Евреям, в LXX 29 текстах, из которых 27 в Пятикнижии. Для всех, кто был ритуально нечист, предполагалось нахождение вне стана (Лев 13:46; 14:3; Чис 5:3–4; 12:14–15; 31:19; Втор 23:11), туда же выносили тела умерших (Лев 10:4–5), и туда же предполагалось выходить по нужде (Втор 23:13). Побивание камнями также осуществлялось вне стана (Лев 24:14, 23; Чис 15:36). За стан выносился пепел от всесожжения, совершавшегося во святилище (Лев 6:4). Таким образом, все, что касалось какой-либо нечистоты и смерти, должно было находиться вне стана. Пепел рыжей телицы хранится также вне стана (Чис 19:9).

*Кропление очистительной/чистой водой.* Если не считать эпизода с очищением от проказы, где кропление происходит одновременно и кровью, и водой, то есть только два текста, помимо описания этого ритуала, где также осуществляется кропление водой: 1) Иез 36:25, где говорится про кропление чистой водой для очищения от всех скверн и идолов, а действие кропления приписывается самому Богу. Оно здесь имеет символический и эсхатологический характер, и потому это не может рассматриваться как отдельный ритуал. Скорее всего, это отсылка к ритуалу в Чис 19; 2) очищение левитов в Чис 8:7 с помощью кропления на них водой очищения (περίρρανεῖς αὐτοὺς ὕδωρ ἁγιοῦ) во время ритуала их посвящения для служения при скинии. Здесь не поясняется, что такое «вода очищения». Такое же выражение с водой очищения встречается еще в Чис 31:23, где этой водой нужно было очистить все захваченное

---

<sup>6</sup> «Проказа» (евр. tsaraat, греч. λέπρος) в тексте Ветхого Завета не является проказой в современном понимании, т. е. болезнью Хансена или лепрой, это комплекс разных кожных заболеваний. Подробнее см., например, [Hartley 1992, p. 187–190].

во время войны у иноплеменников. Это же слово ἄγνισμός встречается и в Чис 19, где для нечистого нужно взять от пепла сожженной <телицы> для очищения (ἀπὸ τῆς σποδῆς τῆς κατακαυμένης τοῦ ἄγνισμοῦ)<sup>7</sup>, и на пепел в сосуд налить живой воды (19:17). Хотя возможны и другие варианты, но лексическая и смысловая параллель подсказывает, что водой очищения могла называться именно вода с пеплом рыжей телицы, и в этом случае в 8:7 речь могла идти также о ней<sup>8</sup>. На это может указывать также то, что в Чис 18 перед описанием этого ритуала повторяется указание о том, что левиты должны быть определены для служения при скинии.

*Семикратное кропление кровью в скинии* описывается в двух ритуалах Книги Левит: (1) в ритуале жертвы за грех в 4:17 происходит кропление перед завесой святилища (κατενώπιον τοῦ καταπέτασματος τοῦ ἁγίου); (2) в ритуале Дня Искупления священник кропит кровью на крышку ковчега (16:14) и на жертвенник курения (16:19). В ритуале с рыжей телицей кропление совершается перед лицом скинии собрания (ἀπέναντι τοῦ προσώπου τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου, Чис 19:4), поэтому можно считать это аналогичным кроплению в ритуале с жертвой за грех.

### *Уникальные черты ритуала с рыжей телицей*

Теперь стоит выделить те черты ритуала, которые являются уникальными.

<sup>7</sup> Здесь, видимо, используется редкий родительный падеж назначения или цели. См.: Уоллас Д.Б. Углубленный курс грамматики греческого языка: Экзегетический синтаксис Нового Завета. Новосибирск: Новосибирская библийская богословская семинария, 2010. С. 123–124.

<sup>8</sup> Ритуал в Чис 19 воспринимается многими исследователями как изолированный и, вполне возможно, довольно древний, вставленный в этот раздел книги редактором (мнения об этом см.: [Budd 1984, p. 209–212]), поэтому нельзя отрицать возможности того, что очистительная вода, о которой говорится в Чис 19, уже может появляться в любых текстах Пятикнижия, в т. ч. и в Чис 8. Бадд пишет, что термин в Чис 8:7 уникален, может быть связан с очистительным приношением в 6:11, а также с водой нечистоты в 19:9, но в любом случае нельзя точно определить, была ли это специально приготовленная вода [Budd 1984, p. 93]. Аллен считает, что воду из Чис 8:7 можно сравнить с очистительной водой из Чис 19:9, а также с горькой водой из Чис 5:18 [Allen 2012, p. 160]. Брюггеман приводит несколько вариантов толкования: очистительная вода из Чис 19 и 31:23; святые воды из 5:17; вода из бронзового умывальника скинии из Исх 30:17–21; обычная вода, как в ритуалах омовения в Исх 29:4 и Лев 8:6 [Brueggemann 2009, p. 277].

*Рыжая телица* (δάμαλι πύρρος) больше нигде не встречается. Само слово πύρρος также довольно редкое, в 7 стихах в LXX и в 2 стихах в НЗ в Откровении, и может относиться к животным (кони, дракон), к человеку, к воде или еде.

*Ритуальное убийство животного вне стана.* Хотя в Пятикнижии описано много случаев сожжения животных вне стана, всегда они убивались во дворе святилища около жертвенника. Убийство вне стана (или вне города) возможно, когда речь о смертной казни или о уже упоминавшейся телице, убиваемой как свидетельство непричастности к смерти человека (Втор 21:4), однако это не является ритуальным убийством. Заклание красной телицы можно считать храмовым ритуалом еще и потому, что ее кровью священник должен был покропить перед скинией (Чис 19:4). Таким образом этот ритуал единственный, во время которого животное убивается за пределами стана.

*Использование пепла* в ритуальных целях также не встречается больше нигде. Пепел всесожжения (κατακάρπωσις) выносится за пределы стана (Лев 6:3–4); про пепел (σποδός) около жертвенника упоминается в Лев 1:16; о пепле и огне жертвенника как о священных говорится в 2 Макк 13:8 (οὗ τὸ πῦρ ἀγνὸν ἦν καὶ ἡ σποδός); чаще всего про пепел (σποδός) говорится в контексте траура (посыпание головы пеплом); может пепел (σποδός) также использоваться в значении пыли (Иов 13:12; Сир 40:3; Ис 44:20; Мал 4:3 и др.) или сожжения чего-то (Иез 28:18). Но пепел больше нигде не задействован в каких-либо ритуальных целях<sup>9</sup>.

*Очищение прикоснувшегося к мертвому человеку* описано только в этом отрывке. В Лев 5 описывается очищение от прикосновения к любой нечистоте человеческой (ἢ ἄψηται ἀπὸ ἀκαθαρσίας ἀνθρώπου ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας αὐτοῦ, 5:3), которая может подразумевать и очищение от прикосновения к трупам, однако прямо здесь это не оговаривается, и может подразумеваться только нечистота живого человека. Ритуал в Лев 5 предполагает в случае прикосновения к чему-либо нечистому принесение жертвы за грех. В Лев 11, 15 и 22 говорится о прикосновении к трупам нечистых животных и к людям, которые временно нечисты, но о прикосновении к мертвым людям не упоминается. В этих текстах предполагается омовение водой (без конкретизации, какой именно), и нечистота сохраняется до захода солнца, после чего человек становится чист.

---

<sup>9</sup> В ритуале проверки горькой водой женщины, изменившей мужу, священник должен взять земли (γῆ, евр. 'aphar 'пыль') с пола скинии собрания и положить в горькую воду (Чис 5:17). Это имеет некоторое сходство с исследуемым ритуалом, однако используется здесь не пепел, а простая земля.



В ритуале с рыжей телицей говорится именно про прикосновение к мертвым людям. При этом, в отличие от других видов нечистоты, эта длилась 7 дней и требовала двух омовений. Исходя из этого можно сделать вывод, что нечистота от прикосновения к трупам людей воспринималась как самый серьезный вид нечистоты [Humann 2011, р. 137–138], ради которого устанавливался особый ритуал. При этом нечистота функционально приравнивалась ко греху, и нечистый человек не мог участвовать в священных ритуалах.

*Очищение (ἁγνισμα).* Для описания самого ритуала LXX использует форму среднего рода III склонения, которая встречается в LXX только в Чис 19:9, и только здесь говорится про «очищение» как определение для ритуала. В других местах Пятикнижия, где говорится про очищение, используется однокоренное слово ἁγνισμός ‘очищение’ (Чис 6:5; 8:7; 31:23), и оно употребляется по отношению к воде или к молитве<sup>10</sup>. Тем самым этот ритуал обозначается как единственный в своем роде ритуал-очищение. В МТ говорится, что она (либо телица, т.к. все остальные слова в тексте м.р., либо просто «это» в смысле всего ритуала) – это <жертва за> грех (khatta’t hiw’)<sup>11</sup>. О жертве за грех подробно говорится в Лев 4, а также в Лев 6; 7; 10. Кроме того, жертва за грех должна была приноситься в ряде других ритуалов (см. выше). Однако общим с жертвой за грех является только то, что производилось семикратное кропление (Лев 4:6), и сожжение тела животного осуществлялось за станом (Лев 4:11–12). Все остальные элементы жертвы за грех в этих ритуалах различаются.

*Нечистота всех, совершающих очищение.* Милгром считает, что любая жертва за грех приводила к нечистоте совершавшего очищение [Milgrom 1981, р. 64], однако нигде в тексте Пятикнижия для этого нет веских оснований. Хотя в описании ритуалов Дня Искупления говорится о необходимости омовения священника, совершавшего ритуал (Лев 16:24), отводившего козла отпущения в пустыню человека (16:26) и сжигавших вне стана тельца и козла за грех людей (16:27–28), они не называются прямо нечистыми и могут войти в стан сразу после омовения, а не после омовения

<sup>10</sup> В Чис 19:17 также используется слово ἁγνισμός для описания пепла сожженной телицы (ἀπὸ τῆς σποδίας τῆς κατακεκαυμένης τοῦ ἁγνισμοῦ), т. е. здесь «очищением» называется сама телица.

<sup>11</sup> Милгром, однако, не учитывает масоретскую огласовку и считает, что нужно читать «он – жертва за грех», и относит это к пеплу [Milgrom 1981, р. 67]. На наш взгляд, это некорректно, потому что в 19:17 в МТ говорится про пепел сожженной <жертвы за> грех (‘aphar sarephat hakhatta’t), что скорее указывает на телицу.



и наступления вечера, как в других случаях прикосновения к нечистоте (например, Лев 11:25, 28, 40; 15:5 и далее; 17:15; 22:6). Поэтому этот случай является достаточно уникальным, однако связь с Днем Искупления здесь также может прослеживаться.

### *Ритуал с рыжей телицей в иудейской и христианской традиции и его сложности*

Ритуал с рыжей телицей считается одним из самых сложных в Торе и даже «главной тайной Торы» [Humann 2011, р. 4]. РАШИ говорит о том, что значение ритуала постичь не дано, и только Моше был известен тайный смысл этой заповеди<sup>12</sup>. Бемидбар Рабба (19.3–4)<sup>13</sup> и Когелет Рабба (7.23) говорит о том, что Соломон, постигший все тайны мира, не смог понять отрывок Торы про рыжую телицу<sup>14</sup>. Когелет Рабба (8:1) также отмечает, что «ни одно существо не может постичь постановления» о рыжей телице<sup>15</sup>. Филон Александрийский приводит аллегорическое толкование обряда, считая, что поскольку тело состоит из земли и воды, то самая полезная форма очищения – это познание человеком себя и природы элементов, из которых он состоит, пепла и воды, о чем Бог и напоминает в обряде очищения (Spec. Leg. 1.266) [Humann 2011, р. 8]. В раввинистической литературе ритуалу уделяется довольно большое внимание. В Мишне этому ритуалу посвящена глава Пара<sup>16</sup>. В ней очень подробно обсуждается то, при каких условиях ритуал может считаться действительным<sup>17</sup>. Однако ничего прямо не говорится о значении

<sup>12</sup> Пятикнижие. Книга В пустыне (Бемидбар) / с толкованием раби Шломо Ицхаки (РАШИ) и переводом Ф. Гурфинкель. Иерусалим: Швут Ами, 2007. С. 221.

<sup>13</sup> Бемидбар Рабба приводится по изданию: Bamidbar Rabbah 19 // The Sefaria Midrash Rabbah, 2022. URL: [https://www.sefaria.org/Bamidbar\\_Rabbah.19.1?lang=en&with=About&lang2=en](https://www.sefaria.org/Bamidbar_Rabbah.19.1?lang=en&with=About&lang2=en) (дата обращения: 13.11.2024).

<sup>14</sup> «Сказал Шломо: я стоял и раздумывал обо всем этом, и исследовал раздел о рыжей корове; когда я трудился над ним, толковал его и исследовал, “подумал я: ‘стану мудрым’; но мудрость далека от меня”» (Мидраш раба (Великий мидраш): В 8 т. Т. 5: Мидраш к пяти свиткам; Т. 3: Когелет раба / пер. с иврита Я. Синичкина. М.: Книжники, 2021. С. 393). См. также: Йома, 14а; Нида, 9а.

<sup>15</sup> Мидраш раба (Великий мидраш). Т. 5. С. 407.

<sup>16</sup> Мишна / Пер. с иврита М. Левинов. Т. 6: Раздел Тгорот <Чистые>. М.: Книжники; Лехаим, 2015. С. 580–674.

<sup>17</sup> В трактате обсуждается то, какой должен быть возраст телицы, сколько допустимо черных волосков, что считать яром; кто может

ритуала. В Вавилонском Талмуде, как отмечает Блау, разбросано в различных контекстах не менее восьмидесяти отрывков, в которых раввины упоминают рыжую телицу в ходе обсуждения других тем [Blau 1967, р. 73–74]. В Псикте де-рав Кахана (4:7) р. Иоханан своим ученикам говорит о том, что мертвое тело не оскверняет само по себе, а пепел с водой не очищают сами по себе, но таков устав Торы. Связь этого ритуала с изгнанием «духа нечистоты» в этом тексте отрицается [Milgrom 1981, р. 62–63]. Исследователи отрывков Мидраша Рабба, которые относятся к рыжей телице, предполагают, что раввины продолжали возвращаться к теме рыжей телицы, потому что это была вечная загадка [Blau 1967, р. 78].

В христианской традиции понимание ритуала с рыжей телицей чаще всего основано на сопоставлении ее с Христом (см. Евр 9:11–14), и является аллегорическим. Независимое от Послания к Евреям типологическое толкование ритуала занимает гл. 8 Послания Варнавы<sup>18</sup>, где значительная часть элементов игнорируется или упоминается не так, как они описаны в самом ритуале, а сам текст призван показать, что рыжая телица – это Иисус, и что христианам открыт тот смысл, который сокрыт от иудеев [Humann 2011, р. 9–11].

Главный парадокс церемонии заключается в том, что она очищает нечистое, но оскверняет чистое [Baumgarten 1993, pp. 442–443; Humann 2011, р. 3]. Исследователи предлагают разные варианты решения этой проблемы<sup>19</sup>.

По мнению У.Р. Смита, законы нечистоты происходят из самых примитивных религиозных концепций, которые рассматривают «святость» и «нечистоту» как нечто родственное «табу». Святость, как и табу, понимается как заразная, распространяющаяся через физический контакт. В некоторых случаях предусматривается, что эта неудобная святость может быть смыта и очищена церемониальным процессом; в других освящение неизгладимо, и вещь должна быть уничтожена [Humann 2011, pp. 14–16]. По мнению Шефте-

---

участвовать в ритуале, и какие именно действия они должны совершить, как и где совершать омовения, как кропить, что можно и нельзя делать с водой, с пеплом, с сосудами, с майораном (иссопом); какие должны быть задействованы в ритуале предметы и места, какая нужна одежда и обувь; какие можно произносить слова, а также сколько раз в истории сжигали рыжую телицу.

<sup>18</sup> Писания мужей апостольских / предисл. Р. Светлова. СПб.: Амфора, 2007. С. 77–78.

<sup>19</sup> В [Humann 2011, pp. 4–30] представлен обзор истории изучения ритуала в научной литературе. Здесь приводится только несколько самых важных мнений. Остальные являются их вариантами и дополнениями.

ловица, «парадокс» рыжей телицы разрешается, если учесть табуированный характер пепла [Humann 2011, p. 22]. Близко к этому объяснение Баумгартена. С его точки зрения любое отклонение от нормальности, как в сторону отдаления от святости, так и в сторону излишней святости, является нечистотой и требует очищения, то есть приведения в состояние нормальности. Пепел рыжей телицы является настолько мощным агентом, что поднимает «уровень святости» слишком высоко, и потому людям требуется омовение для возвращения к равновесию. Это сопоставимо с омовением священников (Лев 16:23–24), уводивших козла отпущения в пустыню (16:26) и сжигавших тельца и козла за грех в День Искупления (Лев 16:27–28), а также с осквернением рук от Писания согласно Мишне (Мишна, Ядаим 4.6) [Baumgarten 1993, pp. 444–449].

Милгром предполагает, что основным ключом к пониманию ритуала является то, что это — жертва за грех (Чис 19:9 МТ). Любая жертва за грех, по мнению исследователя, оскверняет то, к чему прикасается (см. Лев 16:28), поскольку вбирает в себя нечистоту, которую очищает. Особенность жертвы за грех в том, что она переносит нечистоту от очищенного к очищающему, и потому очищает оскверненное и оскверняет чистое. Именно кровь животного имеет очистительный эффект (см. Лев 6:27 (6:20 МТ)), а поскольку кровь сжигается вместе с телицей, то пепел обретает очистительный эффект. Очистительным эффектом кровь наделяется благодаря кроплению (см. Лев 16:19). Нечистыми становятся только те, кто соприкасается с рыжей телицей после освящения ее крови, что также указывает на нее как на жертву за грех [Milgrom 1981, pp. 63–67]. Также Милгром полагает, что использование пепла, окропление самого очищаемого, вовлечение в ритуал кедра, нити и иссопа показывает иррациональный страх перед трупным заражением, сравнимый со страхом перед прокаженными, и потому требовался архаичный ритуал, схожий с экзорцизмом, как в случае с прикосновением к мертвому, так и при очищении от проказы [Milgrom 1981, p. 69].

Хьюманн акцентирует внимание на контекстуальном прочтении ритуала и поиске его символического значения. Он утверждает, что все жертвоприношения очищения являются обрядами перехода, и рыжая телица отличается от других жертв за грех тем, что отделяет людей от трупного загрязнения, самого серьезного из всех нечистот. Как церемония, рыжая телица, с его точки зрения, является воплощением гораздо более широкого символического и космологического парадокса — истории отложенной смерти и обещания, данного первым людям, и функционирует как литургический и символический аналог основополагающих повествований о разделении, уничтожении, обновлении и освобождении. Хьюманн

считает, что повествование о сотворении человека и Эдемском саде дает символическую основу для самой рыжей телицы: красный цвет аналогичен архетипическому человеку, удаление телицы из стана и ее превращение в пепел равнозначно повторению в литургии изгнания изначального человека из сада и повеления Бога о неизбежной смерти и возвращении в прах. Тем не менее пепел смерти приносит отделение от нечистоты смерти и восстановление для общины Израиля, что напоминает об обещании новой жизни в Быт 3:20. Как старое поколение Израиля, которое умирает в пустыне за пределами обетованной земли, рождает новое; как мужчина и женщина, осужденные на смерть за пределами Эдема, надеются на обетование, данное Еве, матери всех живущих, так и телица, обращенная в прах за пределами стана, дает новую жизнь тем, кого одолевает тень смерти [Humann 2011, p. 260–264].

### *Рыжая телица в Послании к Евреям*

Проведенный выше анализ ритуала с рыжей телицей позволит выявить параллели параллели, прослеживающиеся в Послании к Евреям, а также то, какой смысл автор текста подразумевает.

*Прямая отсылка к пеплу телицы (9:13).* В тексте о пепле телицы упоминается также кровь тельцов и козлов, что совмещает ритуал с Днем Искупления. Текст говорит про освящение оскверненных (κεκοινωμένους ἁγιάζει) через кропление (ράντιζουσα) для чистоты тела (σὰρκὸς καθαρότης). Это сопоставляется в следующем тексте с кровью Христа, которая очистит сознание (καθαρίει τὴν συνείδησιν) от мертвых дел (ἀπὸ νεκρῶν ἔργων). То, что явно соединяет эти два ритуала – это кропление (в День Искупления – кровью, а в ритуале с рыжей телицей – водой) и очищение оскверненных (в День Искупления – от всех грехов народа, в ритуале с рыжей телицей – от нечистоты, вызванной прикосновением к мертвому). Чистота (ритуальная) тела, как и связь с очищением от чего-то мертвого, в большей степени имеет отношение к ритуалу с рыжей телицей. Христос тем самым сопоставляется не только с жертвами за грех, которые совершались в День Искупления, но и с рыжей телицей, служащей для избавления от осквернения кем-то мертвым. Тем не менее очевидно, что эти два ритуала для автора Послания сливаются в единое целое и служат одной общей цели избавления от любого рода нечистоты и греха.

*Иссоп, алая нить и вода (9:19).* В этом отрывке сочетается сразу несколько ритуалов, которые сливаются в единое целое

и представлены как ритуал заключения завета<sup>20</sup>. Поскольку иссоп и алая нить используются сразу в двух ритуалах, в которых присутствует и кропление водой (ритуал с рыжей телицей и очищение от «проказы»), возникает вопрос, можно ли определить в этом тексте, к какому из этих ритуалов апеллирует автор Послания. На наш взгляд, точная идентификация того, идет ли речь о ритуале с очищением от «проказы» или о ритуале с рыжей телицей, невоз-

---

<sup>20</sup> В описании ритуала 9:18–21 собраны детали из разных ритуалов:

– произнесение заповедей всему народу, окропление народа и слова «это кровь завета» – это ритуал заключения завета в Исх 24:3–8;

– кровь тельцов (и, м. б., козлов – здесь есть текстологические разночтения, см. *The Greek New Testament*. 5<sup>th</sup> revised edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014. P. 735) – это либо ритуал Дня Искупления (Лев 16), либо ритуал посвящения святилища (Лев 8–9). Если считать, что речь только про кровь тельцов, то это также может быть жертва за грех священника или всего народа (Лев 4), либо ритуал заключения завета (Исх 24:3).

– кропление книги не описывается в LXX нигде. В ритуале заключения завета говорится, что Моисей взял книгу завета и прочитал вслух (λαβὼν τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης ἀνέγνω, 24:7), и больше с ней никаких действий не совершалось. Возможно, автор основывался на какой-то неизвестной традиции [Bruce 1990, pp. 225–226; Lane 1991, pp. 244–245], или же соединяет тексты 6,7 и 8, относя кропление и к книге, из которой перед этим Моисей читал [Ellingworth 1993, p. 469].

– кропление скинии и предметов служения является отсылкой к ритуалу посвящения священников и скинии (Исх 29; Лев 8–9). Однако в описании ритуала посвящения говорится о кроплении только священников и жертвенника (Исх 29:16, 21; Лев 8:11, 19, 24; 9:12, 18), а не всех предметов скинии, потому здесь тоже есть неточность [Ellingworth 1993, p. 470; Lane 1991, p. 244];

– вода, алая нить и иссоп – эти предметы вместе встречаются только в двух ритуалах: в Лев 14, где описывается очищение от ритуальной нечистоты исцелившегося прокаженного или избавленного от «проказы» дома; ритуал с рыжей телицей в Чис 19. В обоих ритуалах также упоминается кедровое дерево, но в тексте Послания оно отсутствует.

Таким образом, в этом отрывке идея кропления и очищения охватывает как минимум 3 описанных в Пятикнижии ритуала (заключение завета, посвящение скинии и священников, ритуал очищения от нечистоты), может намекать также на ритуал Дня Искупления, и привносит элемент (окропление книги), которого нет ни в одном описанном ритуале в LXX. При этом само описание показано так, что это все – ритуал заключения завета, а последующий из этого вывод говорит скорее об идее очищения от грехов Дня Искупления (9:22–23).

можно, поскольку автор текста использует смешение и взаимодействие образов. С одной стороны, червленая нить здесь как бы используется в процессе кропления, а также говорится про кропление кровью с водой, что больше похоже на ритуал очищения от «проказы». С другой – кровь тельцов, о которой идет речь, это либо отсылка к ритуалу заключения завета, либо к Дню Искупления, и потому вода, иссоп и алая нить могут пониматься как отдельные элементы другого ритуала, а кропление именно водой происходит только в ритуале с рыжей телицей. Можно, однако, предположить, что в силу синтетической природы этого отрывка, вода здесь может означать не воду конкретного очистительного ритуала, а любую воду, которая использовалась при очищении от ритуальной нечистоты. Тем самым основной идеей здесь становится то, что при заключении завета совершается очистительный ритуал, который должен очистить народ от любого рода нечистоты, включая самую серьезную нечистоту – от прикосновения к мертвым людям.

*Очищение сердца кроплением и омовение тела чистой водой (10:22).* Это второй (и последний) раз, когда в Послании говорится про воду и касается ритуала избавления от ритуальной нечистоты. Сочетание кропления и омовения чистой водой также отсылает нас к ритуалу с рыжей телицей или к ритуалу очищения от проказы, но уже в символическом или духовном плане. Однако на эти ритуалы здесь, вероятно, нужно смотреть сквозь призму Иез 36:25, где говорится, что Бог покропит на народ чистой водой (ῥανὼ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρὸν), очистив их тем самым от любого рода нечистоты (καθαρσθήσεσθε ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν). В таком случае речь все же идет о ритуале с рыжей телицей, поскольку кропление здесь происходит только водой, а не водой с кровью, как в ритуале очищения от проказы. Тем не менее однозначная идентификация ритуала здесь, судя по всему, и не предполагается, это в первую очередь идея полного очищения от любой нечистоты, которая осуществляется жертвой Христа, превосходящей все очистительные ритуалы святилища.

*Иисус пострадал вне врат (13:12).* В этом стихе гипотетическая отсылка к ритуалу с рыжей телицей не столь очевидна, но все же возможна<sup>21</sup>. Перед этим в 13:11 говорится о сожжении вне стана

<sup>21</sup> На это указывает Брюс: our author may, however, have also in mind the fact that the red heifer, which was a kind of sin offering, was slaughtered outside the camp [Bruce 1990, pp. 380–381]. Лейн [Lane 1991, pp. 541–542], Кокерилл [Cockerill 2012, pp. 699–700], Андерсон [Андерсон 2018, с. 503–504] интерпретируют этот отрывок как сжигание тел животных в День Искупления за станом. Лейн говорит, что автор не пытается показать точное соответствие старого и нового, но делает гомилетическое сравнение.

(ἐξω τῆς παρεμβολῆς) тел животных, чья кровь вносилась первосвященником во святилище за грехи, т. е. здесь речь идет о Дне Искупления. Действительно тела всех жертв за грех сжигались вне стана. Как следствие из этого утверждения автор Послания говорит, что поэтому и Иисус пострадал вне врат (ἐξω τῆς πύλης ἔπαθεν), чтобы освятить народ собственной кровью (ἀγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν). Однако все животные, приносимые в жертву за грех, закалывались во дворе скинии, и уже их труп выносился за стан. Единственный ритуал, в котором животное убивалось за станом – это ритуал с рыжей телицей. Поэтому можно предположить, что в этом описании, как и в 9:13, происходит совмещение образов двух ритуалов очищения. В следующем тексте, однако, можно увидеть дополнительную образность: автор Послания призывает выйти к Иисусу за стан (ἐξω τῆς παρεμβολῆς), чтобы нести его поругание (ὀνειδισμός), ища будущего города (πόλιν ... μέλλουσαν, 13:14). Несущий порицание за станом – это образ козла отпущения из ритуала Дня Искупления<sup>22</sup>. С Иисусом именно в таком образе автор Послания хочет ассоциировать верующих<sup>23</sup>.

*Очищение небесного (9:23).* Из текстов 9:22–23 ясно, что небесное святилище и все, связанное с ним, должно быть очищено. Это представляет проблему [Bruce 1990, pp. 228–229; Ellingworth 1993, pp. 477–478; Lane 1991, pp. 247–248; Родригес 2010, с. 291–294], потому что (1) нигде в тексте не говорится о том, каким образом происходит осквернение небесного; (2) непонятная природа этого небесного, являющегося истинным (8:2), оригиналом земной скинии (8:5) и ее антитипом (9:24); (3) для иудейской культуры этой эпохи характерно представление о сакральном пространстве и истинном Храме как о том, что по определению не может быть

---

Автор намекает на крест в терминах жертвоприношений в День искупления, предполагая, что Лев 16 дает надежный предварительный образ его антитипа. Эллингворт считает, что тот факт, что пролитие крови в культе ВЗ происходит в святилище, не играет никакой роли в аргументе Послания [Ellingworth 1993, p. 715].

<sup>22</sup> Многие комментаторы [Attridge 1989, p. 398; Ellingworth 1993, p. 717; Lane 1991, p. 543; Андерсон 2018, с. 503] говорят о том, что в этом тексте есть аллюзия на День Искупления и, в частности, на Лев 16:27, однако они не сопоставляют Христа в этом тексте с козлом отпущения. Эллингворт наоборот считает, что ни здесь, ни в других текстах послания нет аллюзии на козла отпущения [Ellingworth 1993, p. 436].

<sup>23</sup> Это хорошо соотносится с отрывком Евр 12:1–13, где автор рассуждает о необходимости нести наказание и даже страдать до крови, уподобляясь в этом Иисусу.



осквернено<sup>24</sup>. Если же предположить, что небесное святилище для автора Послания является одним из символов самого Христа, то «осквернение» святилища происходит из-за того, что Христос берет на себя все грехи, типологически представляя и козла в жертву за грех, и козла отпущения в ритуале Дня Искупления, и священника, совершающего ритуал. Эту типологию, на наш взгляд, можно распространить и на ритуал с рыжей телицей: Христос вбирает в себя всю нечистоту и «оскверняется» подобно тому, как все, совершающие обряд с рыжей телицей, становятся нечистыми, но своей жертвой он очищает людей от всякой нечистоты.

### *Идея очищения и роль в ней ритуала с рыжей телицей в Послании к Евреям*

В ряде текстов Послания к Евреям, как это было кратко показано выше, можно заметить смешение нескольких ритуалов в единое целое. На наш взгляд, это сознательная модель, которую применяет автор Послания в своей аргументации: он соединяет множество храмовых ритуалов и аспектов служения в единое целое, довольно свободно обращаясь с их деталями, хотя и приводя достаточно маркеров, позволяющих идентифицировать ритуалы и элементы служения; в некоторых случаях он добавляет собственные детали или изменяет имеющиеся. Этим он, на наш взгляд, показывает, что все земные ритуалы, аспекты служения и само святилище являются единым целым, противопоставляя их все небесному служению Христа-первосвященника. Однако то, какие именно ритуалы, элементы служения или предметы скинии упоминаются, на какие детали делается акцент, важно для более глубокого понимания сути служения Христа.

Идея очищения занимает существенное место в ритуальном языке Послания к Евреям. Она является одной из первых, встречающихся в тексте Послания: в 1:3 говорится о Сыне, который совершил очищение грехов (καθάρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν), сев по правую сторону от престола Бога (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλῶσυνης ἐν ὑψηλοῖς). Глагол καθαρίζω ‘очищать’ встречается в Послании в двух отрывках. В 9:14 речь об очищении совести людей от мертвых дел кровью Христа, то есть речь о том очищении, которое касается самих верующих. Отрывок 10:1–4 также говорит об очищении самих верующих, и из текста видно, что очищение для автора Послания означает уничтожение грехов, избавление человека от сознания грехов, усовершенствование человека. В Послании

<sup>24</sup> Эта идея наиболее ярко показана во 2 Варуха IV–VIII.



к Евреям многократно также говорится про кропление и омовение, предполагавшиеся ритуалами очищения из книг Левит и Числа. Для кропления используется глагол ῥαντίζω (9:13, 19, 21; 10:22) и существительное ῥαντισμός (12:24). В Послании кропление всегда осуществляется кровью, и в 9:13 это явно отсылает к Лев 16:15–16, 19, где говорится, что священник должен покропить (ῥανεῖ) кровью козла на крышку ковчега и на жертвенник, примирить святилище от загрязнений (ἐξιλάσεται τὸ ἅγιον ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν) и очистить жертвенник (καθαριεῖ αὐτὸ) и освятить его (ἀγιάσει αὐτὸ) от загрязнений (ἀκαθαρσιῶν) сынов Израилевых. Слова καθарος (чистый) и λούω (мыть) встречаются в Послании только в 10:22 наряду с кроплением, но уже в символическом значении — очищения сердца от плохого сознания.

Многократное прямое и косвенное обращение автора Послания к ритуалам очищения призвано показать, что храмовое очищение не было совершенным и требовало постоянного повторения, тогда как Христос совершил все те же виды очищения, но однократно, очистив верующих во всей полноте. Нечистота жертвой Христа устранилась полностью, а потому никакой храм, никакие жертвы и никакая рыжая телица и очистительная вода больше не нужны. Вопрос ритуальной нечистоты, вероятно, имел важную роль для христиан первого века. В сознании людей могло быть разделение между спасительной ролью Христа и очистительной ролью храмовых ритуалов. Эти идеи автор Послания связывает вместе, объединяя все ритуалы, и указывая на Христа как на того, кто заменил собой все эти ритуалы, а не какую-то их часть, а также заменил собой и само святилище.

Ритуал с рыжей телицей можно рассматривать, на наш взгляд, не только как очистительный, но прямо связанный с идеей смерти. Превосходство смерти Христа над пеплом рыжей телицы, с точки зрения автора Послания, абсолютно не только потому, что его жертва полностью избавляет от нечистоты, но и потому, что он побеждает смерть, будучи воскрешен (см. Евр 2:14–15), тогда как пепел рыжей телицы скорее служил для установления жесткого разграничения между живыми и мертвыми. В контексте такого понимания также важны слова из Евр 13:20, где говорится о поставлении из мертвых (ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν) Иисуса в крови завета вечного (ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου). Поскольку само заключение завета в Послании описано языком сразу множества ритуалов, включая и ритуалы очищения, и ритуал с рыжей телицей, и вечный завет превосходит во всем завет Моисея, то кровь Иисуса не только полностью очищает от грехов, но и приводит к победе над смертью, чего ритуалы святилища совершить не могли.

Таким образом, через переосмысление ритуалов очищения в целом и ритуала с рыжей телицей в частности автор Послания к Евреям фактически говорит не только о том, что мертвые уже не могут осквернять живых, но и вовсе об отмене понятия нечистого. Это является своего рода переходом на иную ступень религиозности, которая пропагандируется автором Послания, где объекты реального мира никак не влияют на соприкосновение человека с сакральным в его личном опыте веры и общения с Богом. Такая форма религиозности порывает с привязкой к ритуалам и материальным объектам, свойственным как иудаизму Второго Храма, так и любых других культов, современных автору Послания.

### *Благодарности*

Статья подготовлена при грантовой поддержке фонда «Современное Естествознание» в рамках проекта «Лаборатория ненужных вещей».

### *Acknowledgements*

The article is prepared with the grant support of The Fund of innovative science and education programs “Modern science education” within the framework of the Laboratory of Unnecessary Things project.

### *Литература*

---

- Андерсон 2018 – *Андерсон К.Л.* Послание к Евреям: Комментарий веслианской традиции. СПб.: Вера и святость, 2018. 527 с.
- Родригес 2010 – *Родригес А.М.* Святителище // Настольная книга по теологии: пер. с англ. Заокский: Источник жизни, 2010. С. 279–303. (Библейский комментарий АСД; т. 12)
- Allen 2012 – *Allen R.B.* Numbers // The expositor's Bible commentary: Numbers–Ruth. Revised ed. / ed. by T. Longman III, D.E. Garland. Vol. 2. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012. 1360 p.
- Attridge 1989 – *Attridge H.W.* Hebrews: A commentary on the Epistle to the Hebrews. Philadelphia: Fortress Press, 1989. 438 p.
- Baumgarten 1993 – *Baumgarten A.I.* The paradox of the Red Heifer // *Vetus Testamentum*. 1993. Vol. 43. No. 4. P. 442–451.
- Blau 1967 – *Blau J.L.* The Red Heifer: A Biblical purification rite in Rabbinic literature // *Numen*. 1967. Vol. 14. No. 1. P. 70–78.
- Bruce 1990 – *Bruce F.F.* The Epistle to the Hebrews. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990. 426 p. (The new international commentary on the New Testament)
- Brueggemann 2009 – *Brueggemann D.A.* Numbers // *Leviticus, numbers, Deuteronomy* / ed. by Ph.W. Comfort. Vol. 2. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2009. 696 p. (Cornerstone Biblical commentary)

- Budd 1984 – *Budd Ph.J.* Numbers. Waco, TX: Word, 1984. 448 p. (World Biblical commentary; vol. 5)
- Cockerill 2012 – *Cockerill G.L.* The Epistle to the Hebrews. Grand Rapids, MI; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. (The new international commentary on the Old and New Testament; vol. 29)
- Ellingworth 1993 – *Ellingworth P.* The Epistle to the Hebrews: A commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans; Carlisle: Paternoster Press, 1993. 764 p. (New international Greek Testament commentary)
- Hartley 1992 – *Hartley J.E.* Leviticus. Dallas, TX: Zondervan, 1992. (Word Biblical commentary; vol. 4)
- Humann 2011 – *Humann J.R.* The ceremony of the Red Heifer: Its purpose and function in narrative context: D. Sc. Thesis. Durham: Durham University, 2011. 300 p.
- Lane 1991 – *Lane W.L.* Hebrews 9–13. Dallas, TX: Word Books, 1991. 450 p. (World Biblical commentary; vol. 47b)
- Milgrom 1981 – *Milgrom J.* The paradox of the Red Cow (Num. XIX) // *Vetus Testamentum*. 1981. Vol. 31. Iss. 1. P. 62–72.

## References

---

- Anderson, K.L. (2018), *Poslanie k Evreiam. Kommentarii veslianskoi traditsii* [The Epistle to the Hebrews. Commentary of the Wesleyan tradition], Vera i svyatost, Saint Petersburg, Russia.
- Allen, R.B (2012), “Numbers”, in Longman III, T. and Garland, D.E., eds., *The Expositor’s Bible commentary: Numbers–Ruth*, revised ed., vol. 2, Zondervan, Grand Rapids, MI, USA.
- Attridge, H.W. (1989), *Hebrews: A CCommentary on the Epistle to the Hebrews*, Fortress Press, Philadelphia, USA.
- Baumgarten, A.I. (1993), “The paradox of the Red Heifer”, *Vetus Testamentum*, vol. 43, no. 4, pp. 442–451.
- Blau, J.L. (1967), “The Red Heifer: A Biblical purification Rite in Rabbinic literature”, *Numen*, vol. 14, no. 1, pp. 70–78.
- Bruce, F.F. (1990), *The Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, USA. (*The new international commentary on the New Testament*)
- Brueggemann, D.A. (2009), “Numbers”, in Comfort, Ph.W., ed., *Leviticus, numbers, deuteronomy*, vol. 2, Tyndale House Publishers, Carol Stream, IL, USA. (*Cornerstone Biblical Commentary*)
- Budd, Ph.J. (1984), *Numbers*, Word, Waco, TX, USA. (*World Biblical Commentary; vol. 5*)
- Cockerill, G.L. (2012), *The Epistle to the Hebrews*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, USA, Cambridge, UK. (*The new international commentary on the Old and New Testament*)
- Ellingworth, P. (1993), *The Epistle to the Hebrews: A commentary on the Greek text*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, USA, Paternoster Press; Carlisle, UK. (*New international Greek Testament commentary*)

- Hartley, J.E. (1992), *Leviticus*, Zondervan, Dallas, TX, USA. (*World Biblical commentary*, vol. 4)
- Humann, J.R. (2011), *The ceremony of the Red Heifer: Its purpose and function in narrative context*, D. Sc. Thesis, Durham University, Durham, USA.
- Lane W.L. (1991), *Hebrews 9–13*, Word Books, Dallas, TX, USA. (*World Biblical commentary*; vol. 47b)
- Milgrom J. (1981), “The paradox of the Red Cow (Num. XIX)”, *Vetus Testamentum*, vol. 31, iss. 1, pp. 62–72.
- Rodriguez, A.M. (2010), “The Sanctuary”, in *Nastolnaya kniga po teologii* [Handbook of theology], Istochnik zhizni, Zaokskii, Russia, pp. 279–303. (*Biblejskii kommentarii ASD*; vol. 12)

### *Информация об авторе*

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

### *Information about the author*

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

## Функция Фамари в родословной Иисуса в свете иудейской оправдательной герменевтики

Абай Трупбергенов

*Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия, st096180@student.spbu.ru*

*Аннотация.* Статья предлагает анализ функции Фамари в Евангелии от Матфея 1:3 в свете иудейской оправдательной герменевтики. Используется интертекстуальный анализ прецедентных феноменов, сравнительный метод и иудейский герменевтический анализ текстов по классификации А. Штейнзальца. Проводится сравнительный анализ образа Фамари в следующих прецедентных текстах: Еврейская Библия, книга Юбилеев, Завет Иуды, труды Филона Александрийского, раввинистическая и патристическая литература. В результате исследования выявлены оправдательные мотивы библейской и иудейской литературы, такие как секрет и обман ради спасения, брак на небесах, изменение национальности, «преступление во имя Небес», исключения, позволяющие мессианскому роду нарушать закон. Данные результаты сравниваются с тремя основными современными толкованиями: искупление грешников, спасение язычников, скандальные прообразы Марии. Автор утверждает, что Матфей в своей аргументации имплицитно использует иудейские герменевтические приемы, такие как намек, гезера шава, биньян ав и каль вахомер. Данная статья является частью исследования функции четырех женщин в родословной Иисуса.

*Ключевые слова:* Фамарь, Дева Мария, мессианская родословная, Евангелие от Матфея 1:3, непорочное зачатие, иудейская герменевтика, оправдание, апология, мидраш, намек, каль вахомер, гезера шава, биньян ав

*Для цитирования:* Трупбергенов А. Функция Фамари в родословной Иисуса в свете иудейской оправдательной герменевтики // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 2. С. 33–48. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-33-48

## Tamar's function in the genealogy of Jesus in the light of Jewish justification hermeneutics

Abay Trupbergenov

*Saint Petersburg State University,  
Saint-Petersburg, Russia, st096180@student.spbu.ru*

**Abstract.** The article presents an analysis of Tamar's function in the Gospel of Matthew 1:3 in the light of Jewish justification hermeneutics. The author uses an intertextual analysis of precedent phenomena, a comparative method, and a hermeneutic analysis of texts according to the classification of A. Steinsaltz. This research compares the image of Tamar in the following precedent texts: Hebrew Bible, the Book of Jubilees, the Testament of Judas, the works of Philo of Alexandria, rabbinic and patristic literature. The study reveals exculpatory motives in biblical and Jewish literature, such as secrecy and deception for the purpose of salvation, change of nationality, "a marriage made in Heaven", "a transgression performed for the sake of Heaven", exceptions that allow the Messianic family to break the law. These results are compared with three main modern interpretations: redemption of sinners, salvation of pagans, scandalous prototypes of Mary. The author claims that Matthew implicitly uses Jewish hermeneutic techniques in his argumentation, such as the hint, *gezera shava*, *binyan av*, and *kal vahomer*. This article is the first part of the study of the four women in the genealogy of Jesus.

**Keywords:** Tamar, The Virgin Mary, Messianic genealogy, Gospel of Matthew 1:3, immaculate conception, Jewish hermeneutics, justification, apology, midrash, hint, *kal vahomer*, *gezera shava*, *binyan av*

**For citation:** Trupbergenov, A. (2025), "Tamar's function in the genealogy of Jesus in the light of Jewish justification hermeneutics", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 33–48, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-33-48

Существует множество предположений о литературном замысле Матфея относительно включения Фамари в мессианскую генеалогию. Среди них можно выделить три позиции [Brown 1993, pp. 71–73]. Во-первых, все четыре женщины являются грешницами, поэтому Христос выступает в качестве искупителя грешников<sup>1</sup>. Во-вторых, все женщины являются язычницами, поэтому

---

<sup>1</sup> Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–III вв. Новый Завет. Т. 1а: Евангелие от Матфея 1-13 / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. М. Симонэтти; рус. изд. под ред. Ю.Н. Варзониной. Тверь: Герменевтика, 2007. С. 7.

Христос искупает язычников<sup>2</sup>. В-третьих, все женщины являются символами скандальных и экстраординарных ситуаций, аналогичных истории Марии [Davies, Allison 1988, pp. 171–172; Nolan 1979, p. 119; Wainwright 1991, pp. 65–67]. Среди вариантов третьей позиции есть сторонники апологетического толкования, основанного на оправдании этих женщин в иудейской литературе<sup>3</sup>. Однако большинство исследователей не уделяют достаточного внимания герменевтическому анализу текстов, посвященных этому предположению. Поэтому данная работа посвящена герменевтическому аспекту изучения функции четырех женщин. Ввиду обширности исследуемого материала в данной статье будет рассмотрена роль только одной из них, а именно Фамари.

Исходя из этого, цель исследования – определить функцию Фамари в литературном замысле Матфея в свете иудейской оправдательной герменевтики. Для достижения этой цели проводится анализ герменевтики библейских и иудейских текстов, а также анализ предполагаемой герменевтики Матфея. Используется интертекстуальный подход для выявления функции прецедентных текстов. Под прецедентными феноменами подразумевают актуальные, повторяемые и хорошо известные имена, высказывания или тексты из предшествующей литературы [Назарова, Золотарев 2015, с. 18–19]. Прецедентные феномены в качестве речевых шаблонов облегчают коммуникацию. В данном случае анализируется прецедентное имя Фамарь, чтобы узнать какой символ или ситуация стоит за этим именем. Сравнительный метод позволяет сопоставить между собой различные традиции толкования текста-донора.

Герменевтический анализ иудейских правил толкования проводится согласно классификации А. Штейнзальца [Штейнзальц 1993, с. 173–184]. Наиболее часто используемым герменевтическими правилами являются намек (זכר לזכר) [Штейнзальц 1993, с. 180], каль вахомер (קל וחומר) [Штейнзальц 1993, с. 182], биньян ав (בנין אב) [Штейнзальц 1993, с. 175–176] и гезера шава (גזירה שוה) [Штейнзальц 1993, с. 177]. Некоторое сходство текстов между собой позволяют дополнять смысл толкуемого стиха за счет заимствования идей из другого места. Биньян ав проводит аналогию по смыслу, а гезера шава по сходству слов. Прием каль вахомер позволяет проводить сравнения с использованием частицы «тем более»,

---

<sup>2</sup> Там же. С. 9. См. также [Стерн 2004, с. 27; Bauckham 2002, p. 27; Luz 2007, p. 85].

<sup>3</sup> The Bible, the Talmud, and the New Testament. Elijah Zvi Soloveitchik's commentary to the Gospels / ed. by S. Magid; transl. by J.G. Levy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019. P. 65–66. См. также [Johnson 1969, p. 176].

чтобы переносить аспекты одного текста на другой. Между иудейской герменевтикой и литературным анализом есть существенная разница. Литературный анализ обнаруживает аналогии и аллюзии, но не переносит значения одного текста на другой, если нет на то филологических оснований. Иудейские правила толкования отличаются и от интертекстуального подхода, который находит всевозможные случайные связи между текстами, которые предположительно могут возникнуть у различных читателей. Интертекстуальные значения текста стремятся к бесконечности [Кристева 2013, с. 103], а иудейская герменевтика ограничена идеологическими целями интерпретирующего сообщества [Beaton 2004, p. 46]. Поэтому иудейская герменевтика шире, чем литературный анализ, но не безгранична, как интертекстуальный анализ. Мидраш объединяет два текста с разными контекстами и смешивает их вместе, создавая один общий контекст. Недостающая информация в одном тексте восполняется за счет деталей другого текста. Такая игра с текстами помогает находить новые смыслы, позволяя читателю вести расширенный диалог с текстом для решения своих насущных проблем.

Гипотеза исследования состоит в том, что иудейские герменевтические аргументы помогают лучше понять функцию Фамари по сравнению с обычными литературными средствами. Матфей включает прецедентное имя Фамарь в родословную с целью объяснения непорочного зачатия. Он отвечает на вопрос, почему мессия пришел таким непонятным образом, тогда как он должен был родиться естественным путем от земных родителей. Данная проблема вынуждает Матфея искать подобные случаи в иудейской литературе и применять специфические иудейские методы убеждения.

Текстом-донором, впервые повествующем о Фамари, является 38 глава книги Бытия. Текст-реципиентом является первая глава Евангелия от Матфея. Текст Матфея будет сопоставляться с текстом-донором и с прецедентными феноменами в иудейской литературе разных периодов: библейского, постбиблейского во время Второго Храма, раввинистического и патристического.

### *Сравнение с библейскими прецедентными текстами*

Текст-донор Быт. 38 сообщает нам об особых обстоятельствах рождения потомков Иуды от Фамари. В предыдущей главе книги Бытия Иуда возглавил заговор по продаже Иосифа в рабство и обманул отца, сказав, что он умер. Повествование показывает небесное возмездие, в результате которого у Иуды умирают два сына, не оставив после себя детей. Иуда избавляется от Фамари,



думая, что она является причиной его бед. Наоборот, Фамарь спасает род Иуды рождением ему двух сыновей, вступив с ним в связь путем обмана. Узнав о своем отцовстве, Иуда высоко оценил поступок Фамари. Она стала единственной женщиной в Еврейской Библии, удостоенной звания праведницы (הַיְסוּדָה), несмотря на то что она совершила обман и вступила в запретную связь [Nowell 2008, p. 5]. Обман как средство достижения благословения является общим мотивом книги Бытия. Мы наблюдаем это в жизни Авраама, Исаака, Ревекки, Иакова, Рахили, Иуды и его братьев. Итак, текст-донор создает положительный образ праматери, спасающей род Иуды от исчезновения, хотя и скандальным путем.

Сопоставляя оригинальный текст и его применение у Матфея, читателю сложно увидеть прямую связь между Фамарью и непорочным зачатием Марии. Книга Бытия благосклонно относится к Фамарь. Поэтому посредством правила биньян ав положительная оценка Фамари в прецедентном тексте подготавливает читателя к одобрительному принятию неоднозначной ситуации Марии. Мотив обмана частично повторяется и в Рождестве, так как Мария не советуется с мужем о своем решении зачать ребенка от Святого Духа. Спасительный результат этого «обмана» виден в рождении младенца, ставшего мессией. Повторяется и мотив скандала, так как непорочное зачатие вызывает законные подозрения в прелюбодеянии. Инициативность и изобретательность Фамари может намекать на подобные качества у Марии, когда ей пришлось принимать тайное решение стать матерью мессии, несмотря на скандальные обстоятельства. Прозрение и решение Иуды коррелирует с откровением Иосифа во сне, с принятием «неверной» жены с ребенком, а также с отказом от близости с ней. Помимо сходств мы наблюдаем и трансформацию прецедентной ситуации. Про Фамарь в Быт. 38:24 дважды сказано, что она беременна «от блуда», а про Марию дважды сказано в Мат. 1:18, 20, что она зачала «от Духа Святого». Обе ситуации внешне похожи на блуд, но отличаются по источнику отцовства. Сравнение с учетом этой разницы предполагает опору на прием каль вахомер, использующий сравнительный принцип «тем более»: если блуд Фамарь оправдан Библией, то тем более непорочное зачатие Марии должно быть оправдано.

Вторым библейским текстом-донором для Евангелия является книга Руфь 4:12. В то же время книга Руфь является текстом-реципиентом по отношению к Бытия 38, так как именем Фамарь благословляют брак Вооза с моавитянкой. Имя Фамарь ставится в один ряд с Рахилью и Лией. Для книги Руфь имя Фамари стало символом праведной язычницы и праматери Израиля. Поэтому ее имя служит историческим прецедентом для легитимации брака

Вооза с моавитянской Руфь. Эта книга могла быть написана против изгнания языческих жен в постпленную эпоху [Шмайна-Великанова 2010, с. 126]. В таком случае прецедентное имя Фамарь используется в качестве прецедента для оправдания брака с язычницами. В свою очередь предполагается, что Матфей имплицитно использует каль вахомер следующим образом: если Библия использует имя Фамари для оправдания брака еврея с язычницей, то тем более ее имя должно оправдать непорочное зачатие еврейки Марии от Святого Духа. Посредством правила биньян ав можно метафорически сказать, что Фамарь благословляет Марию, как некогда благословила Руфь.

Третьим текстом-донором является родословная Иуды в 1 книге Паралипоменон 2:4. Одновременно это пример внутри-библейской экзегетики по отношению к 38 главе книги Бытия. Он кратко описывает содержание главы, подавая его в жанре родословий. Автор книги Паралипоменон упоминает о том, что Богу были не угодны два сына Иуды. Он подчеркивает хананейское происхождение жены Иуды и умалчивает национальность Фамарь. Такая подача библейского материала показывает Фамарь в более выгодном свете по сравнению со свекровью и мужьями. Книга Паралипоменон написана в послепленный период, в котором запрет брака с язычницами был важным, что и отразилось на способе творческого пересказа текста-донора. Автор оставляет семейный статус Фамари, называя ее невесткой Иуды, но снимает остроту скандальности за счет умалчивания подробностей истории. Описание Фамари в выгодном свете, в целом, соответствует общей тенденции книги Паралипоменон подчеркивать положительные и замалчивать отрицательные стороны иудейской истории<sup>4</sup>. Автор хотел ободрить репатриантов воспоминаниями о славном прошлом. Библейская тенденция оправдания может натолкнуть на применение каль вахомер: если автор Паралипоменон смог подчеркнуть позитивные моменты поступка Фамари, опуская негативные, то тем более это нужно сделать для Марии.

### *Сравнение с прецедентными феноменами периода Второго Храма*

Внебиблейский иудейский текст-донор находится в книге Юбилеев 41:1 (II в. до н. э.), согласно которому Фамарь была

---

<sup>4</sup> Лопухин А.П. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 7 т. / под ред. А.П. Лопухина. 4-е изд. М.: Дар, 2009. С. 540.

одной «из дочерей Арама»<sup>5</sup>. То же самое повторяет и Завет Иуды 10:1 (I в. до н. э.), указывая, что она была «из Месопотамии, дочь Арама»<sup>6</sup>. Под Арамом может подразумеваться либо народ (Быт. 10:22), либо родственник по линии Нахора, брата Авраама (Быт. 22:21) [Vauckham 2002, pp. 28–29]. Далее, согласно этим двум книгам, Ир, а затем и Онан, слушаясь приказа своей матери, не хотели иметь детей от Фамари. Кроме того, жена Иуды была против левиатного брака третьего сына. Эти аргументы хананейского нечестия призваны оттенить месопотамское происхождение Фамари. Однако все эти утверждения псевдоэпиграфов не вполне соответствуют библейскому тексту. Бытие 38:6 не указывает происхождение Фамари, а также не сообщает, что она из Месопотамии. Ее родители живут в местности, где пасся скот Иуды (Бытие 38:11–14). Это косвенно подтверждает то, что Фамарь – хананеянка. Маловероятно, что Иуда пас овец в Месопотамии. Также Библия ничего не пишет о мотивах Ира и жены Иуды. Исходя из этого, мы можем заключить, что иудейская литература задолго до написания Евангелия пыталась отрицать хананейское происхождение Фамари ради легитимации запрета брака с язычниками в иудаизме межзаветного периода.

Если книга Паралипоменон достигает апологетических целей без искажения текста, то книга Юбилеев и Завет Иуды изменяют этническую принадлежность и добавляют к библейскому тексту мотивы жены и сыновей Иуды. Важно отметить, что книга Юбилеев 30:7–17 предписывает смертную казнь за брак с язычниками. Согласно данным строгим законам, Иуда и Фамарь подлежат казни через побитие камнями. Для иудейского общества II–I вв. до н. э. важно было иметь идеальных предков, поэтому изыскивались все доступные средства оправдания. Библейское умалчивание этнического происхождения дает возможность заполнить этот пробел еврейской национальностью. Прием биньян ав позволяет приписать Фамари национальность, взятую из текстов о происхождении Сарры, Ревекки, Лии и Рахили. Образ нечестивых хананейцев из других текстов переносится на жену и старших сыновей Иуды.

Авторы рассматриваемых псевдоэпиграфов ввели также эллинистические идеалы своего времени. Поэтому они добавляют в свой текст этическую оценку события и проповедь против инцеста. К примеру, Иуда раскаивается за свой грех по незнанию. Поведение Фамарь объясняется тем, что она стала жертвой пре-

<sup>5</sup> The book of jubilees. Aeth. 88 / ed. by J.C. VanderKam. Loveniid: Aedibus E. Peeters, 1989. P. 267. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 511)

<sup>6</sup> Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова / введ. и пер. А. Смирнова. Казань: Типолит. Императорского ун-та, 1911. С. 161.

следования со стороны нечестивых членов семьи и была вынуждена совершить отчаянный поступок. За скупым текстом книги Бытия скрывается жизнь, наполненная интригами, саморефлексией и морализаторством. Возможно, что Евангелие от Матфея 1:3, 18 посредством биньян ав предполагает богатую внутреннюю жизнь мессианских предков. Также возможна ссылка на мотив легитимации скандального рождения сыновей от Фамари как прецедент для легитимации экстраординарного непорочного зачатия. Кроме того, здесь может быть каль вахомер: если инцест Фамари со свекром был принят как исключительная праведность, то тем более «блуд» Марии со Святым Духом должен почитаться высшей праведностью.

Филон Александрийский (20 г. до н. э. – 50 г. н. э.), в отличие от псевдоэпиграфов, считает, что Фамарь родилась в Сирии Палестинской, где жители поклонялись множеству богов<sup>7</sup>. Возможно, что египетскую диаспору больше интересовал вопрос интеграции с эллинизмом, чем вопрос брака с язычниками. Поэтому Филон не меняет происхождение Фамари, но называет ее образцом духовного просветления. Он считает, что она молилась единому истинному Богу и приложила все усилия, чтобы достичь благочестия<sup>8</sup>. Она была вдовой, лишенной страстей, и «получила божественное оплодотворение, зачала добродетель и родила благие поступки»<sup>9</sup> [Johnson 1969, p. 159]. Блуд аллегорически истолкован как публичная проповедь добродетелей. Филон воспекает ее «блистательнейшую, истинно нетронутую, незапятнанную и девственную красоту стыда и скромности»<sup>10</sup>.

Филон превратил Фамарь в символ философских ценностей, игнорируя исторический смысл событий ее жизни. Евангелие, наоборот, сообщает о непорочном зачатии как об историческом факте. Можно предположить, что Матфей мог опираться на совпадение слов «дева» и «божественное зачатие» для легитимации сверхъестественного рождения. Тогда Матфей имплицитно ссылается на Филона посредством гезера шава, когда называет Марию «девой», «зачавшей от Духа Святого».

<sup>7</sup> Philo Judaeus. De virtutibus / ed. by L. Cohn. P. 28 // Library of Ruslan Khazarzar. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/virtutig.pdf> (дата обращения: 03.01.2023).

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Philo / transl. F.H. Colson, G.H. Whitaker. Vol. 3: On the unchangeableness of God; On husbandry; Concerning Noah's work as a planter; On drunkenness; On sobriety. L.: Harvard University Press, 1930. P. 79.

<sup>10</sup> *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета / пер., авт. коммент. А.В. Вдовиченко. М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2000. С. 374.

### *Сравнение с прецедентными феноменами в раввинистической литературе*

Раввинистическая литература письменно зафиксировала свою Устную традицию на несколько сот лет позже написания Евангелия от Матфея. Поэтому мы не можем утверждать, что Матфей ссыался на раввинские источники. Общепринято признавать раввинские идеи подходящими для сравнения с Евангелием, если они уже были письменно зафиксированы в литературе Второго Храма. В случае отсутствия такого подтверждения раввинские идеи, как полагают, нельзя сравнивать с Новым Заветом. Проблема возникает тогда, когда мы встречаем совпадения между раввинами и Новым Заветом, не выявленные в предыдущих иудейских источниках. Хронологический порядок предполагает, что в таких случаях раввины заимствовали свои идеи у христиан. Это часто противоречит логике отношений между этими двумя конфессиями. Однако методика прецедентных феноменов позволяет нам сравнить развитие одной и той же мысли у различных иудейских религиозных групп, не затрагивая вопрос заимствований. Эта методика предполагает, что раввинские идеи в зачаточном виде уже существовали во время написания Евангелия от Матфея.

Раввинские источники имеют множество ссылок на Фамарь. Раввины фиксируют в талмуде обвинение, касающееся ее языческого происхождения<sup>11</sup>. В ответ на это они оправдывают ее тем, что считают ее дочерью священника Сима, сына Ноя (תָּמָר בַּתוֹ שֵׁל שִׁמּוֹן) <sup>12</sup>. Изменение национальности необходимо для легитимации мессианского рода, так как нееврей не может быть царем Израиля. Согласно Агада Берешит 64:3, Бог предписывает Иуде родить мессию от Фамари, дочери Сима, но он вместо этого женится на хананеянке<sup>13</sup>. Поэтому Бог ищет обходные пути: посылает смерть его жене, устраивает брак Ира с Фамарью, затем посылает смерть Иру и Онану, чтобы, в конце концов, свести Иуду с невесткой. В результате такого богословского прочтения Фамарь нельзя в чем-нибудь обвинить.

<sup>11</sup> Ruth Rabba 8:1 // Sefaria: a living library of Jewish texts. URL: [https://www.sefaria.org/Ruth\\_Rabbah.8.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Ruth_Rabbah.8.1?lang=bi) (дата обращения: 07.01.2023).

<sup>12</sup> Bereishit Rabbah 85:10 // Sefaria: a living library of Jewish texts. URL: [https://www.sefaria.org/Bereishit\\_Rabbah.85.10?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.85.10?lang=bi&with=all&lang2=en) (дата обращения: 25.01.2023).

<sup>13</sup> Aggadat Bereshit 64:3 // Sefaria: a living library of Jewish texts. URL: [https://www.sefaria.org/Aggadat\\_Bereshit.64.3?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Aggadat_Bereshit.64.3?lang=bi&with=all&lang2=en) (дата обращения: 08.02.2023); Strack H.L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1: Das Evangelium nach Matthäus. München: Beck, 1922. S. 16.

Здесь используется прием биньян ав, приписывающий данным событиям Божье провидение из других историй, таких как поиск невесты для Исаака. Мидраш также задействовал прием «намека». Данная агада<sup>14</sup> построена на внеконтекстном толковании слова «там» (שם) как Сим, читая часть предложения Быт. 38:2 (וַיֵּרָא שָׁם יְהוּדָה) как «и увидел Сима Иуда», вместо «и увидел там Иуда». Это способ также называется правилом произвольного прочтения (ש' אֵם לַמֶּקְרָא) [Штейнзальц 1993, с. 181]. Дальнейшую часть предложения читают как обычно, т. е. Иуда взял в жены дочь хананея. Для иллюстрации посмотрим сначала на традиционное прочтение, а затем на реконструкцию агадического прочтения Быт. 38:2 «И увидел там Иуда дочь одного Хананеянина, которому имя: Шуа; и взял ее и вошел к ней»<sup>15</sup>. «И увидел (сначала дочь) Сима Иуда (но затем посмотрел на) дочь одного Хананеянина, которому имя: Шуа; и взял ее и вошел к ней».

Матфей методом биньян ав мог использовать заключение этой агады для того, чтобы указать, что Мария ни в чем не виновна. Бог по Своей воле, как и в случае с Фамарью, использует нестандартные пути достижения Своих целей. Мария, как и Фамарь, была избрана Богом к зачатию мессии.

Божье вмешательство демонстрирует и Маккот 23б<sup>16</sup>, интерпретируя Бытие 38:26.

«И признал их Иуда и сказал: она праведнее Меня (מִמֶּנִּי)». Откуда Иуда узнал, что утверждение Фамари о том, что она носит его ребенка, было верным? Возможно, точно так же, как он пошел к ней и нанял ее в качестве проститутки, другой человек пошел к ней и тоже нанял ее, и он не отец. Скорее всего, возник Божественный Голос и сказал: «Именно от Меня (מִמֶּנִּי) произошли эти тайные “события”». Бог подтвердил, что ее высказывание было правильным и что это был Его божественный план, согласно которому Иуда станет отцом ребенка от Фамари»<sup>17</sup>.

В данном случае использует прием намека, чтобы неконтекстно толковать слово Иуды (מִמֶּנִּי) как голос Божий. Этим самым трактат возлагает ответственность за скандальную связь на Божье провидение. Рав Э. Соловейчик в своем комментарии на Новый завет относительно Иуды и Фамари пишет, что нельзя подвергать сомнению

<sup>14</sup> Агада в данной статье рассматривается как еврейский способ творческой интерпретации Еврейской Библии.

<sup>15</sup> Синодальный перевод.

<sup>16</sup> Makkot 23b:12 // Sefaria: a living library of Jewish texts. URL: <https://www.sefaria.org/Makkot.23b.12?lang=bi&with=all&lang2=en> (дата обращения: 26.01.2023).

<sup>17</sup> Здесь и далее авторский перевод с английского.

тайные дела Бога, так как Его пути непостижимы<sup>18</sup>. В свою очередь, возможно, что таким же образом Матфей посредством биньян ав оправдывает непорочное зачатие, как тайное дело Бога, непостижимое для разума. Также и голос с неба, оправдывающий Марию, мог быть задействован в речи ангела к Иосифу.

Самый яркий апологетический текст передает вавилонский трактат Хорайот 10б:15: «Улла говорит: “Фамарь совершила прелюбодеяние с Иудой, а Зимри совершил прелюбодеяние с Козби. Фамарь совершила прелюбодеяние, и от нее произошли цари и пророки. Зимри совершил прелюбодеяние, и пали десятки тысяч из еврейского народа”. Рав Нахман бар Ицхак говорит: “Преступление, совершенное ради Небес, больше, чем заповедь, выполненная не ради нее самой, как сказано: ‘Благословеннее всех женщин будет Иаиль, жена Хевера Кенеянина, благословеннее всех женщин в шатре она будет’”. Кто эти “женщины в шатре”? Это Сара, Ребекка, Рахиль и Лия, но Иаиль более благословенна, чем они»<sup>19</sup>.

Здесь гемара использует прием биньян ав, так как благословение за преступление, совершенное Иаилью, служит примером для толкования истории Фамари. Если книга Руфь приравнивает Фамарь к великим праматерям, то данный мидраш ставит ее выше них. Само выражение «преступление во имя Небес» является оксюмороном. Данное исключение сделано только для мессианской линии, но запрещено всем остальным. Потому что галахическое правило для всех евреев гласит: «заповедь, которая исполняется посредством преступления», считается не выполненной [Штейнзальц 1993, с. 265–266]. Кроме того, поступок Фамари подпадает под определение «развратной женщины» (זנונית), согласно которому блудом считается связь с мужчиной, брак с которым запрещен [Штейнзальц 1993, с. 222]. Однако у этого правила есть исключения. Например связь разведенной женщины со священником не является развратом. Раввины, пользуясь правилом исключений, оправдывают Фамарь. Мессианская исключительность встречается не только у раввинов, но и в самосознании Иисуса, поставившего себя выше субботы, а также у кумранского мессии, провозгласившего себя выше земных реалий [Тантлевский 1994, с. 240–241; Knohl, Maisel 2000, pp. 63–64].

Матфей мог применить здесь аналогию биньян ав в оценке поступка Фамари и Марии, как образец высшей праведности. Как Фамарь благословенна более праматерей Израиля, так и Мария

<sup>18</sup> The Bible, the Talmud, and the New Testament... P. 65.

<sup>19</sup> Horayot 10b:15 // Sefaria: a living library of Jewish texts. URL: <https://www.sefaria.org/Horayot.10b.15?lang=bi&with=all&lang2=en> (дата обращения: 19.12. 2022).



благословенна между женами (Лук. 1:28, 42, 48). Как Иуда признал детей Фамари после получения знаков своего отцовства, так и Иосиф принял сына Марии после откровения от ангела. Галахическое решение раввинов об исключительности мессианского рода соотносится с галахическим решением ангела, согласно которому Иосиф должен был принять Марию. Примечательно, что раввины также указывали на сошествие Духа Святого на Фамарь<sup>20</sup> и на ее девственность до встречи с Иудой<sup>21</sup>. Кроме того, Матфей имплицитно применяет прием каль вахомер. Это правило позволяет сказать следующее: если преступление Фамари считается высшей праведностью, то тем более свят поступок Марии. Также, если правила исключения должны применяться для праматери мессии, то тем более должны быть применены исключения для его матери. Вдобавок, если связь со свекром оправдана, то тем более должна быть разрешена связь со Святым Духом.

Проведенный анализ показывает, что раввинистическая литература продолжает общую иудейскую традицию оправдания Фамари в вопросе этнического происхождения и этической оценки ее поступка. Творческая изобретательность раввинов обогащает понимание роли и заслуг Фамари перед Израилем. Это позволяет нам сравнивать прецедентные феномены раввинистической литературы с Евангелием от Матфея, несмотря на нарушение хронологического порядка.

### *Сравнение с прецедентным феноменом в патристической литературе*

Патристическая литература создает прецедентный феномен, использующий Фамарь в качестве символа грешников, которых искупил Христос. Такой позиции придерживались Ориген, Иероним и Амвросий [Johnson 1969, p. 154]. Север Антиохийский (456–538 гг.) пишет следующее<sup>22</sup>: «Христос принял на себя родство с этой блудодействовавшей природой, чтобы очистить; больной – чтобы исцелить; с павшей – чтобы воздвигнуть... Он, будучи безгрешным, соединился с составляющей нашу сущность плотью, имеющую разумную душу, посредством Девы, воспринявшей во чреве, понесшей от Святого Духа и родившей...».

<sup>20</sup> Strack H.L., Billerbeck P. Op. cit. S. 17.

<sup>21</sup> Yevamot 34b:1-4 // Sefaria: a living library of Jewish texts. URL: <https://www.sefaria.org/Yevamot.34b.1?lang=bi&with=all&lang2=en> (дата обращения: 03.01.2023).

<sup>22</sup> Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Новый Завет. Т. 1а: Евангелие от Матфея 1-13. С. 7.



Здесь мы наблюдаем христоцентрическую теологию, основанную на философской герменевтике Филона Александрийского. Христос онтологически изменил человека путем соединения своей сущности с сущностью человека. Онтологическое прочтение родословной свидетельствует об аллегорическом толковании. Данное толкование не учитывает оправдательные мотивы Библии и иудейской литературы по отношению к Фамари, а также мало соотносится со скандальной ситуацией Марии. Фамарь стала универсальным и обезличенным символом грешной природы. Она не может заслужить своего оправдания, потому что ее может оправдать только Христос. Однако стоит отметить, что Матфей сам создает условия для онтологического толкования, потому что непорочное зачатие соединяет две несовместимые сущности, а именно человека и Бога.

### *Обсуждение*

Проведенное исследование показывает, что Библия и иудейская литература солидарны в вопросе оправдания Фамари. Матфей мог воспользоваться этим прецедентным этическим решением для оправдания скандальной беременности Марии.

В свете проведенного исследования мы можем заключить, что традиционное толкование Фамари как символа грешников слабо связано с литературным контекстом, так как Мария не является грешницей. Для роли великой грешницы наиболее подходящей была бы Гофолия. Кроме того, если бы Матфей рассматривал Фамарь грешницей, то он был бы единственным автором периода Второго Храма, отрицающим ее праведность [Hood 2009, p. 144].

Также, интерпретация Фамари в качестве символа вхождения язычников в церковь напрямую не соотносится с литературным контекстом родословной, так как Мария является еврейкой. Более того, большая часть иудейских авторов отрицала языческое происхождение Фамари, так как их заботили вопросы легитимности мессианского рода.

В свою очередь, типология скандальных отношений ближе всего соотносится с историко-культурным контекстом и нарративной критикой [Wainwright 1991, pp. 65–67]. Прецедентное имя Фамарь стало символом праведной праматери Израиля, несмотря на формальное нарушение законов. Прецедентная ситуация, стоящая за этим именем, свидетельствует о том, что она спасла род Иуды, рискуя своей жизнью.

Событие непорочного зачатия уникально, так как нет прямого соответствия в предшествующей истории. В отличие от Марии, Фамарь была язычницей и зачала естественным путем. Также и Божественное оплодотворение девственницы у Филона было

философским, а не буквальным. Поэтому надо признать, что тексты-доноры, на которые ссылается Матфей, имеют только частичную аналогию. Именно поэтому Матфей использует иудейские способы убеждения, такие как намек, каль вахомер, гезера шава и биньян ав, чтобы преодолеть смысловой разрыв между прецедентными текстами и непорочным зачатием.

### *Заключение*

Настоящая статья выявила предполагаемые имплицитные иудейские аргументы Матфея, такие как намек, каль вахомер, гезера шава и биньян ав. Гипотеза о том, что специфическая иудейская риторика выражает связь между Фамарью и Марией более успешно, чем классические риторические средства, находит свое подтверждение в рамках данного исследования. Анализ отношений между двумя героинями мессианской родословной показывает, что Матфей ищет корреляции, не очевидные с точки зрения общепринятых риторических приемов. Предполагается, что Матфей использует приемы биньян ав и гезера шава для указания на аналогии между женщинами, а каль вахомер – для показа качественной трансформации. Анализ библейского и постбиблейского материала поддерживает мнение, что функция Фамари заключается в оправдании Марии. Однако для полноты понимания литературного замысла Матфея необходимо исследовать роль остальных трех женщин в родословной Иисуса.

### *Литература*

- Кристева 2013 – *Кристева Ю.* Семиотика: Исследования по семанализу / пер. с фр. Э.А. Орловой. М.: Академический проект, 2013. 285 с.
- Назарова, Золотарев 2015 – *Назарова Р.З., Золотарев М.В.* Прецедентные феномены: проблемы дефиниции и классификации прецедентных феноменов // Известия Саратовского университета. 2015. Т. 15. № 2. С. 17–23.
- Стерн 2004 – *Стерн Д.* Комментарий к еврейскому Новому завету: Пер. с англ. М.: Силоам, 2004. 1156 с.
- Тантлевский 1994 – *Тантлевский И.Р.* История и идеология Кумранской общины / отв. ред. К.Б. Старкова. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1994. 384 с.
- Шмаина-Великанова 2010 – *Шмаина-Великанова А.И.* Книга Руфь и проблема чужеземных жен: историческая и литературная реконструкция // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2010. № 15 (58). С. 125–138.

- Штейнзальц 1993 – *Штейнзальц А.* Введение в Талмуд / Пер. с ивр. и англ. З. Мешкова. Иерусалим: Израильский ин-т талмудических публикаций: Ин-т изучения иудаизма в России, 1993. 381 с.
- Beaton 2004 – *Beaton R.* *Isaiah's Christ in Matthew's.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 260 p.
- Brown 1993 – *Brown R.E.* *The birth of the Messiah: A commentary on the infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke.* N.Y.: Doubleday, 1993. 752 p.
- Bauckham 2002 – *Bauckham R.* *Gospel women: Studies of the named women in the Gospels.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2002. 343 p.
- Davies, Allison 1988 – *Davies W.D., Allison D.C.* *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew.* 3 vols. Vol. 1: Introduction and commentary on Matthew I-VII. L.: T. & T. Clark, 1988. 731 p.
- Hood 2009 – *Hood J.B.* *Matthew 1:1–17 as a summary of Israel's story: The Messiah, his brothers, and the nations: D. Sc. Thesis (Philosophy).* Highland Theological College UHI and the University of Aberdeen, 2009. 304 p. URL: <https://pure.uhi.ac.uk/en/studentTheses/matthew1117-as-a-summary-of-israels-story> (дата обращения: 25.04.2023).
- Johnson 1969 – *Johnson M.D.* *The purpose of the Biblical genealogies, with special reference to the setting of the genealogies of Jesus.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969. 310 p.
- Luz 2007 – *Luz U.* *Matthew 1-7: A commentary.* Minneapolis: Fortress Press, 2007. 432 p.
- Knohl, Maisel 2000 – *Knohl I., Maisel D.* *The Messiah before Jesus. The suffering servant of the dead sea scrolls.* Oakland: University of California Press, 2000. 159 p.
- Nolan 1979 – *Nolan B.M.* *The royal Son of God. The Christology of Matthew 1-2 in the setting of the Gospel.* Freiburg: Éditions universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprec, 1979. 282 p.
- Nowell 2008 – *Nowell I.* *Jesus' great-grandmothers: Matthew's four and more // The Catholic Biblical Quarterly.* 2008. Vol. 70. No. 1. P. 1–15.
- Wainwright 1991 – *Wainwright E.M.* *Towards a feminist critical reading of the Gospel according to Matthew.* Berlin, New York: de Gruyter, 1991. 438 p. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft)

## References

- Beaton, R. (2004), *Isaiah's Christ in Matthew's*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Brown, R.E. (1993), *The birth of the Messiah: A commentary on the infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, New York, USA.
- Bauckham, R. (2002), *Gospel women: Studies of the named women in the Gospels*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, USA.
- Davies, W.D. and Allison, D.C. (1988), *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 3 vols, vol. 1: Introduction and commentary on Matthew I-VII, T. & T. Clark, London, UK.
- Hood, J.B. (2009), *Matthew 1:1–17 as a summary of Israel's story: The Messiah, his brothers, and the nations*, D. Sc. Thesis (Philosophy), Highland Theological

- College UHI and the University of Aberdeen, UK, available at: <https://pure.uhi.ac.uk/en/studentTheses/matthew1117-as-a-summary-of-israels-story> (Accessed 25 Apr. 2023).
- Johnson, M.D. (1969), *The purpose of the Biblical genealogies, with special reference to the setting of the genealogies of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Knohl, I. and Maisel, D. (2000), *The Messiah before Jesus. The suffering servant of the dead sea scrolls*, University of California Press, Oakland, USA.
- Kristeva, J. (2013), *Semiotika: Issledovaniya po semanalizu* [Σημιωτική: Recherches pour une semanalyse], Akademicheskii proekt, Moscow, Russia.
- Luz, U. (2007), *Matthew 1-7: A commentary*, Fortress Press, Minneapolis, USA.
- Nazarova, R.Z. and Zolotarev, M.V. (2015), "Precedent phenomena: Problems of definition and classification", *Izvestiya Saratovskogo universiteta*, vol. 15, no. 2, pp. 17–23.
- Nolan, B.M. (1979), *The royal Son of God. The Christology of Matthew 1-2 in the setting of the Gospel*, Éditions universitaires, Freiburg, Switzerland, Vandenhoeck & Ruprec, Göttingen, Germany.
- Nowell, I. (2008), "Jesus' great-grandmothers: Matthew's four and more", *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 70, no. 1, pp. 1–15.
- Shmaina-Velikanova, A.I. (2010), "Kniga RUF i problema chuzhezemnykh zhen: istoricheskaja i literaturnaja rekonstrukcija" [The Book of Ruth and the problem of foreign wives: the historical and literary reconstruction], *RGGU Bulletin. "Culturology. Art History. Museology" Series*, vol. 58, no. 15, pp. 125–138.
- Steinsaltz, A. (1993), *Vvedenie v Talmud* [Introduction to the Talmud], Izrail'skii institut talmudicheskikh publikatsii, Institut izucheniya iudaizma v Rossii, Jerusalem, Israel.
- Stern, D.H. (2004), *Kommentarii k evreiskomu Novomu zavetu* [Jewish New Testament commentary], Siloam, Moscow, Russia.
- Tantlevskii, I.R. (1994), *Istoriya i ideologiya Kumranskoi obshchiny* [The history and ideology of the Qumran community], Tsentr «Peterburgskoe vostokovedenie», Saint Petersburg, Russia.
- Wainwright, E.M. (1991), *Towards a feminist critical reading of the Gospel according to Matthew*, De Gruyter, Berlin, Germany, New York, USA. (*Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*)

### Информация об авторе

Абай Трупберенов, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; st096180@student.spbu.ru

### Information about the author

Abay Trupbergenov, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; 7–9, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; st096180@student.spbu.ru

Passio Perpetuae et Felicitatis  
и движение «нового пророчества»  
на рубеже II–III вв.

Павел Н. Лебедев

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, lebedevp235@gmail.com*

*Аннотация.* В раннехристианском сочинении «Страсти святых Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» нашла отражение полемика между христианами II–III вв. по вопросу о возможности и значимости новых откровений Святого Духа. По этой причине в историографии широко распространено мнение о том, что данный памятник, в котором большую роль играют описания открывшихся главным героям божественных видений, следует связывать с движением «нового пророчества» – так называемым «монтанизмом», приверженцы которого верили новым пророкам и почитали их более других представителей формирующейся церковной иерархии, ожидали скорого конца света и следовали более строгим этическим нормам. Однако, как показано в статье, видения героев мученичества Перпетуи и Сатура не похожи на экстатические прорицания спутниц малоазийского проповедника Монтана, а в содержании «Страстей» не проявляются какие-либо другие специфические признаки этого движения в христианстве рассматриваемого периода. Восхваление же мученичества, общий интерес к эсхатологии, высокое значение женщин в общине, глубокое внимание к видениям и откровениям представляется возможным рассматривать как общие черты, которые были свойственны многим христианским общинам Северной Африки на рубеже II–III вв.

*Ключевые слова:* раннее христианство, Перпетуя, Фелицитата, страсти, passio, новое пророчество, монтанизм, Тертуллиан, Северная Африка

*Для цитирования:* Лебедев П.Н. Passio Perpetuae et Felicitatis и движение «нового пророчества» на рубеже II–III вв. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 2. С. 49–62. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-49-62

## Passio Perpetuae et Felicitatis and the “New Prophecy” movement at the turn of the 2<sup>nd</sup> – 3<sup>rd</sup> centuries

Pavel N. Lebedev

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, lebedevp235@gmail.com*

**Abstract.** In the early Christian text “The Passion of Saints Perpetua and Felicity” we can see the traces of polemic among Christians of the 2<sup>nd</sup> – 3<sup>rd</sup> centuries about the possibility and significance of new revelations of the Holy Spirit. For this reason, there is a widespread opinion among scholars that this martyrdom containing the descriptions of divine visions has been influenced by the “New Prophecy” movement – the so-called “Montanism”. The adherents of this movement honored new prophets who could receive new revelations of the Spirit more than members of the emerging church hierarchy, believed that the imminent end of the world was near, and demanded a strict and rigorous lifestyle from their followers. However, the paper shows that the visions of the martyrs Perpetua and Saturus do not resemble the ecstatic prophecies of the priest Montanus and his companions from Asia Minor, and the content of “The Passion of Saints Perpetua and Felicity” does not show any other specific signs of this early Christian movement. The glorification of martyrdom, the great interest in eschatology, the high importance of women in the community, and the profound attention to visions and prophecies can be regarded as common features that were characteristic of many Christian communities in the 2<sup>nd</sup> – 3<sup>rd</sup> centuries and were especially evident in North Africa.

**Keywords:** early Christianity, Perpetua, Felicity, passion, passio, new prophecy, Montanism, Tertullian, North Africa

**For citation:** Lebedev, P.N. (2025), “Passio Perpetuae et Felicitatis and the ‘New Prophecy’ movement at the turn of the 2<sup>nd</sup> – 3<sup>rd</sup> centuries”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 49–62, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-49-62

В прологе и эпилоге «Страстей свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» (*Passio Perpetuae et Felicitatis*; далее – *Passio* или «*Страсти*») обосновывается важность новых божественных откровений и сохранения «новых свидетельств» веры (Pass. Perp. I, 1–6; XXI, 11). По замыслу автора этих частей памятника, видения Перпетуи и Сатура и вся история пострадавших в 203 г. в Карфагене мучеников должны иметь для христиан не меньшее, а, возможно, даже и большее значение, чем древние примеры Писания: «пусть поймут те, кто приписывает единую силу Духа – единого Святого – к определенным временам, что наинедавнее нужно

ставить выше как самоновейшее, потому что преизбыток благодати назначен последнему времени века [сего]» (I, 3)<sup>1</sup>. Более того, как в процитированном фрагменте, так и в прологе и эпилоге в целом хорошо заметны полемический настрой и стремление убедить в возможности и значимости новых откровений тех, кто может быть с этим не согласен.

Вера в продолжение деятельности Святого Духа в мире, обозначенный выше эсхатологический момент в прологе, а также то, что в состав памятника входят описания пророческих видений мучеников, стали основанием для распространенного в историографии мнения о связи *Passio* с движением сторонников «нового пророчества» [Frend 1952, pp. 116–117; Barnes 1971, p. 77; Trevett 1996, p. 178; Steinhäuser 1997, p. 244; Butler 2006, pp. 88–90; Капгальцев 2012, с. 118–119, 122]. Это течение в раннем христианстве также часто называют «монтанизмом», вслед за обозначением «Μοντάνοι» у Кирилла Иерусалимского (*Cyr. Hier.*, Cat. XVI.8), которое появится в последней четверти IV в. уже тогда, когда данное учение будет осуждено как ересь. Это название связано с именем жреца Монтана из малоазийской провинции Фригия, который в середине II в. обратился в христианство и начал проповедовать новые откровения и деятельность Святого Духа. Эти откровения должен был, как предсказано в словах Христа из Евангелия от Иоанна, принести некий Утешитель (Параклет): «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин 14:26).

Последователи Монтана, среди которых особенно выделялись женщины-пророчицы Прискилла и Максимила, впадали в экстатическое состояние для прорицания, а полученные ими откровения рассматривались как дополнение и продолжение сказанного в Священном Писании. Многие из открывшегося новым пророкам,

---

<sup>1</sup> Все цитаты из *Passio* приводятся в переводе, подготовленном участниками исследовательского семинара под руководством Н.В. Брагинской и А.И. Шмаиной-Великановой, в котором также принимали участие С.Н. Давидоглу, М.С. Касьян, П.Н. Лебедев, Т.А. Михайлова, В.В. Степанов, С.В. Федорова, О.И. Ярошевская, † А.Н. Грешных, по изданию: Перевод латинской версии памятника «Страсти Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2024. № 1. С. 17–32. Латинский текст дается по критическому изданию К. ван Бека с учетом некоторых конъектур в издании Т. Хеффернана: *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Vol. 1 / ed. C.I.M.I. van Beek. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1936; *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* // Heffernan T.J. *The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012. P. 104–124.



которые естественно становились выше любых других представителей оформлявшейся в то время церковной иерархии, предполагало следование более строгим этическим нормам, ужесточение постов, запрет вторых браков, восхваление мученичества за веру и т. д. Значимой чертой движения была также вера в скорый конец света, перед которым, как это предсказала в одном из откровений Прискилла, западнофригийский город Пепуза станет Новым Иерусалимом. В итоге Пепуза стала центром последователей Монтана, а их идеи распространились в Малой Азии, а потом и по другим регионам Римской империи, включая Галлию и Северную Африку.

С точки зрения исследователей, поддерживающих с большей или меньшей осторожностью гипотезу о влиянии идей «нового пророчества» на *Passio*, сторонниками учения Монтана могли быть сами мученики и (или) автор пролога и эпилога<sup>2</sup>. По мнению Р. Батлера, «смысловой акцент на Святом Духе, новом откровении, пророческих видениях, женском лидерстве, эсхатологических ожиданиях, строгой нравственной дисциплине и добровольном мученичестве ... явно выделяют “Страсти” как монтанистское сочинение» [Butler 2006, 129]. Впрочем, значительная часть авторов, которые пишут о «монтанистской» тональности всего памятника в целом, в принципе не учитывают его сложной структуры и композиции и не обращают внимания на различия между его частями. В настоящей работе останавливаться подробнее на вопросе о внутреннем устройстве *Passio* и непростой истории его сложения в том виде, в каком он оказался переведен на греческий язык (возможно, это произошло в начале VI в.) и дошел до нашего времени, не представляется целесообразным, так что мы ограничимся только несколькими общими замечаниями<sup>3</sup>.

«*Страсти*» представляют собой собрание из написанных разными авторами текстов, которые объединены в одну книгу, потому что посвящены одному событию – истории мученичества группы христиан в Карфагене в 203 г. н. э. В состав памятника входят сделанные во время нахождения в тюрьме записи мученицы Перпетуи, где среди прочего приводятся описания четырех открывшихся ей видений (III–X; далее – *Записки*), описание пророческого сна наставника схваченных христиан Сатура (XI–XIII; далее – *Видение Сатуры*), риторически сложные и насыщенные

---

<sup>2</sup> Labriolle P.C., de. La crise montaniste. P.: Leroux, 1913. P. 113. См. также [Trevett 1996, p. 178; Trumbower 2001, p. 89; Tabbernee 2007, p. 64; Каргальцев 2012, с. 122].

<sup>3</sup> Подробнее о структуре памятника см. [Braginskaya, Lebedev 2023]. О жанровом своеобразии *Passio* и вероятной ориентации на модель Нового Завета см. [Брагинская, Давидоглу 2024].



богословским содержанием пролог и эпилог (I, 1–6; XXI, 11; далее – *Пролог* и *Эпилог*), повествование очевидца, рассказавшего о смерти мучеников на арене (XIV, 2–3; XV–XXI, 10), и вставки некоего редактора-составителя, который позже сопроводил текст пояснениями, необходимыми для распространения среди аудитории за пределами Карфагена (II; XI, 1; XIV, 1).

Поскольку современник Перпетуи, известный североафриканский писатель и богослов Тертуллиан, активно поддерживал идеи «нового пророчества», писал о женском мученичестве и женщинах-пророчицах, упоминал Перпетую и был знаком с содержанием одного из видений, описанных в памятнике (*Tert.*, *De anim.* 55.4), ряд исследователей посчитал, что он и являлся составителем *Passio* и автором *Пролога* и *Эпилога*<sup>4</sup>. Хотя в современной историографии гипотеза об авторстве Тертуллиана большинством исследователей отвергнута как по соображениям, связанным с особенностями языка и стиля, так и по расхождениям концептуального свойства [Barnes 1971, p. 80; Braun 1979, pp. 105–117; Kitzler 2015, pp. 18–19; Bremmer 2017, p. 354; Cobb 2021, p. 8; Шмайна-Великанова 2023, с. 331], вполне вероятно, что автор *Пролога* и *Эпилога* мог находиться под влиянием его идей и риторики или даже принадлежать к числу учеников и последователей [Amat 1996, pp. 67–69, 77; Heffernan 2012, p. 17; Kitzler 2015, pp. 18–19].

Если Тертуллиан считал возможными и важными пророческие видения (*Tert.*, *De anim.* 46.12, 47.2) или прямо ссылаясь на откровение одной из сестер своей общины (*De anim.* 9.4), это еще не свидетельствует о том, что он был именно последователем Монтана или, тем более, на этой почве отделился вместе со своими сторонниками от «ортодоксальной» части карфагенской общины христиан<sup>5</sup>. Описанная Тертуллианом сцена получения откровения во время

---

<sup>4</sup> Labriolle P.C., *de*. Tertullien, auteur du prologue et de la conclusion de la passion de Perpétue et de Félicité // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. 1913. Vol. 3. P. 126–132. См. также [Butler 2006, pp. 244–245; Farina 2009, p. 26; Leal, Maspero 2010, p. 106].

<sup>5</sup> Более подробный анализ взглядов Тертуллиана и аргументацию в поддержку мнения о том, что его убеждения не следует считать именно заимствованием и адаптацией учения Монтана в Северной Африке или же вообще называть специфическим направлением, предполагавшим отделение от условной «ортодоксии» (если об этом даже в кавычках можно говорить в доникейские времена), см.: [Tabbernee 2007, pp. 63–66; Wilhite 2007, pp. 24–25; Marksches 2012, pp. 282–284]. Этот подход представляется более основательным, чем рассуждения о специфике «монтанизма Тертуллиана» или «монтанизма в Северной Африке», о чем пишет, например, А.В. Каргальцев, приходя тем не менее к выводу, что

церковной службы (*in ecclesia inter dominica sollemnia*; *De anim.* 9.4<sup>6</sup>), когда сестра возвещает увиденное только после того, «как служба была закончена и народ отпущен» (*post transacta sollemnia dimissa plebe*), существенно отличается от экстатического характера прорицаний последователей Монтана [*Markschies* 2012, pp. 282–284]. Критикуя последних, Епифаний Кипрский противопоставлял прорицания древних пророков, которые «прорекали все в истинном духе, в здравом уме, и с последовательностью в мыслях»<sup>7</sup>, новым лжепророкам следующим образом: «А эти, обещаясь пророчествовать, оказываются не владеющими собою, и не соблюдающими последовательности в слове ... изречения их смутны и неопределенны и не заключают в себе ничего прямого» (*Eph.*, Рав. 48.1.3–4)<sup>8</sup>. В рассказе же Тертуллиана пророчица не теряет контроля над собой и не впадает в иступление, а возвещает о своем откровении сама, излагает его содержание связно и завершает рассказ практически формулой “*Nos visio*” – «Таким <было> видение» (*Tert.*, *De anim.* 9.4).

Равным образом и то, что Перпетуя легко получает видения и даже говорит о себе в *Записках*, что могла «беседовать с Господом» (*fabulari cum Domino*; IV, 2), не следует некритично связывать с влиянием учения Монтана. Рассмотрим далее, как именно она описывает то, как ей открываются видения во время содержания под стражей и в тюрьме:

- 1) «И я спросила, и мне было открыто вот что <...> И от звука голоса я проснулась (*experta sum*)... и тотчас рассказала об этом

---

в Карфагене «монтанисты почти не выделялись на фоне ортодоксальных христиан» [*Каргальцев* 2012, с. 129].

<sup>6</sup> Латинский текст сочинения Тертуллиана «О душе» приводится по критическому изданию Я. Васцинка, переизданному в рамках серии “*Vigiliae Christianae*”: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima* / ed. by J.H. Waszink. Leiden; Boston: Brill, 2010.

<sup>7</sup> Здесь и далее используется перевод, подготовленный Московской духовной академией, по изданию: Творения святого Епифания Кипрского: В 6 ч. Ч. 1: На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег. М.: Тип. В. Готье, 1863.

<sup>8</sup> Нужно оговориться, что далеко не всем сообщениям Епифания и других ортодоксальных критиков «монтанизма» IV в. следует верить и тем более некритично относить к течениям в христианстве II–III вв. Они, судя по всему, фактически конструировали «ересь», создавая риторическими средствами удобного противника, которого было легко обличить и опровергнуть. Однако экстатические прорицания, судя по многочисленным ранним свидетельствам, были действительно характерны для Монтана и его спутниц, а также для других приверженцев движения «нового пророчества» [*Tabbernee* 2007, pp. 92–100].

- своему брату; и мы поняли (*intelleximus*), что предстоят страсти, и оставили всякую надежду на мир <сей>» (IV, 2; 10);
- 2) «И стала ...стена взывать к Господу. Этой же самой ночью мне было вот такое видение <...> И я проснулась (*experta sum*) и поняла (*cognovi*), что мучится брат мой» (VII, 2–3; 9);
  - 3) «В тот день, когда мы еще оставались в узах, вот что было мне явлено <...> И радостная я проснулась (*experta sum*). Я поняла (*intellexi*) тогда, что он избавлен от мук» (VIII, 1; 4);
  - 4) «Накануне битвы вот что зрю я в видении <...> И я проснулась (*experta sum*). И поняла (*intellexi*), что мне предстоит биться не со зверьми, а против дьявола; но знала, что победа будет за мною» (X, 1; 14).

Таким образом, видения приходят к героине *Passio* во сне, а их содержание она достаточно легко истолковывает сама без посторонней помощи. Аналогичным образом обстоит дело и в описании Тертуллиана, о котором говорилось выше: «обретшая дары откровения» (*revelationum charismata sortita*) сестра получает видения во время богослужения, «пребывая в самозабвении» (*per ecstasin in spiritu patitur*), и потом рассказывает об увиденном (*Tert., De anim. 9.4*). Хотя последний момент автор сопровождает оговоркой, что предварительно содержание откровений обсуждается в более узком кругу, а не при общем собрании, ни рассказы о видениях Перпетуи, ни рассказ пророчицы у Тертуллиана не нуждаются в какой-либо специальной интерпретации жрецами, как это обычно требовалось в случаях с экстатическими прорицаниями. Более того, как было справедливо отмечено А.И. Шмаиной-Великановой, само содержание видений в том виде, в каком его истолковывают мученики (открытие судьбы небольшой группы схваченных христиан и укрепление их личной связи с Богом), не выглядит характерным для движения «нового пророчества» восприятием этих откровений как более высокой по сравнению с библейской ступенью пророческой духовности [Шмаина-Великанова 2023, с. 332].

Как же тогда быть с замечанием о состоянии «самозабвения»? Ведь и о состоянии Перпетуи на арене очевидец казни мучеников сообщает, что она «была... в духе и как бы самозабвении» (*adeo in spiritu et in extasi fuerat*; XX, 8). Несмотря на то, что этот пассаж часто привлекает внимание исследователей, которые ищут в *Passio* «монтанистские» идеи и терминологию<sup>9</sup>, слова “*in extasi fuerat*” никак не связаны в тексте с пророчествованием или видениями. Героиня в этом измененном состоянии не чувствует боли

---

<sup>9</sup> Robinson J.A. The Passion of St. Perpetua. Cambridge: Cambridge University Press, 1891. P. 51–52. См. также [Trevett 1996, pp. 177–178; Butler 2006, p. 51].

от нападения дикой буйволицы: «она же, словно пробудясь ото сна (настолько была в духе и как бы самозабвении), огляделась и, ко всеобщему изумлению, сказала: “Когда же нас выведут к какой-то там буйволице?”» (XX, 8). Равным образом надуманным представляется и противоположное соображение М. ДеВор, которая усматривает в том обстоятельстве, что, находясь в экстатическом состоянии, Перпетуя безмолствовала, завуалированный выпад в сторону пророчествующих в экстазе последователей «монтанизма» [DeVore 2024, pp. 131–132]. Судя по всему, здесь очевидцу казни мучеников было важно лишь подчеркнуть, что чудесным образом по воле Бога Перпетуя не ощутила боли. Употребление же в памятнике заимствованного из греческого языка слова *extasis* (ἐκστασις; по наблюдению Т. Хеффернана, это первый случай в латиноязычной христианской литературе) отражает общий интерес к экстатическому состоянию в христианстве того времени [Heffernan 2012, p. 349]<sup>10</sup>.

Помимо отсутствия экстатических пророчеств, нет в *Passio* ни упоминаний Утешителя-Параклета, ни фригийского города Пенузы, ни проявлений нравственного ригоризма – других важных элементов учения Монтана и его последователей [Tilley 1994, p. 835]. Не наблюдается в тексте и выпадов в адрес власти епископов и складывающейся церковной иерархии, что также традиционно связывают с «монтанизмом» [Trevett 1996, pp. 149, 186, 209–214]. Хотя в *Видении Сатуры* Перпетуя и разрешает перед воротами Рая спор между епископом Оптатом и пресвитером Аспасием (XIII, 1–6), это не выглядит отрицанием их власти, хотя и подчеркивает особое положение и высокий авторитет мучеников в общине. Более того после того, как епископ с пресвитером умоляют Сатура и Перпетую их примирить, те с удивлением восклицают: «Разве ты не наш папа, а ты – не наш пресвитер? Как же вы падаете нам в ноги?» И, растроганные, мы обняли их» (XIII, 3). Также нам представляется сомнительной предложенная У. Тэбберни гипотетическая реконструкция упомянутого в *Видении Сатуры* спора между сторонниками Оптата и Аспасия (ангелы призывают Оптата навести порядок в общине, сопровождая это словами «ведь они у тебя как соберутся, так словно о разных командах спорят по дороге из цирка»; XIII, 6) как дискуссии между приверженцами и противниками веры в новые пророчества [Tabbernee 2007, p. 63]. Впрочем, указанный автор осторожно оговаривается, что как-либо доказать это предположение нельзя.

Сам факт наличия расхождений по вопросу о новых пророчествах в карфагенской общине в начале III в. не вызывает сомнений,

---

<sup>10</sup> Известно, например, что Тертуллиан написал не сохранившееся до наших дней сочинение “De extasi” в 6 книгах (*Hier. De vir. ill.* 40, 53).

и на это явно указывает полемический настрой *Пролога*. Его автор призывает записывать новые свидетельства веры и доверять новым пророчествам, подкрепляя это цитатой из «Деяний Апостолов» (Деян 2:17–18)<sup>11</sup>, и фактически признает сомнения в них «слабостью веры или полным разуверением» (*imbecillitas aut desperatio fidei*; I, 5). Вся история мученичества, следовательно, предстает аргументом в некоем существующем споре. Вот только преувеличивать его масштаб и говорить о расколе в карфагенской церкви нам представляется некорректным. На основе внимательного изучения сочинений Тертуллиана У. Тэбберни убедительно показал, что в целом этот видный современник событий *Passio*, находившийся под сильным влиянием идей «нового пророчества» и хорошо знакомый с учением Монтана и его последователей, все же исходит из идеи единства христианской общины, так что «даже те в Карфагене, кто был сторонником движения («нового пророчества». – П. Л.), никогда формально не отделяли себя от “кафолической” карфагенской церкви» [Tabbernee 2007, p. 65]. Да и насколько велика могла быть христианская община Карфагена на рубеже II–III вв.? Конечно, точную цифру установить нельзя, но вряд ли следует воспринимать буквально риторические преувеличения Тертуллиана в его «Апологетике» о том, что христиане «захватили государство» и «уже наполнили все ваше: ваши города, громады домов, крепости, муниципии, площади, даже военные лагеря, кварталы и суды Рима, его дворец, сенат и форум» (*Tert. Apol. 1.7, 37.4*). У. Тэбберни предполагает, что христиан в Карфагене могло быть около 300–400 человек, но большинство других исследователей оперируют цифрами в несколько тысяч [Tabbernee 2001, pp. 380–381; Heffernan 2012, pp. 246, 321; Rebillard 2012, pp. 10–11, 100; Kitzler 2015, p. 16]. Эта малочисленность общины в условиях крайне ненадежного положения христиан в империи, вероятно, и объясняет то превосходящее вероучительные расхождения горячее стремление к единению, которое в том числе нашло отражение в *Прологе* «*Страстей*» и *Видении Сатурна*.

В целом, на наш взгляд, следует с особой осторожностью рассуждать о связи героев и авторов *Passio* или даже самого Тертуллиана с так называемым «монтанизмом» – движением «нового пророчества», потому что во II–III вв. многим течениям в христи-

---

<sup>11</sup> «В последние дни, говорит Господь, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны и дочери их; и на рабов, и на рабынь Моих излию от Духа Моего; и юноши будут видеть видения, и старцы будут видеть сны» (*Pass. Perp. I, 4*). В этих словах автор *Пролога* обращается к словам из Деян 2:17–18, где, в свою очередь, цитируется «Книга пророка Иоилия» (Иоиль 2:28–29).

анстве были присущи те идеи и особенности, которые позже были ассоциированы с признанным ересью учением Монтана: большое внимание к видениям и откровениям, получаемым от Святого Духа, восхваление готовности к мученичеству, значительная роль женщин в общине, глубокий интерес к эсхатологии и т. д. [Tabbernee 2007, p. 65; Gonzalez 2014, p. 25; Пантелеев 2017, с. 242–243]. В рассматриваемый период чаще всего не существовало жестких граней между приверженцами разных течений в христианстве, между «ортодоксией» и тем, что в результате церковной борьбы позже будет названо ересью, так что более корректно говорить о множественности христианских идентичностей, не исключавших одна другую. Сходство же между взглядами Тертуллиана о новых откровениях Святого Духа и рядом идей, нашедших отражение в *Passio*, скорее, должны рассматриваться как характерные черты североафриканского христианства рубежа II–III вв., которые в том числе разделяли и различные представители не столь большой по численности карфагенской общины.

### *Благодарности*

Публикация подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Человек, общество и власть в Римской империи в условиях трансформации» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgment*

The article was prepared within the framework of the research project of the Russian State Humanitarian University “Individual, society and power in the Roman Empire in the context of transformation” (grant competition “Student project research teams of the Russian State University for the Humanities”).

### *Литература*

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

- Каргальцев 2012 – *Каргальцев А.В.* Монтанизм в римской Северной Африке: К проблеме восприятия мученичества // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии. 2012. № 1. С. 116–132.
- Пантелеев 2017 – *Пантелеев А.Д.* Страсти святых Перпетуи и Фелицитаты // Ранние мученичества: Переводы, комментарии, исследования / под ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: Гуманитарная академия, 2017. С. 209–248.
- Amat 1996 – *Amat J.* Introduction // *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes* / Intro., texte critique, trad., comment. J. Amat. P.: Les éditions du Cerf, 1996. P. 19–94.
- Barnes 1971 – *Barnes T.D.* Tertullian: A historical and literary study. Oxford: Clarendon Press, 1971. 320 p.
- 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. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. 501 p.
- Butler 2006 – *Butler R.* The new prophecy and “new visions”: Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas. Washington (DC): Catholic University of America Press, 2006. 211 p.
- Cobb 2021 – *Cobb L.S.* General introduction // *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity* / ed. by L.S. Cobb. Oakland (CA): University of California Press, 2021. P. 1–16.
- DeVore 2024 – *DeVore M.* Contra-Montanism in Carthage? Possibilities in The Passion of Perpetua and Felicity // “Montanism” in the Roman world: The new prophecy movement from historical, sociological, and ecclesiological perspectives. *Festschrift for William Tabbernee on the occasion of his 80<sup>th</sup> birthday* / ed. by P. Lampe, H. Mader. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024. P. 121–136.
- Farina 2009 – *Farina W.* Perpetua of Carthage: Portrait of a 3<sup>rd</sup>-century martyr. Jefferson (NC); L.: McFarland & Company, 2009. 267 p.
- Frend 1952 – *Frend W.H.C.* The Donatist Church: A movement of protest in Roman North Africa. Oxford: Clarendon Press, 1952. 360 p.
- Gonzalez 2014 – *Gonzalez E.* The fate of the dead in early 3rd century North African Christianity. The ‘Passion of Perpetua and Felicitas’ and Tertullian. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 253 p.
- Heffernan 2012 – *Heffernan T.J.* The Passion of Perpetua and Felicity. New York: Oxford University Press, 2012. 592 p.
- Kitzler 2015 – *Kitzler P.* From *Passio Perpetuae* to *Acta Perpetuae*: Recontextualizing a martyr story in the literature of the early church. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015. 159 p.
- Leal, Maspero 2010 – *Leal J., Maspero G.* Revisiting Tertullian’s authorship of the *Passio Perpetuae* through quantitative analysis // *Text and language: structures, functions, interrelations, quantitative perspectives* / ed. by P. Grzybek, E. Kelih, J. Mačutek. Wien: Praesens, 2010. P. 99–108.
- Markschies 2012 – *Markschies C.* The *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* and montanism? // *Perpetua’s Passions: Multidisciplinary approaches to the*



- Passio Perpetuae et Felicitatis / ed. by J.N. Bremmer, M. Formisano. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 277–290.
- Rebillard 2012 – *Rebillard E.* Christians and their many identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE. Ithaca (NY); L.: Cornell University Press, 2012. 134 p.
- Steinhauser 1997 – *Steinhauser K.B.* Augustine's reading of the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis // *Studia Patristica.* 1997. Vol. 33. P. 244–249.
- Tabbernee 2001 – *Tabbernee W.* To pardon or not to pardon? North African montanism and the forgiveness of sins // *Studia Patristica.* 2001. Vol. 36. P. 375–386.
- Tabbernee 2007 – *Tabbernee W.* Fake prophecy and polluted sacraments: Ecclesiastical and imperial reactions to montanism. Leiden, Boston: Brill, 2007. 528 p.
- Tilley 1994 – *Tilley M.A.* The Passion of Perpetua and Felicity // *Searching the scriptures: A feminist commentary* / ed. by E.S. Fiorenza. Vol. 2. N.Y.: Crossroad, 1994. P. 829–858.
- Trevett 1996 – *Trevett C.* Montanism: Gender, authority and the new prophecy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 299 p.
- Trumbower 2001 – *Trumbower J.A.* Rescue for the dead: The posthumous salvation of non-Christians in Early Christianity. Oxford: Oxford University Press, 2001. 224 p.
- Wilhite 2007 – *Wilhite D.E.* Tertullian the African: An anthropological reading of Tertullian's context and identities. Berlin: De Gruyter, 2007. 232 p.

## References

---

- Amat, J. (1996), "Introduction", in *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Les éditions du Cerf, Paris, France, pp. 19–94.
- Barnes, T.D. (1971), *Tertullian. A historical and literary study*, Clarendon Press, Oxford, UK.
- Braginskaya, N.V. and Davidoglu, S.N. (2024), "On the genre of Passio Perpetuae et Felicitatis", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 33–66.
- Braginskaya, N.V. and Lebedev, P.N. (2023), "How many co-authors had Perpetua and Saturus?", *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*, 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*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Butler, R. (2006), *The new prophecy and "new visions": Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*, Catholic University of America Press, Washington (DC), USA.



- Cobb, L.S. (2021), "General introduction", in Cobb, L.S., ed., *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland (CA), USA, pp. 1–16.
- DeVore, M. (2024), "Contra-Montanism in Carthage? Possibilities in The Passion of Perpetua and Felicity", in Lampe, P. and Mader, H., eds., "Montanism" in the Roman world: The new prophecy movement from historical, sociological, and ecclesiological perspectives. Festschrift for William Tabbernee on the occasion of his 80th birthday, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Germany, pp. 121–136.
- Farina, W. (2009), *Perpetua of Carthage: Portrait of a 3rd-century martyr*, McFarland & Company, Jefferson (NC), USA, London, UK.
- Freund, W.H.C. (1952), *The Donatist Church: A movement of protest in Roman North Africa*, Clarendon Press, Oxford, UK.
- Gonzalez, E. (2014), *The fate of the dead in early 3rd century North African Christianity. The 'Passion of Perpetua and Felicitas' and Tertullian*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Heffernan, T.J. (2012), *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford University Press, New York, USA.
- Kargaltsev, A.V. (2012), "Montanism in Roman North Africa: Concerning the problem of martyrdom reflection", *Religiya. Tserkov'. Obshchestvo: Issledovaniya i publikatsii po teologii i religii*, no. 1, pp. 116–132.
- 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.
- Leal, J., Maspero, G. (2010), "Revisiting Tertullian's authorship of the Passio Perpetuae through quantitative analysis", in Grzybek, P., Kelih, E. and Mačutek, J., eds., *Text and language: structures, functions, interrelations, quantitative perspectives*, Praesens, Wien, Austria, pp. 99–108.
- Markschies, C. (2012), *The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis and montanism?*, in Bremmer, J.N. and Formisano, M., eds., *Perpetua's Passions: Multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 277–290.
- Pantelev, A.D. (2017), "The Passion of Perpetua and Felicity", in Pantelev, A.D., ed., *Ranniye muchenichestva. Perevody, kommentarii, issledovaniya* [Early martyrdom. Translations, commentaries, research], Gumanitarnaya akademiya, Saint Petersburg, Russia, pp. 209–248.
- Rebillard, E. (2012), *Christians and their many identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*, Cornell University Press, Ithaca (NY), USA, London, UK.
- Shmaina-Velikanova, A.I. (2023), "Motherhood and martyrdom: Thoughts on the "Passion of Saints Perpetua and Felicity" and the 19<sup>th</sup> ode of Solomon], in Bogdanovich, N.B., Ivanova, J.V. and Davidoglu, S.N., eds., *Mif. Ritual. Literatura* [Myth. Ritual. Literature], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia, pp. 328–346.
- Steinhauser, K.B. (1997), "Augustine's reading of the Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis", *Studia Patristica*, vol. 33, pp. 244–249.

- Tabbernee, W. (2001), "To pardon or not to pardon? North African montanism and the forgiveness of sins", in Wiles, M.F. and Yarnold, E.J., eds., *Studia Patristica*, vol. 36, pp. 375–386.
- Tabbernee, W. (2007), *Fake prophecy and polluted sacraments: Ecclesiastical and imperial reactions to montanism*, Brill, Leiden, Netherlands, Boston, USA.
- Tilley, M.A. (1994), "The Passion of Perpetua and Felicity", in Fiorenza, E.S., ed., *Searching the scriptures: A feminist commentary*, vol. 2, Crossroad, New York, USA, pp. 829–858.
- Trevett, C. (1996), *Montanism: Gender, authority and the new prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Trumbower, J.A. (2001), *Rescue for the dead: The posthumous salvation of non-Christians in Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Wilhite, D.E. (2007), *Tertullian the African: An anthropological reading of Tertullian's context and identities*, De Gruyter, Berlin, Germany.

### *Информация об авторе*

Павел Н. Лебедев, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; lebedevp235@gmail.com

### *Information about the author*

Pavel N. Lebedev, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; lebedevp235@gmail.com

## Крестовый поход Франциска де Гиза. Парижская резиденция в репрезентации Лотарингского дома

Елена В. Шаповалова

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

*Аннотация.* Отель де Гиз, парижская резиденция младшей ветви Лотарингского дома, задумывался как политически значимое место. Важную роль играл особняк и в публичном образе его владельца, герцога Франциска де Гиза. Статья посвящена анализу роли сюжета «Поклонение волхвов» в репрезентации Гизов, представленного в росписи капеллы Отеля де Гиз – несохранившейся работы Никколо дель Аббате, выполненной по проекту Франческо Приматиччо. «Поклонение волхвов» – популярный сюжет в европейском религиозном искусстве XV–XVI вв. Его использование в репрезентации знатных домов позволяло совмещать демонстрацию благочестия с политическими смыслами. В отличие от итальянского и немецкого искусства, во Франции данный сюжет встречается заметно реже. Тем интереснее изображение герцога Франциска де Гиза в образе Короля-волхва. Франциск де Гиз был представлен как воплощение военной доблести и христианского благочестия, что соответствовало его публичному образу и религиозной политике французского двора середины XVI в.

*Ключевые слова:* французское искусство XVI в., Религиозные войны во Франции, Франциск де Гиз, поклонение волхвов, Отель де Гиз

*Для цитирования:* Шаповалова Е.В. Крестовый поход Франциска де Гиза: Парижская резиденция в репрезентации Лотарингского дома // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 2. С. 63–84. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-63-84

## The Crusade of François de Guise. Parisian residence in the representation of the House of Lorraine

Elena V. Shapovalova

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

**Abstract.** The Hôtel de Guise, the Paris residence of the younger branch of the House of Lorraine, was conceived as a politically significant place. The mansion also played an important role in the public image of its owner, Duke Francis de Guise. The article is devoted to the analysis of the role of *the Adoration of the Magi* in the representation of the Guise. This subject was represented in the painting of the chapel of the Hôtel de Guise, an unpreserved work by Niccolo dell'Abbate, designed by Francesco Primaticcio. *The Adoration of the Magi* is a popular plot in European religious art of the 15<sup>th</sup> – 16<sup>th</sup> centuries. This story in the representation of noble houses made it possible to combine the demonstration of piety with political meanings. Unlike Italian and German art, in France this plot is much less common. The more interesting is the image of Duke François de Guise in the image of the King. François de Guise was presented as the embodiment of military prowess and Christian piety. It corresponded to the public image of Duke and the religious policy of the French court of the mid-16<sup>th</sup> century.

**Keywords:** French art of the 16<sup>th</sup> century, French Wars of Religion, François de Guise, the Adoration of the Magi, Hôtel de Guise

**For citation:** Shapovalova, E.V. (2025), "The Crusade of François de Guise. Parisian residence in the representation of the House of Lorraine", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 63–84, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-63-84

Фрески капеллы особняка семейства де Гиз<sup>1</sup> в Париже были выполнены по заказу герцога Франциска де Гиза (1519–1563) и могут быть рассмотрены в контексте репрезентации Лотарингского дома в публичном пространстве, где ведущая роль отводится заказчику (рис. 1), представленному в образе Короля-волхва. На сегодняшний день это утраченное произведение, некоторое представление о котором мы можем составить по сохранившимся

---

<sup>1</sup> Сегодня здесь расположен Музей национальных архивов (Музей истории Франции). Комплекс, частью которого является бывший Отель де Гиз, основательно перестраивался в XVIII в.



Рис. 1. А. ван Дипенбек. Поклонение волхвов, 1650 г.

Мел, бумага. 22,3 – 44,2 см. Музей Штедель, Франкфурт-на-Майне.

URL: <https://sammlung.staedelmuseum.de/en/work/the-adoration-of-the-kings-4>

ся описаниям<sup>2</sup>, подготовительным рисункам автора программы росписи Франческо Приматиччо, а также по рисункам Абрахама ван Дипенбека<sup>3</sup> 1650 г.<sup>4</sup>, входящих в коллекцию музея Штедель во Франкфурте-на-Майне<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Ш.К. Лебас де Курмон, видевший фреску и оставивший ее описание (включив его в комментарий к изданию «Жизнеописаний» Д. Вазари), отмечал, что она была частично повреждена водой. В том числе, и та ее часть, где в виде волхва был изображен герцог Франциск де Гиз (*Vasari G. Vie de François Primatice, peintre et architecte. In: Vies des peintres, sculpteurs et architects les plus célèbres. P., 1803. P. 10–11*). Еще одно описание принадлежит Антуану Дезалье д'Аржанвиллю (*Dezallier d'Argenville A.N. Voyage pittoresque de Paris ou Indication de tout ce qu'il y a de plus beau dans cette grande ville en peinture, sculpture, et architecture. P., 1752. P. 198–199*).

<sup>3</sup> Рисунки атрибутировались также Теодору ван Тюльдену, художнику и граверу XVII в. Оба художника принадлежали к кругу Рубенса и участвовали в проекте копирования работ Приматиччо [Wood 1990, p. 3].

<sup>4</sup> Abraham van Diepenbeeck after Francesco Primaticcio. The adoration of the Kings, 1650. 7 part. Drawing, chalk, paper. Städel Museum, Frankfurt am Main (Francesco Primaticcio. Die Heilige Familie mit der Anbetung der Heiligen drei Könige, mit dem in einem langen Zug friesartig zusammengestellten Gestalten, 1548, Wandfresko. Kapelle des Duc de Guise, Paris. Zerstört).

<sup>5</sup> В коллекцию входят 7 листов. Изображения доступны на сайте музея: <https://sammlung.staedelmuseum.de/en/search?q=Diepenbeeck> (дата обращения: 28.10.2024).

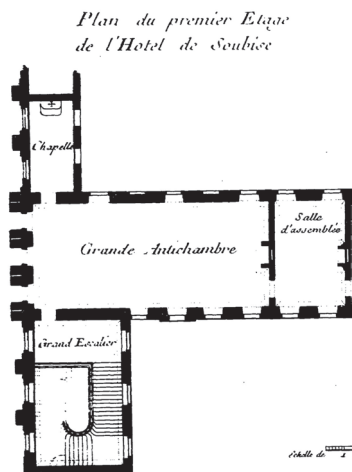


Рис. 2. План 1-го этажа  
Отеля Субиз (фрагмент).  
Лестница и капелла  
на месте построек XVI в.  
Иллюстрация из: Блондель Ж.Ф.  
Французская архитектура. Париж,  
1752. Т. 2. Кн. 4.  
Национальная библиотека Франции

ОТЕЛЬ де Гиз задумывался как главная резиденция семьи и был возведен на правом берегу Сены в результате перестройки зданий, приобретенных Гизами в 50-х годах. Прежде всего речь идет об Отеле Клиссон, ставшем собственностью герцога после победоносной защиты Меца (19 октября 1552 – 1 января 1553 г.) от войск императора Карла V. В 1556 г. к нему добавляется Отель Лаваль, преподнесенный герцогу в подарок его братом, кардиналом Карлом Лотарингским.

Сегодня это архитектурный комплекс образца XVIII в. с интерьерами в стиле рококо и с сохранившимися росписями Франсуа Буше и других мастеров «галантного века». В получившем название по имени более позднего владельца Отеле Субиз<sup>6</sup> лишь отдельные структурные элементы плана позволяют составить некоторое представление об Отеле де Гиз. Это большой зал – бывший зал гвардии,<sup>7</sup> лестница (перестроенная, но в целом повторяющая большую парадную лестницу Гизов<sup>8</sup>) и, собственно, капелла,<sup>9</sup> где и находилась фреска с поклонением волхвов (рис. 2).

<sup>6</sup> Отель был приобретен Франсуа де Роганом принцем де Субиз в 1700 г.

<sup>7</sup> Согласно распространенной версии, служил местом собраний для членов Католической лиги. Сегодня используется как пространство для временных экспозиций музея.

<sup>8</sup> Соединяет rez-de-chaussée и первый этаж отеля. Современный ансамбль восходит к XIX в. Однако более простой вариант лестницы на этом месте существовал еще в Отеле Клиссон. При Гизах лестничное пространство было расширено, в апартаменты первого этажа вели три пролета.

<sup>9</sup> Капелла Отеля де Гиз находилась на том же месте, что и в Отеле Клиссон [Langlois 1922, p. 9].





*Рис. 3. Фасад Отеля Субиз  
(бывший Отель де Гиз)  
со стороны ул. Архивов.  
Фото автора 2018*



*Рис. 4. Фасад Отеля Субиз  
(ворота со стороны ул. Архивов)  
с изображением геральдических  
символов дома Гизов.  
Фото автора 2018 г.*

Въездные ворота со стороны современной улицы Архивов<sup>10</sup> – то небольшое, что сохранилось от особняка Гизов<sup>11</sup>. Над входом изображены гербы герцога Карла де Гиза<sup>12</sup> и его супруги Генриетты-Екатерины де Жуайез (рис. 3–4) – это самое раннее сохранившееся живописное изображение в данном архитектурном комплексе<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> В XVI в. – улица де Брак (rue de Braque).

<sup>11</sup> Ворота с башнями были частью архитектурного ансамбля Отеля Клиссон, резиденции коннетабля Франции, выкупленной герцогом де Гизом в 1553 г. (Подробнее об архитектурных решениях ворот Отеля де Гиз и изображенной на них символике см. *Quicherat J. Sur la porte de l'hôtel de Clisson servant actuellement d'entrée à l'École nationale des Chartes. P., 1848*).

<sup>12</sup> Карл I де Гиз (1571–1640) – 4-й герцог де Гиз, внук герцога Франциска де Гиза.

<sup>13</sup> По мнению Жюля Кишера, буквы *H* и *C* (в нижней части тимпана, Рис. 4) отсылают к предшествующему поколению, герцогу Генриху де Гизу и его супруге, Екатерине Клевской, так что изображение (живопись маслом) могла иметь более раннее происхождение и так или иначе восходить к Франциску де Гизу (*Quicherat J. Op. cit. P. 5–6*). Прямое прочтение *C* и *H* как начальных букв имен Карла и Генриетты может быть не единственным, и это имеет как символическое, так и техническое объяснение.

Изображение герцога Франциска де Гиза в образе Короля-волхва<sup>14</sup> – первое во Франции использование данного мотива для репрезентации представителя не королевской семьи. Более того, во французском искусстве середины XVI в. сюжет «Поклонение волхвов» был в целом менее популярен, чем в итальянском или немецком искусстве того же периода. Выбор подобного решения не может быть случайным, учитывая то, насколько внимательно представители Лотарингского дома относились к собственному публичному образу. И здесь сыграла свою роль органичность соединения мотива похода, связанного с военной доблестью заказчика, и прославление его религиозности. Подобный подход был отражением общих тенденций развития придворной культуры в данный исторический период, когда тон в вопросах репрезентации задавал король, и изображения представителей высшей знати исполнялись в манере близкой изображениям короля.<sup>15</sup> Защита Меца (рис. 5) была лишь одной в череде побед Франциска де Гиза, благодаря которым во французском обществе XVI в. складывается его образ

---

Шарль Ланглуа допускает, что герцогский герб также может иметь более раннее происхождение и при Карле де Гизе лишь получил дополнение в виде якоря – указание на адмиральский чин герцога [Langlois 1922, pp. 17–18]. Жюль Гифре полагает, что герб в левой части тимпана был создан во времена герцога Франциска де Гиза, буквы были добавлены его сыном Генрихом, а якорь и герб герцогини – Карлом, что в итоге представило три поколения Гизов (*Guiffrey J. La France artistique et monumentale. Palais Soubise. P., 1893. P. 99*).

<sup>14</sup> Шарль Ланглуа отмечает, что уже в начале XIX в. существовала устойчивая традиция идентифицировать Короля-волхва как Франциска де Гиза, и что такая идентификация не вызывает сомнений у исследователей (о сходстве позволяют говорить сохранившиеся портреты герцога). Более того, естественным, по мнению Ланглуа, становится стремление отождествить и других изображенных персонажей с реальными историческими деятелями [Langlois 1922, p. 27].

<sup>15</sup> В период правления Генриха II (1547–1559) особое значение приобретает мотив защиты королевства и веры [Durot 2012, p. 285]. Например, изображение короля в образе архангела Михаила (Jean Duvet. *Henri II debout entre deux figures, foule aux pieds un monstre renversé*, 1548, eau-forte, 30,2 x 21,3 sm. Bibliothèque nationale de France). В религиозном ключе интерпретировалось и продолжавшееся противостояние с императором. Победа при Меце стала значимым событием, в честь которого отчеканили серию памятных медалей (от имени короля и герцога де Гиза). Христианнейший король своим мечом призван восстановить христианский мир [Durot 2012, p. 324].





Рис. 5. Памятная медаль, отчеканенная в честь обороны Меца (1552 г.), бронза, 52 мм. Частная коллекция.

URL: <https://www.cgbfr.com>

блестящего полководца<sup>16</sup>. Одновременно с этим герцог де Гиз неизменно представляется «защитником веры»<sup>17</sup> и «добрым католиком». В условиях политизации придворного искусства в контексте религиозной полемики эпохи Реформации формируется еще один аспект публичного образа герцога – как одного из лидеров католической партии.

Гизы были младшей ветвью Лотарингского дома, в которой первым герцогом стал Клод де Гиз (1496–1550), сын Рене II герцога Лотарингского и один из младших братьев Антуана Доброго<sup>18</sup>. Военные подвиги Клода Лотарингского имели как политическое, так и религиозное измерение. Например, его участие в подавлении восстания в Эльзасе интерпретировалось как борьба с ересью<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Еще одной важной победой было отвоевание Кале в 1558 г. Город был возвращен Франции после того, как более 200 лет им владели англичане. Ж.М. Констан отмечает, что герцог пользовался репутацией отважного человека и как заслуженную награду после полученного в 1545 г. ранения носил прозвище Меченый [Constant 1984, p. 25].

<sup>17</sup> Победа в Меце также получила религиозное измерение, как свершившаяся по божественной воле, ради чего был избран Франциск де Гиз [Constant 1984, p. 28].

<sup>18</sup> Подавление крестьянского восстания в Эльзасе, предпринятое им в 1525 г. приобрело религиозное измерение борьбы с протестантизмом.

<sup>19</sup> *Nicolas Volcyr de Sérouville. L'histoire et recueil de la triumpante et glorieuse victoire obtenue contre les seduycitz et abusez lutheriens mescreans du pays Daulsays et aultres. P.: G. Du Pré, 1526.* На одной из миниатюр герцог Антуан представлен во главе побеждающей армии.

Лотарингский дом в текстах и визуальных изображениях представлялся как избранное Провидением семейство, предназначенное возглавить крестовый поход против ереси<sup>20</sup>, стремящейся «опрокинуть мировой порядок» и «оскорбить Бога» [Durot 2008, p. 10]. Совместные сражения Клода де Гиза и Антуана Доброго имели для публичного образа семьи принципиально важное значение, поэтому мотивы связи со старшей ветвью дома в репрезентации Гизов (прежде всего в текстах) были сильны. В то же время они выстраивали и собственный нарратив. Парижская резиденция Гизов начинает претендовать на статус значимого политического центра. Обращает на себя внимание тот факт, что отель де Гиз располагался поблизости от королевского дворца Турнель<sup>21</sup>, т. е. в политически важном районе столицы.

Начавший военную и придворную карьеру при короле Франциске I (1494–1547)<sup>22</sup> Франциск де Гиз усилил собственные позиции при его преемнике, Генрихе II (1519–1559). По мнению автора «Истории Гражданских войн во Франции» Давилы<sup>23</sup>, многие его поступки в этот период были мотивированы соперничеством с коннетаблем де Монморанси. Согласно его описаниям, герцог и коннетабль представляли собой полные противоположности: «в цветущих летах», «расположенный ко всякому выдающемуся делу», «стяжавший широкую известность блеском щедрости» Франциск де Гиз и Монморанси «зрелых лет», «склонный к покою» и «исполненный строгой и суровой стойкости». Оба они стремились обойти друг друга в борьбе за благосклонность короля. Споспествовало тому и окружение, прежде всего, племянник коннетабля Гаспар де Колиньи, всячески подстрекавший Монморанси, и имевший большое влияние на брата Карл Лотарингский, «со славою учености

---

<sup>20</sup> При этом сюжет «Поклонение волхвов», например, в часослове Клода де Гиза не включает мотив похода. Статус заказчика подчеркнут, в том числе, изображениями ордена Святого Михаила, кавалером которого Клод де Гиз был с 1527 г. (Heures de Claude de Guise, 16ème s., enlumineur N. Bellemare, BNF; Recueil historique de l'Ordre de Saint-Michel / par J.Fr. d'Hozier. T. 2–6, 18ème s. Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits. P. 24).

<sup>21</sup> Дворец Турнель был снесен после трагического турнира, ставшего причиной гибели короля Генриха II. На этом месте была разбита Королевская площадь (в период правления Генриха IV), сегодня – площадь Вогезов.

<sup>22</sup> Так, в 1540 г. Франциск де Гиз стал кавалером ордена Святого Михаила (Recueil historique de l'Ordre de Saint-Michel. P. 28).

<sup>23</sup> Энрико Катерино Давила (1576–1631) – итальянский историк и государственный деятель, в юности служивший при французском дворе.

и великолепием красноречия, которые в нем были несравненными, соединявший благородную внешность и блеск кардинальского сана»<sup>24</sup>. В итоге, не видя способа лучшего превзойти соперника, чем военная слава<sup>25</sup>, герцог добился командования защитой Меца, выйдя из опасного испытания с победой и преумножив королевскую милость<sup>26</sup>. Так или иначе, мы видим, что успех в обороне Меца Франциск де Гиз намеренно делает частью своего публичного образа. Пьер де Ронсар, обращаясь к данному сюжету в 1553 г., вспоминает подвиги Готфрида Бульонского, развивая мотив Крестового похода<sup>27</sup>. Дюро связывает роспись капеллы в Отеле де Гиз прежде всего с победой в Меце, хотя она и продолжает тему избранности Лотарингского дома [Durot 2022, p. 192] и обращает внимание на то, что герцог стремился контролировать манеру подачи событий и его противостояния войскам императора. Так, его письма из Меца довольно лаконичны в довольно спокойных условиях, но там, где он считал необходимым, де Гиз давал довольно подробные объяснения, стремясь донести не только свое видение ситуации, но и то, как она, на его взгляд, должна была восприниматься другими [Durot 2022, p. 192].

За победой в Меце последовала победа в Кале. А после гибели Генриха II в 1559 г. младшая ветвь Лотарингского дома и вовсе дала противникам повод обвинить себя в узурпации власти. В силу

---

<sup>24</sup> Давила Э.К. История Гражданских войн во Франции. Т. 1 / пер. с итал. Р.Л. Шмаракова. СПб.: Наука, 2023. С. 18–19.

<sup>25</sup> Примечательно, что оборона Меца осталась значимым событием для репрезентации Франциска де Гиза в контексте прославления истории Франции и в последующие эпохи. Так, вид города изображен на дальнем плане на портрете герцога, выполненном Филиппом де Шампеном по заказу кардинала Ришелье (Philippe de Champagne. François de Lorraine, second duc de Guise. Entre 1630 et 1635. Huile sur toile, 218,5 × 118,5 cm, Nancy, Palais des ducs de Lorraine). Осада Меца становится сюжетом и одной из работ Поля Делароша, изобразившего де Гиза посещающим поле боя и поручающим Амбруазу Паре позаботиться о раненых противниках. Проект не был завершен и судить о нем можно по варианту, выполненному Деларошем в технике акварели, а также сделанным с него гравюрам (François de Lorraine, duc de Guise, et Ambroise paré parcourant le champ de bataille de Metz. Album des peintres de l'école française, par Charles Blanc, illustré de cent gravures représentant les chefs doeuvre des maitres. P.: Librairie Renouard, s. a. P. 13).

<sup>26</sup> Давила Э.К. История Гражданских войн во Франции. Т. 1. С. 20.

<sup>27</sup> Le cinquième des odes de P. de Ronsard, augmenté. Ensemble la harangue que fit Mgr le duc de Guise aus soudars de Mez le jour qu'il pensoit avoir l'assaut, traduite en partie de Tyrtée. P., 1553.

родственных связей с супругой молодого короля Франциска II Марией Стюарт<sup>28</sup> герцог и его брат, кардинал Лотарингский, оказались настолько приближены к трону, что в обществе, прежде всего в протестантской среде, начали расти убеждения, будто они полностью подчинили себе монарха<sup>29</sup>. Сторонниками же возглавлявший командование войсками герцог воспринимался как главный защитник королевства.

Так, образ успешного полководца, могущественного аристократа и защитника католической веры определил манеру репрезентации Франциска де Гиза, где религиозность герцога соединялась с политическим подтекстом<sup>30</sup>. В.В. Шишкин обращает внимание на то, что уже во времена Франциска I церковная церемония могла носить выраженный характер репрезентации королевского величия с демонстрацией куриальной и должностной субординации [Шишкин 2018, с. 156]. В качестве примера он приводит церемонию торжественного выноса Святых даров<sup>31</sup>, в которую были вовлечены все подразделения дома короля. А при рассадке во время официальных заседаний, где церемониальное место указывало на статус и привилегии, Гизы соперничали с принцами крови [Шишкин 2018, с. 158]. Подобная реальная практика публичных мероприятий также могла иметь влияние на репрезентацию аристократических семейств в визуальной культуре. Все это делает роспись капеллы герцога де Гиза интересной не только с точки зрения произведения искусства, но и исторического источника.

К работам в парижской резиденции был привлечен Франческо Приматиччо. История его сотрудничества с Гизами на тот момент уже была довольно давней и вполне успешной. В начале 50-х годов он выступил автором проекта гробницы отца герцога, Клода де Гиза<sup>32</sup>, а для кардинала Карла Лотарингского оформлял грот в замке Медон, где тот собрал внушительную коллекцию античных памятников. Гизы были известны как большие поклонники италья-

---

<sup>28</sup> Мария Стюарт была дочерью Марии де Гиз, сестры герцога.

<sup>29</sup> По мнению Жюля Гифре, могущество Лотарингского дома затмило последних Валуа (*Guiffrey J. Op. cit. P. 63*).

<sup>30</sup> Череды побед и высокое положение при дворе расценивались как видимое свидетельство получаемой Гизом божественной благодати [Durot 2012, p. 285].

<sup>31</sup> Речь идет о церемонии, состоявшейся в Париже 20 января 1534 г.

<sup>32</sup> В своей «Космографии» Франсуа де Бельфоре включает гробницу Клода Лотарингского в число «самых прекрасных творений» из тех, что ему посчастливилось видеть (*Belleforest F. La cosmographie universelle de tout le monde. P., 1575. P. 350*).

янского искусства<sup>33</sup>, что объясняет как выбор мастеров, так и предпочтения в художественных решениях. Работы в капелле начались около 1555 г., а исполнителем проекта по решению Приматиччо стал Никколо дель Аббате.

Поклонение волхвов занимало верхний регистр росписи стен<sup>34</sup> по всему периметру капеллы. Это было роскошное шествие с экзотическими животными, пажам и сокровищами, что, безусловно, соответствует представлениям о могуществе и богатстве Гизов, но все же не отвечает на вопрос: почему именно этот сюжет был выбран заказчиком.

Первое возможное объяснение кроется как раз в давнем сотрудничестве Гизов с Приматиччо и их любви к итальянскому искусству. Более того, мастер работал и на феррарское семейство д'Эсте, из которого происходила герцогиня де Гиз. Так, в 1543–1545 гг. он исполнял заказ Инполито д'Эсте в аббатстве Шали<sup>35</sup>. Сравнивая изображения Бога-Отца на фреске с изображением сцены Благовещения из Шали и на подготовительном рисунке к росписи Капеллы де Гиз, мы видим повторение отдельных мотивов<sup>36</sup>. Учитывая популярность «Поклонения волхвов» в Италии, мог ли выбор сюжета быть обусловлен этим обстоятельством? Это вполне можно допустить, в том числе, и по совету мастера<sup>37</sup>. Косвенные свидетельства говорят о том, что Гизы доверяли мнению Приматиччо. По крайней мере, когда он рекомендовал Никколо дель Аббате в качестве исполнителя работ, Гизы того охотно приняли<sup>38</sup>.

Сюжет «Поклонение волхвов» уже использовался в репрезентации Рене II Лотарингского, деда герцога Франциска. Прежде всего, речь идет о витражах церкви Сен-Николя де Пор. Правда, в этом

---

<sup>33</sup> Это даже некоторым образом шло вразрез со вкусами короля Генриха II, отдававшего предпочтение французским мастерам, в частности, Филиберу Делорму, которому были переданы обязанности Приматиччо в Фонтенбло [Петрусович 1973, с. 151].

<sup>34</sup> Программа росписи восходит к описанию, которое составил Ш.К. Лебас де Курмон. То же описание мы видим у Шарля Самарана [Samaran 1921, p. 332], Йена Вардроппера [Wardropper 1991, p. 36], Эрика Дюро [Durot 2012, p. 288].

<sup>35</sup> L'abbaye royale de Chaalis.

<sup>36</sup> Например ангел, поддерживающий руку Всевышнего (Primaticcio Francesco. Dieu le Père bénissant, assis dans les nuées, soutenu par deux anges. Sanguine, rehauts de blanc, papier lavé et frotté de sanguine. 16,9 x 23,2 sm. Louvre).

<sup>37</sup> Эту точку зрения разделяет Э. Дюро [Durot 2012, p. 292].

<sup>38</sup> По мнению Луи Димье, и после этого влияния Приматиччо на ход работ оставалось существенным [Dimier 1928, p. 42].



Рис. 6. Леонар Лимозен. Триумф евхаристии (Триумф веры), ок. 1560 г.  
Эмаль на меди. 19,7 × 25,4 см. Коллекция Фрика, Нью-Йорк.  
URL: <https://collections.frick.org/objects/310>

случае сам герцог Рене не представал в образе волхва. Он и его сын и наследник титула, Антуан, изображены в другой сцене поклонения. Однако это части общей программы, посвященной прославлению Лотарингского дома после знаменательной победы над Бургундией. При этом военная доблесть в образе Рене соединялась с религиозным благочестием. Эти два начала мы видим и в образе герцога Франциска. Отель де Клиссон он приобретает после одной из своих значимых побед – Меца. А Король-волхв в его исполнении – это знатный вельможа, рыцарь и добрый католик.

Еще одним немаловажным фактором при выборе сюжета могла стать полемика вокруг культа волхвов, который резко осудил Лютер. Как лидеры католической партии Гизы могли нарочито выбрать сюжет, который противопоставлял их мнение мнению протестантов. Здесь можно вспомнить портрет семейства, выполненный Леонаром Лимозеном в технике эмали, где одним из акцентированных мотивов становится литургическая чаша в руках матери герцога, Антуанетты де Бурбон (рис. 6).

Данное произведение было выполнено, судя по всему, уже после смерти короля Генриха II<sup>39</sup> и являет собой яркий пример репрезен-

<sup>39</sup> На обелиске (эмблеме кардинала Лотарингского), к которому движется процессия, нет королевской символики, присутствующей в изображениях эмблемы, созданных при жизни короля. В данном случае обелиск



тации клана Гизов, представленных защитниками католической веры. В данном случае имеет место откровенный триумфальный мотив, однако шествие волхвов его также не лишено.

Могущество и богатство Гизов спровоцировало развитие легенды об их амбициозных планах захватить французский престол. А в памфлете, обращенном против кардинала Лотарингского, Франсуа Отман обвиняет его в стремлении любой ценой добиться для герцога де Гиза короны Неаполя [Шаповалова 2024, с. 79]. Так что параллель с образом Готфрида Бульонского<sup>40</sup>, на родство с которым претендовали Гизы<sup>41</sup>, может быть рассмотрена как аллюзия не только на Крестовый поход, но и на обретение Готфридом короны Иерусалима<sup>42</sup>. Можно ли считать случайностью, что Франциск де Гиз представлен как волхв с короной на голове, единственный из трех?

Остановимся подробнее на композиции росписи капеллы Отеля де Гиз.

Плафон Капеллы де Гиз был украшен изображением Бога-Отца в окружении ангелов, а также Вифлеемской звезды. Подготовительные рисунки Приматиччо демонстрируют невероятную динамику, которая, скорее всего, восходит к работе Корреджо – росписи купола Пармского собора, изначально подвергшейся критике за непривычные ракурсы в изображении персонажей. И, очевидно, это решение он считал удачным, потому что нечто подобное использовал и в Фонтенбло в работе «Круговорот дней» – фреска тоже не сохранилась.

Нижний регистр росписи стен был посвящен новозаветным сюжетам, связанным с Воскрешением Христа, а напротив алтаря возле двери были изображены два пророка, один из которых идентифицируется как Давид. Образ дополнялся цитатой из Псалма 71:

---

может восприниматься и как триумфальный мотив в образе всей семьи Гизов. Несмотря на существующую дискуссию относительно идентификации персонажей [Шаповалова 2020], несомненно, что именно Франциск де Гиз изображен шествующим за колесницей и приводящим в движение колесо. Очевидно сходство герцога с портретом работы Лимозена 1557 г., в свою очередь, связанного с портретом кисти Клуэ (*Bourderie L. Léonard Limosin peintre de portraits, d'après les catalogues de ventes, de musées et d'expositions et les auteurs qui sont occupés de ces émaux. P.: L.H. May, 1897*).

<sup>40</sup> В описи имущества Гизов также присутствуют изображения Готфрида Бульонского в технике вышивки [Langlois 1922, p. 54].

<sup>41</sup> Рассуждения об этом мы находим, например, у Франсуа де Бельфора (*Belleforest F. La cosmographie universelle... P. 350*).

<sup>42</sup> Возможен также и мотив отказа от короны, связанный с образом Готфрида Бульонского [Durot 2012, p. 294].

«...цари Аравии и Савы принесут дары, и поклонятся ему все цари; все народы будут служить ему»<sup>43</sup>. Учитывая библейские типологические параллели сюжета<sup>44</sup> (например, признание Давида (2 Цар, 3), подношение воды Давиду (2 Цар 23, 15) или подношение даров Соломону (3 Цар 10)), «Поклонение волхвов» сложно рассматривать в отрыве от вопросов власти.

Над дверью размещалось изображение Скрижалей Завета<sup>45</sup>. Это и Закон, имеющий прямую связь с вопросами нравственности, и обещание спасения, отсылка к Моисею и, конечно же, проведение типологической параллели с Христом. Через жертву Спасителя человек обретает Новый Завет, в котором одним из главных таинств является евхаристия (композиционно – алтарь). Принятие Закона – это и готовность выполнить предначертанное, и подчинение Богу, но и обретение власти вести за собой народ – власти, имеющей в рассматриваемый период сакральное измерение. В конечном итоге, можно говорить об эсхатологической значимости сюжета, в котором немаловажную роль играли реальные политические лидеры, особенно учитывая исторический контекст – нарастающее противостояние с гугенотами. Принимая во внимание значение темы спасения в исторических и политических реалиях Франции, образ Давида становится чрезвычайно важным не только в религиозном контексте, но и как типологическая параллель образа герцога де Гиза.

Шествие волхвов развернулось в пространстве верхнего регистра капеллы, финальной точкой которого являлось центральное изображение со сценой поклонения (рис. 7). Рассматривая иконографическую программу капеллы, Йен Вардроппер видит здесь влияние Перуцци [Wardropper 1991, pp. 36–37]. В качестве примера можно привести рисунок<sup>46</sup>, а также его вариации, близкие к тому же решению, что предлагает Приматиччо для сцены поклонения Младенцу. Прежде всего, следует говорить о композиционном сходстве. Бог-Отец в окружении ангелов парит в небесах, волхвы в сопровождении роскошного кортежа подходят к Деве

<sup>43</sup> Текст в руках второго пророка соотносится с цитатой из книги Иеремии (Иер. 31,1): «Я буду Богом всем племенам Израилевым, а они будут Моим народом».

<sup>44</sup> В данном исследовании библейские типологические параллели сюжетов приводятся по двум изданиям: *Reau L. Iconographie de l'art chretien*. P., 1955–1956; *Kirschbaum E. Lexicon der Christlicher Ikonographie*. 8 vols. Rome; Friburg-en-Brisgau, 1968–1976.

<sup>45</sup> *Vasari G. Vie de François Primatice, peintre et architecte...* P. 11.

<sup>46</sup> Балдассаре Перуцци. Поклонение волхвов. Ок. 1522 г. Карандаш, бумага. 112,5 × 107 см. Национальная галерея, Лондон.





Рис. 7. А. ван Дипенбек. Поклонение волхвов, 1650 г.

Мел, бумага. 22,8 × 44,6 см. Музей Штедель, Франкфурт-на-Майне.

URL: <https://sammlung.staedelmuseum.de/en/work/the-adoration-of-the-kings>

Марии с обеих сторон. Складывается впечатление, что Приматиччо «разворачивает» действие Перуцци в трехмерном пространстве [Wardropfer 1991, p. 37].

Связь росписи прослеживается и с «Поклонением волхвов» капеллы дворца Медичи, созданным Беноццо Гоццолли. В обоих случаях присутствуют схожие мотивы: охота, торжественная процессия (триумфальный мотив), паж (рыцарский мотив) и т. п.<sup>47</sup> Обращает на себя внимание проработка деталей роскошных нарядов, напоминающая о «Поклонении волхвов» Джентиле да Фабриано<sup>48</sup>. Недостаток информации по цветовым решениям росписи Капеллы де Гиз не позволяет с уверенностью говорить о богатстве красок, однако его можно предположить, исходя из степени детализации костюмов, предметов, а также других работ Приматиччо и дель Аббате, например, созданных в Фонтенбло. Описания тоже настаивают на том, что цвету в Капелле де Гиз придавалось большое значение<sup>49</sup>. А Н.Б. Петрусевич отмечает, что природное чувство цвета было сильнейшей стороной таланта Аббате [Петрусевич 1973, с. 155].

<sup>47</sup> Следует отметить и политическое значение обеих росписей.

<sup>48</sup> Джентиле да Фабриано. Поклонение волхвов. 1423 г. Темпера, дерево. 300 × 282 см. Уффици.

<sup>49</sup> Ш.К. Лебас де Курмон в комментариях к изданию «Жизнеописаний» Д. Вазари утверждает, что колористика фресок восходит к венецианской манере (*Vasari G. Vie de François Primatice, peintre et architecte... P. 8–13*).



Рис. 8. Шествие волхвов, капелла де Гиз.

Реконструкция по рисункам А. ван Дипенбека, 1650 г.

Мел, бумага. Музей Штедель, Франкфурт-на-Майне.

URL: <https://sammlung.staedelmuseum.de/en/search?q=Diepenbeeck>

Общим для двух интерьеров был и прием «полного погружения», достигавшегося построением шествия по всему периметру помещения, благодаря чему входивший словно вовлекался в шествие, направляясь к алтарю. В обоих случаях репрезентации влиятельной фамилии тема благочестия и могущества оказываются тесно связаны<sup>50</sup>.

Есть у фресок и принципиальные различия. Так, в случае с Медичи волхвы не включаются в сцену поклонения. Это, прежде всего, торжественная процессия, которая последовательно обходит стены. Тогда как в случае Капеллы де Гиз волхвы подходят к алтарю с двух сторон (рис. 8), а фреска в алтарном пространстве соединяет мотив шествия<sup>51</sup> с мотивом поклонения. Что касается движения, то оно представляется более динамичным. В любом случае здесь также следует отметить влияние Джентиле да Фабриано. Прежде всего речь идет о куртуазной манере подачи персонажей и множестве деталей рыцарской культуры. Дорогие одежды и кубки, сундуки с сокровищами, гарцующие кони, груженные дарами верблюды – все было призвано подчеркнуть статус заказчика.

<sup>50</sup> Элисон Коул отмечает, что, несмотря на огромное богатство и влияние, представители династии Медичи не были воинами, воспитанными на рыцарских идеалах, поэтому в данном случае речь идет о республиканской идее добродетели [Коул 2018, р. 28].

<sup>51</sup> Интерпретируемый, в том числе, как паломничество [Wardropper 1991, р. 38].

«Поклонение волхвов» в капелле отеля де Гиз свидетельствовало о значимости Лотарингского дома: их происхождении, богатстве и, конечно, их заслугах перед королевством.

Отсутствие пространственных пауз, как и сложные ракурсы подачи персонажей, усиливают динамику происходящего<sup>52</sup>. При этом мы видим продолжение движения (вплоть до того, что свита волхвов занята действием). А раскрывающийся перед зрителем акт эпифании еще раз подчеркивает избранность дома Гизов для великих дел. Прежде всего, это, конечно, защита королевства от всевозможных угроз. Исходя из этого, исследователи не оставляют попыток идентифицировать представленных персонажей. Так в паже с мечом видят младшего сына герцога Франциска, Карла де Гиза, будущего герцога Майеннского<sup>53</sup>. Шарль Самаран допускал, что Мария была написана с герцогини де Гиз, Анны д'Эсте [Samaran 1921, p. 338]<sup>54</sup>.

Особое внимание привлекает паж Мавританского короля, подходящего к Деве Марии со стороны, противоположной герцогу де Гизу. Принято считать, что это портрет Генриха, старшего сына и наследника герцога Франциска [Durot 2012, p. 289]. Таким образом, меч в его руках может быть рассмотрен не как оружие Короля-волхва, а как меч отца, который он обязательно унаследует. Корона Мавританского короля оказывается у него за спиной, словно намек на то, что он станет следующим герцогом Лотарингским. Что, конечно, и произойдет в действительности.

Перед нами вполне традиционное для французской аристократии XVI в. воплощение идеи преемственности поколений. Той же, что и в витраже герцога Рене, где он изображен вместе с сыном и наследником, или самого герцога Франциска<sup>55</sup>, и которая так

---

<sup>52</sup> Жан Бальзамо пишет о влиянии Микеланджело на художественные решения Приматиччо [Balsamo 2011, p. 319].

<sup>53</sup> Шарль Ланглуа обращает внимание на то, что на момент начала работы Приматиччо над программой росписи капеллы сыновья герцога де Гиза были значительно младше изображенных пажей [Langlois 1922, p. 27]. Однако этот факт не исключает ни символического изображения наследников, ни внесения корректив в процессе работы (с привнесением большего портретного сходства с подрастающими принцами).

<sup>54</sup> Ш.К. Лебас де Курмон полагал, что в образе Марии чувствует влияние Фраческо Пармиджанино и Андреа дель Карто (Vasari G. Vie de François Primatice, peintre et architecte... P. 11).

<sup>55</sup> Речь идет о витраже «Франциск Лотарингский, герцог де Гиз с сыном» из коллекции Музея искусств округа Лос-Анджелес, происходящем, предположительно, из Фонтенбло и созданном ок. 1550–1563 гг. (189,23 × 77,79 см).

явно будет представлена в семейном портрете Гизов Леонаром Лимозеном. Учитывая большое влияние Антуанетты де Бурбон, некоторые исследователи видят ее в женской фигуре позади Генриха [Langlois 1922, p. 27]. Однако последнее представляется весьма спорным.

Не менее важны и дары волхвов. Ладан, приносимый Богу, и часто соотносимый с волхвом среднего возраста, на изображении в Отеле де Гиз оказывается в руках герцога и таким образом может быть интерпретирован как образ истинности пресуществления, открывая тему «триумфа веры» в репрезентации Гизов еще до эмали Леонара Лимозена. Поскольку Лютер резко высказывался против почитания волхвов в качестве царей, называя это «ухищрением папистов», корона на голове у герцога де Гиза может расцениваться как подчеркнутая верность католицизму и католической интерпретации волхвов, что в сочетании со всеми остальными символическими элементами усиливало его образ как «защитника истинной веры».

Эрик Дюро обращает внимание на существовавшую германскую традицию отождествлять правителей с библейскими фигурами, расцениваемыми как вестники пришествия Христа [Durot 2008, p. 7]. Версия эстетических предпочтений Гизов также может быть рассмотрена,<sup>56</sup> однако следует признать, что весьма сложный

---

<sup>56</sup> Известно, что особняк Гизов в Париже украшали также роскошные шпалеры с изображением плана Парижа, Иерусалима, Константинополя, Рима и др., которые кардинал Карл Лотарингский использовал и в епископской резиденции в Меце [Langlois 1922, pp. 50–51]. Описание имущества Гизов содержит информацию и о других шпалерах с сюжетами на библейскую (История Авраама, История Давида), историческую (История Цезаря), мифологическую (Подвиги Геркулеса, История Актеона) и другие темы, а также с изображением девиза *Te stante virebo* [Langlois 1922, pp. 51–53]. Последний отсылает к знаменитой эмблеме кардинала Карла Лотарингского – пирамиде, увитой плющом с тем же девизом, который можно интерпретировать как подчеркивание роли дома Гизов в поддержке веры и королевства. Изображения пирамиды с девизом позволяют связать с Гизами те или иные объекты, как делает, например, Эрнот ван Бюхел (*Buchel A., van, d'Utrecht. Description de Paris (1585–1586) // Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'Ile de France. T. 26. P., 1899. P. 149*). Безусловно, интересен цикл шпалер «Охота Максимилиана» (12 шпалер были созданы между 1528 г. и 1533 г. в Брюсселе в мастерской Гийома Дермуана по рисункам Бернара ван Орлея, иконография представленных образов восходит к трактату об охоте Гастона Феба; входят в коллекцию Лувра). Однако, несмотря на дискуссию по поводу времени его приобретения Гизами и значение эсхатологического мотива в образе императора,

исторический контекст и политизированность французского придворного искусства XVI в. не позволяет ею ограничиться<sup>57</sup>. А выбор параллельных образов не мог быть случайным.

Так, например, весьма неоднозначно использование в череде типологических параллелей в репрезентации Лотарингского дома образа Карла Мартелла. С одной стороны, это традиционный для французской риторики пример защитника и спасителя<sup>58</sup>, но с другой – политическая роль Мартелла при дворе Меровингов дает возможность толковать образ более широко.

В любом случае подобный способ репрезентации, как уже говорилось, не был исключительным. Так, Готфрид Бульонский в XVI в. назывался в числе основных «ориентиров» для добрых католиков Франции. В иллюстрациях к французскому переводу «Божественной комедии» Данте Франсуа Бергеня (ок. 1515 г.)<sup>59</sup> он выделяется в качестве образца христианского воина, наряду с Роланом и Карлом Великим<sup>60</sup>. Так что вне зависимости от реального родства дома Гизов с предводителем Крестового похода, использование подобной параллели в собственной репрезентации отражало общие культурные тенденции. Образ Готфрида Бульонского имел большое значение для Франции в целом, не только для Лотарингского дома, и легко считывался. Волхвы первыми находят дорогу к Христу. Воины Готфрида первыми достигают Иерусалима. Гизы – первые в королевстве ревнители веры. Как

---

данный цикл, вероятнее всего, оказался у представителей Лотарингского дома уже после гибели герцога Франциска и влияния на его публичный образ не имел.

<sup>57</sup> Более того, возможность неоднозначной интерпретации того или иного проекта осознавалась уже самими Гизами. Так, например, в письме Приматиччо, адресованном кардиналу Карлу Лотарингскому, мы находим рассуждения о том, что «больше нет никого, кто осмелился бы сказать что-либо, кроме того, что расходы столь велики, что более приличествуют императору, чем кардиналу» (*Le Primatice. A monseigneur le Cardinal de Lorraine, 1553–1554* [Dimier 1928, p. 88]).

<sup>58</sup> Так, например, в истории Жанны д'Арк одним из важнейших сюжетов было обретение легендарного меча Карла Мартелла [Тогоева 2016, p. 209].

<sup>59</sup> *Dante Alighieri. La Divine Comédie, Paradis. Chants 1–11/14, 15–20; trad. en vers français, avec commentaire en prose par F. Bergaigne. Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. NAF 4119.*

<sup>60</sup> Миниатюры, по мнению специалистов Национальной библиотеки Франции, созданные парижским художником Этьеном Коло, иллюстрируют прежде всего сюжеты, связанные с темой праведного правления и христианского подвига



его потомки они идут тем же путем [Durot 2008, p. 8]. Не случайно текст о победах Клода Лотарингского переиздается в 1548 г. В текстах мы видим тот же образный ряд: Давид, Цезарь, Готфрид и др. Сюжет «Поклонение волхвов» – Королей-волхвов – вписывается сюда идеально. За Франциском в «Поклонении волхвов» следует уже не просто процессия пажей и слуг, это армия наподобие той, которой он командовал в реальности. И если образ, согласно ренессансным представлениям, позволял контактировать с божественным, то образ Короля-волхва можно расценивать как претензию на особые, привилегированные отношения с сакральным [Durot 2008, p. 9]. Причем пространство капеллы позволяло герцогу исключить из этих отношений монарха [Durot 2012, p. 329]. Эрик Дюро называет герцога Франциска «вооруженной рукой короля» [Durot 2012, pp. 285, 294–295, 324, 328], и это как нельзя лучше соответствует его публичному образу. Используя библейский сюжет и изображая герцога Королем-волхвом, Приматиччо и дель Аббате не просто подчеркивали его «привилегированные отношения» с Богом, но и представляли его защитником веры и Франции, воином-крестоносцем. Использование подобного образного ряда, а также узнаваемых типологических параллелей, оставляет Гизов в рамках традиционной феодальной репрезентации. В то же время контекст религиозного противостояния и положение Франциска де Гиза при дворе позволяют расширить интерпретацию с учетом политического значения Лотарингского дома во Франции в XVI в.<sup>61</sup>

### *Литература*

- Balsamo 2011 – *Balsamo J.* Le prince et les arts en France au XVI<sup>e</sup> siècle // *Seizième Siècle*. 2011. No. 7. P. 307–332.
- Constant 1984 – *Constant J.M.* Les Guise. P. : Hachette, 1984. 266 p.
- Dimier 1928 – *Dimier L.* Le Primatice. P., 1928. 115 p.
- Durot 2008 – *Durot E.* François de Lorraine (1520–1563): duc de Guise et nouveau Roi Mage // *Histoire, Economie et Société*. 2008. No. 3. P. 3–16.
- Durot 2012 – *Durot E.* François de Lorraine, duc de Guise entre Dieu et le Roi. P.: Classiques Garnier, 2012. 886 p. (Bibliothèque d'Histoire de la Renaissance)
- Durot 2022 – *Durot E.* Le récit épistolaire du siège de Metz (1552) par le duc de Guise ou la valorisation de soi // *Le Récit de guerre comme source d'Histoire, de l'Antiquité à nos jours* / ed. by P. Cosme, J.-Ch. Couvenhes, S. Janniard, G. Traina, M. Virol. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2022. P. 183–194.

<sup>61</sup> По мнению Шарля Ланглуа, сохранившиеся в отеле де Гиз свидетельства недостаточны для полного понимания замысла их владельцев, хотя и поддерживают память о них [Langlois 1922, p. VI].

- Langlois 1922 – *Langlois Ch.* -V. Les hôtels de Clisson, de Guise & de Rohan-Soubise au Marais (archives et imprimerie nationale). P.: Jean Schemit, 1922. 444 p.
- Opperman 1970 – *Opperman H.N.* The genesis of the “Chasses Royales” // The Burlington Magazine. 1970. Vol. 112. No. 805. P. 216–224.
- Samaran 1921 – *Samaran Ch.* Un chef-d’œuvre disparu. La chapelle de l’hôtel de Guise et ses peintures murales // Gazette des beaux-arts. 1921. No. 4. P. 331–339.
- Wardropper 1991 – *Wardropper I.B.* Le mécénat des Guise. Art, religion et politique au milieu du XVIe siècle // Revue de l’Art. 1991. No. 94. P. 27–44.
- Wood 1990 – *Wood J.* Padre Resta’s Flemish drawings. Van Diepenbeeck, Van Thulden, Rubens, and the School of Fontainebleau // Master Drawings. 1990. Vol. 28. No. 1. P. 3–53.
- Коул 2018 – *Коул Э.* Жизнь при дворе: искусство, удовольствия, власть: Ренессанс в Италии. М.: Слово, 2018. 279 с.
- Петрусеви́ч 1973 – *Петрусеви́ч Н.* Искусство Франции XV–XVI вв. Л.: Искусство, 1973. 224 с.
- Тогоева 2016 – *Тогоева О.И.* Еретичка, ставшая святой: Две жизни Жанны д’Арк, М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 576 с. (Mediaevalia)
- 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.
- Шаповалова 2024 – *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.org/10.28995/2658-4158-2024-2-72-95
- Шишкин 2018 – *Шишкин В.В.* Французский королевский двор в XVI в. СПб.: Евразия, 2018. 542 с.

## References

---

- Balsamo, J. (2011). « Le prince et les arts en France au XVIe siècle », *Seizième Siècle*, no. 7, pp. 307–332.
- Cole, A. (2018), *Zhizn’ pri dvore: iskusstvo, udovol’stviya, vlast’: Renaissance v Italii* [Italian Renaissance courts: art, pleasure and power], Slovo, Moscow, Russia.
- Constant, J.M. (1984), *Les Guise*, Hachette, Paris, France.
- Dimier, L. (1928), *Le Primatice*, Paris, France.
- Durot, E. (2008), François de Lorraine (1520-1563): duc de Guise et nouveau Roi mage, *Histoire, économie et société*, no. 3, pp. 3–16.
- Durot, E. (2012), *François de Lorraine, Duc de Guise entre Dieu et le Roi*, Classiques Garnier, Paris, France.
- Durot, E. (2022), « Le récit épistolaire du siège de Metz (1552) par le duc de Guise ou la valorisation de soi », in Cosme, P., Couvenhes, J.-Ch., Janniard, S., Traina,

- G. and Virol, M., eds., *Le récit de guerre comme source d'histoire, de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, France, pp. 183–194.
- Langlois, Ch.V. (1922), *Les hôtels de Clisson, de Guise & de Rohan-Soubise au Marais*, Archives et Imprimerie nationales, Paris, France.
- Opperman, H.N. (1970), “The genesis of the ‘Chasses Royales’”, *The Burlington Magazine*, vol. 112, no. 805, pp. 216–224.
- Petrusevich, N. (1973), *Iskusstvo Frantsii XV–XVI vv.* [Art of France 15<sup>th</sup> – 16<sup>th</sup> centuries], Iskusstvo, Leningrad, Russia.
- Samaran, Ch. (1921), « Un chef-d'œuvre disparu. La chapelle de l'hôtel de Guise et ses peintures murales », *Gazette des beaux-arts*, no. 4, pp. 331–339.
- 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.
- 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.
- Shishkin, V.V. (2018), *Frantsuzskii korolevskii dvor v XVI v.* [The French Royal court in the 16<sup>th</sup> century], Evraziya, Saint Petersburg, Russia.
- Togoeva, O.I. (2018), *Eretichka, stavshaya svyatoi: Dve zhizni Zhanny d'Ark* [Heretic turned Saint. Two lives of Joan of Arc], Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Moscow, Saint Petersburg, Russia.
- Wardropper, I.B. (1991), « Le mécénat des Guise. Art, religion et politique au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle », *Revue de l'Art*, no. 94, pp. 27–44.
- Wood, J. (1990), “Padre Resta's Flemish drawings. Van Diepenbeeck, Van Thulden, Rubens, and the School of Fontainebleau”, *Master Drawings*, vol. 28, no. 1, pp. 3–53.

### 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



## Старообрядческий переплет на рубеже XIX–XX вв.: опыт типологии новин

Юлия В. Боровик

*Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия,  
iulia.borovik@urfu.ru*

Елена В. Воронцова

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,  
Москва, Россия;  
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,  
Москва, Россия, lendail@yandex.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена малоизученной теме оформления переплетов старообрядческих изданий во второй половине XIX–XX в. В этот период в переплетных мастерских стали использовать новые технологические решения, позволяющие сэкономить время и усилия при сохранении внешнего подобия новых переплетов средневековым образцам. В итоге переплетное производство приобрело индустриальный поточковый характер. Этот частный сюжет демонстрирует более общую закономерность: старообрядцы с готовностью принимали технологические и нужные им культурные новины и легко обосновывали их использование в своей деятельности, усваивая и адаптируя новые веяния. В статье впервые ставится вопрос о типологизации результатов подобных новаций в переплетном ремесле – рамок-клише, массово появившихся в рассматриваемый период среди тисненного декора переплетов старообрядческих изданий. Описаны несколько типов тиснения рамкой-клише на старопечатных изданиях для старообрядцев. Статья написана на основе анализа старообрядческой книжности в фонде Лаборатории археографических исследований УрФУ и частных книжных собраниях, обследованных в ходе полевых наблюдений сотрудниками Межкафедральной археографической лаборатории МГУ. Предложенная типология облегчает датировку переплетов, выполненных в технике рамок-клише.

*Ключевые слова:* старообрядцы, средневековый переплет, издательский переплет, федосеевцы, беглопоповцы

*Для цитирования:* Боровик Ю.В., Воронцова Е.В. Старообрядческий переплет на рубеже XIX–XX вв.: опыт типологии новин // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 2. С. 85–111. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-85-111

# Old Believer binding at the turn of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries: experience of typology of novelties

Yulia V. Borovik

*Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia,  
iulia.borovik@urfu.ru*

Elena V. Vorontsova

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;  
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities,  
Moscow, Russia, lendail@yandex.ru*

*Abstract.* The article is devoted to the little known topic of the design of bindings of Old Believer books in the 2<sup>nd</sup> part of the 19<sup>th</sup> – the beginning of the 20<sup>th</sup> century. During this period, new technological solutions began to be used in bookbinding workshops to save time and effort while maintaining the appearance of new bindings to medieval patterns. As a result, bookbinding production acquired an industrial flow character. This particular story demonstrates a more general pattern: the Old Believers readily accepted technological and cultural innovations they needed and easily justified their use in their activities, assimilating and adapting new trends. The article raises the question of typologizing the results of such innovations in the bookbinding craft – the cliché frames that appeared massively in the period under review among the embossed decor of the bindings of Old Believer publications. Several types of stamping with cliché frames on old printed publications for Old Believers are described. The article was written on the basis of an analysis of Old Believer books in the collections of the Laboratory of Archaeographic Research of Ural University and private book collections examined during field observations by employees of Archaeographic Laboratory of Moscow State University.

*Keywords:* Old Believers, medieval binding, publishing binding, Fedoseevtsy, Beglopopovtsy

*For citation:* Borovik, Yu.V. and Vorontsova, E.V., “Old Believer binding at the turn of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries: experience of typology of novelties”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 85–111, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-85-111

## Введение

В исследованиях археографов, историков и религиоведов старообрядцы долгое время описывались как хранители старины, традиционной культуры, опирающейся на книжность. В своей программной статье 1977 г. И.В. Поздеева прямо называет старо-

обрядчество носителем «книжной традиции средневековья» [Поздеева 1978, с. 56]. Помимо содержательной стороны книги, речь шла и о ее оформлении – с заставками, вязью, инициалами, рамками, концовками и т. п. – которые копировались старообрядцами из дореформенных изданий или создавались с учетом предшествующих образцов. Переплеты старообрядческих книг чаще всего рассматривались в аналогичном ракурсе и описывались исследователями весьма кратко, с акцентом на основные материалы и средневековый тип украшения (самая частая формулировка в описаниях книг: «доски в коже с тиснением»). Однако более глубокое изучение содержательной и декоративной сторон книжной культуры старообрядцев открывает сложную картину, включающую помимо консервативной стратегии сохранения «в неизменности», еще и путь новаций. Н.Н. Покровский, говоря об опоре старообрядческой литературы на многовековую систему идей, понятий и авторитетов из раннехристианских произведений, византийского богословия, древнерусских философов, украинско-белорусских полемистов конца XVI–первой половины XVII в. и старообрядческих авторов середины XVII–XVIII в., отметил новаторство последних в развитии литературных жанров и реформировании литературного языка [Покровский 1999, с. 10–17]. Изучение книжного декора также приводит к выводу о творческих новациях и усвоении разнообразных образцов [Маркелов, Панченко 2022]. На примере переплетного дела можно проследить как старообрядческие мастера меняли методы работы и инструментарий, сохраняя общую узнаваемую композицию и форму.

В данной статье мы обратимся к возникшему на рубеже XIX–XX в. новому способу тиснения орнамента на кожаных переплетах старообрядческих изданий. Его распространение стало возможным в ситуации, когда представления о традиционном переплете взаимодействовали с пониманием перспективности нововведений, позволявших держателям старообрядческих переплетных мастерских ускорить процессы и сделать продукцию более доступной по цене при сохранении ее внешнего благолепия.

Долгое время среди знатоков-собирателей и в научном сообществе к старообрядческой книжности второй половины XIX – начала XX в. и «поздним» переплетам, сохранялось предвзятое отношение<sup>1</sup>, однако сейчас понятно, что это значимое явление, возникшее на пересечении технологий из разных эпох, заслуживает внимания.

---

<sup>1</sup> Археографы 1960–1980-х гг. интересуясь памятниками XVI–XVII вв., в экспедициях не обращали внимание на книги позднего периода. Отношение к «новым» переплетам у исследователей и коллекционеров «всегда было довольно прохладное» [Новикова 2021, с. 91].

## Историография

Внимание к средневековому переплету кириллических книг начинается с исследования П. Симони, опубликовавшем ряд руководств по «книгопереплетному искусству» и впервые предложившем программу изучения переплета по 17 параметрам, в том числе тисненому декору<sup>2</sup>. В его работе описан опыт столичных мастеров 1900-х гг. – петербургского Ф.А. Королева и московского Г.Е. Евлампиева, работавших в том числе по заказам старообрядцев и декларировавших соответствие своих приемов указаниям «древней рукописи». О нововведениях они не говорили, хотя таковые имелись: «роскошные» крышки для книг могли изготавливаться отдельно, что мало соответствовало технике средневекового переплета (рис. 1).

Новым этапом изучения и описания переплетов кириллических книг и тиснений стали в середине XX в. работы С. А. Клепикова по материалам ГБЛ [Клепиков 1948]. Он собрал материалы по элементам тисненого декора и схемам его расположения на книгах XV–XVII вв., разработал периодизацию и структурированный вариант описания переплетов с указанием характера и сюжетов тиснений для Сводного каталога рукописей<sup>3</sup>. Впоследствии часть выводов Клепикова о периодизации была уточнена и дополнена [Шварц 1981], а параметры его описания детализированы<sup>4</sup>. При этом введенные Клепиковым направления анализа переплета до сих пор являются базовыми. За последние полвека была проделана большая работа по описанию ранних переплетов<sup>5</sup>, однако поздние

---

<sup>2</sup> Симони П.К. Опыт сборника сведений по истории и технике книгопереплетного искусства на Руси, преимущественно в допетровское время, с XI по XVIII столетие включительно. СПб., 1903. С. 1–82, 245–253

<sup>3</sup> Клепиков С.А. Описание древних русских обиходных переплетов // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. 1 / отв. ред. Л.П. Жуковская. [Б. и.], М., 1976. С. 51–77. См. также [Клепиков 1959; Клепиков 1960].

<sup>4</sup> Калугин В.В. Вопросы описания древнерусских обиходных переплетов: Словарь специальной лексики переплетного дела // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 3. Ч. 2 / отв. ред. Л.П. Жуковская; Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, М., 1990. С. 201–245; Осокина Е.А. Описание обиходного переплета кириллических рукописных книг: Методические рекомендации. Ростов Великий, 2006. С. 5–12.

<sup>5</sup> [Laucevičius 1976; Мокрецова и др. 2003, с. 57–78; Шварц 1981; Крушельницкая 2010]. Кроме того, см.: Горбунова Л.Н., Лукьянова Е.В.



Рис. 1. Реклама переплетчика Г.Е. Евлампиева, 1898 г.

переплеты пока не становились предметом специального рассмотрения, хотя они попадали в сферу внимания описателей, если были установлены на ранние книги.

До сих пор при описании переплетов кириллических книг чаще всего используется краткий вариант<sup>6</sup> (с указанием основных материалов и фиксацией наличия тисненого декора), который без иллюстративного ряда является малоинформативным

Московские кирилловские издания XVI–XVII вв. в собраниях РГАДА: каталог. Вып. 1: 1556–1625. М.: Археографический центр, 1996; Лукьянова Е.В. Московские кирилловские издания XVI–XVII вв. в собраниях РГАДА: каталог. Вып. 2: 1626–1650. М.: Индрик, 2002; Горбунова Л.Н., Лукьянова Е.В. Московские кирилловские издания XVI–XVII вв. в собраниях РГАДА: каталог. Вып. 3: 1651–1675. М.: Индрик, 2003; Платонов Е.В., Мальцева О.Н., Кудрявцев С.А. Старопечатная кириллическая книга XVI–XVII вв: каталог коллекции. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2016; Кириллические издания XVII в. из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа Национальной Академии наук Беларуси: каталог. Вып. 1: 1602 – 1620-е гг. / сост. Е.И. Титовец, О.А. Губанова, П.Д. Скурко, И.Л. Мурашова. Мн.: Беларуская навука, 2019; Кириллические издания XVII в. из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа Национальной Академии наук Беларуси: каталог. Вып. 2: 1626–1638 гг. / Е.И. Титовец, О.А. Губанова, П.Д. Скурко, И.Л. Мурашова. Мн.: Беларуская навука, 2020.

<sup>6</sup> Самая распространенная формулировка: «доски в коже со слепым тиснением».





становилось предметом внимания исследователей и не отмечается при описании книг за исключением единичных случаев<sup>9</sup>. При этом старопечатные книги в переплетах с рамкой-клише нередко обнаруживаются в частных, общественных и государственных собраниях, выставляются на электронных аукционах с комментариями «издательский переплет», без отсылок к исследованиям по причине отсутствия последних.

### *Терминология, источники, метод*

В данной работе мы используем термин «рамка-клише» для обозначения оттиска на коже или ткани в виде одинарной или двойной орнаментальной рамки по периметру крышек переплета. Оттиск отпечатывался с металлической рамки под прессом. Мы предполагаем, что одновременно с рамкой в пресс для тиснения укладывались и другие клише – средник, угловые басмы, картуши<sup>10</sup>. Получавшийся таким образом рельефный узор был более четким и глубоким по сравнению с образцами, наносимыми вручную. Как уже отмечалось выше, заготовка для тиснения орнамента сразу на всей поверхности крышек может быть определена как «матрица» [Круглов 2022, с. 289]. Подобные сложные цельные композиции с орнаментом и названием в центре, оттиснутые на кожаном или тканевом покрытии переплетов, были довольно распространенным явлением в конце XIX в. (рис. 3а). Однако среди старообрядческих книг с концентрическими рамками близкими средневековым образцам нам встретился вариант с оттисками средника и угловых басм явно нанесенными отдельно (рис. 3б). Объяснить их значительное смещение можно ошибкой или технической пробой, однако оно в любом случае указывает на возможность разъединенности элементов от рамки-клише. Кроме того, во многих случаях в расположении басм имеются смещения в пределах 1,5–2 мм внутри рамки. Поэтому есть основания полагать, что такая матрица могла не быть единой конструкцией, а собираться из нескольких элементов перед закладкой в пресс. Ее основой являлась рамка-клише – она задавала местоположение для клише-средника и треугольных

---

<sup>9</sup> Кириллические издания XVII в. из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа... Вып. 1: 1602–1620-е гг. С. 178–179; Кириллические издания XVII в. из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа... Вып. 2: 1626–1638 гг. С. 108–109.

<sup>10</sup> В настоящей статье мы не будем останавливаться на теме устойчивых сочетаний рамки-клише с другими элементами тиснения, поскольку планируем результаты этого анализа опубликовать отдельно.





*Рис. 3. Тисненая рамка переплетах, вторая половина XIX – начало XX в.*

*3а. Издательский переплет, тип. Синода,  
вторая половина XIX в. ЛАИ УрФУ;*

*3б. Рамка-клише с отдельными средником и угловыми басмами  
на переплете старообрядческого издания Л.А. Гребнева,  
1911 г. МГУ. № 148*

басм по углам. Впрочем, это не отменяет использование в каких-либо мастерских цельных матриц.

Для украшения переплетов старообрядческих изданий мастера пользовались набором декоративных мотивов и элементов, которые распознавались покупателями как образцы с русских переплетов XVI–XVII в. (рис. 4а); многие орнаменты использовались на протяжении нескольких веков, ассоциировались с тисненым декором Московского Печатного двора и авторитетных монастырских центров (рис. 4б, 4в).

В некоторых случаях для удешевления переплета мастера использовали привычные покупателям виды тиснений не только на коже, но также на коленкоре и ледерине.

Для обклейки крышек и припереплетных листов в старообрядческих изданиях начала XX в. нередко использовалась бумага особой фактуры, в том числе с рисунком, например, мраморная, тонированная или форзацная с печатным узором. Примыкание блока к крышкам закрывалось при помощи тканевой полосы – слизуры, выполнявшей декоративную функцию и, отчасти, служившей эластичным соединением для лучшего раскрытия книги. Эти технологические новины были шагом в сторону картонного переплета. Фактически, образцы, имитирующие с внешней стороны «средневековый переплет», внутри были организованы преимущественно как книги гражданской печати.



а

б

в

Рис. 4. Схемы и орнамент тиснений на переплетах.

4а. Переплет XVII в. РГБ. Собр. Е.Е. Егорова. № 23;

4б. Переплет XIX в. Собр. Е.Е. Егорова. № 102;

4в. Переплет начала XX в. ЦНБ НАН Беларуси. К16-18/Ср157

В процессе поиска тиснения рамкой-клише были просмотрены около 700 книг в среде бытования, 425 – в госхранилищах, и 151 – в опубликованных описаниях собраний г. Бендер и ЦНБ НАН Беларуси.

В настоящей статье мы привлекаем к анализу экспедиционные материалы Межкафедральной археографической лаборатории МГУ, сформированные в ходе описания нескольких современных книжных собраний: поморских общин Новгородской области, белокриницкой общины Калужской области (г. Боровск)<sup>11</sup>, – где в совокупности выявлена 41 книга с различными вариантами рамки-клише на переплете, а также белокриницкой общины Брянской области (г. Клинцы). Кроме того, исследованы фонды Древлехранилища ЛАИ УрФУ, где обнаружены 42 подобных переплета. Основу источниковой базы составили эти 83 книжных переплета. Еще 5 экземпляров в переплетах с рамкой-клише включены в анализ по опубликованным описаниям книг из старообрядческих библиотек г. Бендеры и ЦНБ им. Якуба Коласа НАН Беларуси.

Основная масса изданий с интересующим нас тиснением переплеталась впервые, и это облегчало мастеру процесс – так как он работал с типовым заказом, но были и заказы на «вторые» (повторные) переплеты. Как и в XVII в., на рубеже XIX–XX вв. отпечатанную книгу все еще можно было купить без переплета подешевле

<sup>11</sup> Памятники кириллической книжности в Боровском собрании: каталог / сост. Е.В. Воронцова, Н.В. Литвина, А.В. Осипова. М.: Археолоксія, 2024.

и заказать его позднее в предпочтительном по цене и качеству виде. Однако после 1905 г., когда при легализованных и вновь открытых старообрядческих типографиях появились переплетные мастерские, стало возможным приобрести переплетенную книгу. Точно известно о переплетных заведениях у московских старообрядцев-беспоповцев<sup>12</sup> (в Преображенской тип.), белокрыницкого согласия<sup>13</sup> (при тип. Рогожского центра и А.А. Симакова в Уральске), беглопоповцев<sup>14</sup> («Московская старообрядческая книгопечатня»), поморцев-брачников<sup>15</sup> в Саратове («Книгоиздательство В.З. Яксанова»)<sup>16</sup>.

В нашей работе мы предприняли типологизацию рамок-клише. При выделении типов мы ориентировались на самые заметные, крупные, хорошо считываемые элементы орнамента. Поскольку в рассматриваемый период все еще сохраняется устойчивое деление книжных блоков по их размеру (в половину листа, четверть, восьмую часть и т. п.), то мы решили систематизировать рамки-клише в зависимости от формата изданий. При описании каждого из типов тиснения мы предлагаем учитывать помимо формата рамок, также особенности орнамента, размеры<sup>17</sup>, место создания/издания книг, на переплетах которых представлена рамка-клише. Ниже представлены результаты анализа 12 типов, выявленных нами.

### *Типология тиснений рамкой-клише*

К типу I мы отнесли рамку-клише, где основным элемент – очень распространенное на протяжении нескольких столетий ажурное тиснение, которое условно можно обозначить как «арка». Разные

<sup>12</sup> Федосеевцы – согласие внутри беспоповского движения, отказавшееся от брака и моления за царя.

<sup>13</sup> Белокрыницкое согласие – направление старообрядцев, имеющее епископат с 1846 г.

<sup>14</sup> Беглопоповцы – староверы, принимавшие священников, перешедших («беглых») из Синодальной церкви.

<sup>15</sup> Поморцы – согласие внутри беспоповского движения, часть его сторонников развивали учение о бессвященнословном браке и одобряли моление за царя.

<sup>16</sup> Вознесенский А.В., Мангилев П.И., Починская И.В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918): Материалы к словарю. Екатеринбург: Ин-т Русской культуры УрГУ, 1996. С. 43, 47, 60–61, 64.

<sup>17</sup> Далее в таблицах представлены высота и ширина внешнего, а также внутреннего периметров рамки, включая часть клише с имитацией дорожника, если таковая имеется.



Рис. 5. Варианты рамки-клише с мотивом «Арка» (тип I) для разных форматов (формат обозначен арабской цифрой)

варианты этого мотива, в том числе на переплетах XVI в., учтены Клепиковым и Лауцявичусом [Клепиков 1960, с. 389, № 104–107; Laucevičius 1976].

Клише с «аркой» использовалось на переплетах книг самых востребованных форматов (2°, 4°, 8°). Оно частотное и при этом наиболее вариативное (рис. 5, I-2 – I-8). Из 83 выявленных образцов данный тип обнаружен на 39 книгах. Кроме того, этот тип трижды встречается в каталогах Бендер и Беларуси.

В орнаментах «арок» – рисунка в широкой части разноформатных рамок-клише – встречаются несколько отличий (табл. 1).

Во-первых, различается оформление элемента, собирающего «пальметту» между полукружиями: в большинстве случаев это тонкая прямая линия (рис. 5, I-2, I-2a (только у орнамента между углами), I-4), а иногда объемная перфорированная лента (рис. 5, I-2a (в орнаменте на углах), I-4a, I-8).

Во-вторых, пространство в переплетениях арок заполнено крупной точкой, и только на формате в 8-ю долю листа идет без нее.

Рамка-клише для изданий крупного (2°) и среднего (4°) форматов, помимо «арки», включала узкий внутренний растительный мотив «пятилистный цветок с листом». В нем наблюдаются следующие отличия: встречаются листья с завитками (рис. 5, табл. 1, I-2, I-4) и листья с бутонами (рис. 5, табл. 1, I-2a, I-4a), по-разному оформлены переходы орнамента на углах, есть нюансы в стыках рисунка по центру каждой стороны.

Таблица 1

Параметры рамки-клише с мотивом «Арка» (тип I) в зависимости от формата книги

| Орнаменты, размеры рамки-клише  | формат 2° |      | формат 4° |      | формат 8° |
|---------------------------------|-----------|------|-----------|------|-----------|
|                                 | I-2       | I-2a | I-4       | I-4a | I-8       |
| 1                               | 2         | 3    | 4         | 5    | 6         |
| Широкий орнамент: арка с линией | +         | +    | +         |      |           |

Окончание табл. 1

| 1                                       | 2           | 3              | 4                     | 5           | 6                |
|-----------------------------------------|-------------|----------------|-----------------------|-------------|------------------|
| – » – с лентой                          |             |                |                       | +           | +                |
| Узкий орнамент: цветок, лист с завиткам | +           |                | +                     |             |                  |
| – » – с бутонами                        |             | +              |                       | +           |                  |
| Внешний контур, см                      | 32,5 × 16,8 | 27,6×16,3–16,4 | 20,6–20,8 × 14,3–14,4 | 20,6 × 14,4 | 18,0 × 10,6–10,7 |
| Внутренний контур, см                   | 23,4 × 8,2  | 18,0 × 6,8     | 12,2–12,3 × 6,2–6,4   | 12,6 × 6,3  | 13,0 × 5,7–5,8   |

*Источники:* I-2 – КСПО 47; ЛАИ УрФУ IX.196п/3386; БСО 194, 209, частное собр. б/н (*Костромина К.Н.* «В начале бе Слово...»: Каталог выставки старопечатных изданий и рукописей XVI–XX вв. из собрания Покровской православной старообрядческой общины г. Бендеры / ред. Н.В. Литвина. СПб.; Бендеры: Невская тип., 2023. С. 52–53).

I-2а – ЦНБ АН Беларуси K16–18/Ср 157, K16–18/Ср212 (Кириллические издания XVII в. из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа... Вып. 1: 1602–1620-е гг. С. 178–179; Кириллические издания XVII в. из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа... Вып. 2: 1626–1638 гг. С. 108–109; БПСО ЧКК-47-17; *Костромина К.Н.* Указ. соч. С. 28–29).

I-4 – КСПО 87, 97, 98, 123; ЛАИ УрФУ V.87п/3566, VIII.1п/2174, IX.55п/2436, IX.113п/2723, IX.172п/3230, XI.170п/3744 (картон в коже), XII.31п/2940, XII.37п/3018 (картон в коже), XVII.248п/3468, XVII.270п/3685, XVII.274п/3742, XIX.30п/3231, XX.22п/3000, XX.51п/3309, XX.57п/3315, XX.94п/3786, XX.103п/3802, XXVI.9п/3675, XXVI.24п/3798; БСО 148, 176, 179.

I-4а – ЛАИ УрФУ XIX.201п/3272.

I-8 – КСПО 77, 131, 134; ЛАИ УрФУ XX.98п/3791, XXVII.8п/3743; НСПО 60, БСО 133, *Костромина К.Н.* Указ. соч. С. 55–56, БПСО ЧКК-2-20.

Для книг малого формата рамка была самой компактной. В отдельных случаях эта рамка использовалась для крышек в 4° с дополнением по внешнему периметру рисунком от прокатки<sup>18</sup>.

Таким образом, среди известных нам примеров рамки-клише типа I («арка») есть три вида для формата в двойку, два вида для четверки? и один – для восьмерки. Для книг с рамкой большого формата (I-2) удалось определить точное место выхода только

<sup>18</sup> БСО 133.

у четырех экземпляров и во всех случаях это издания «Московской старообрядческой книгопечатни» беглопоповцев. Поэтому есть основания связывать рамку I-2 с производством переплетов в мастерской при этом заведении. Дополнительный вид крупноформатной рамки-клише (I-2a) встретился на трех переплетах, созданных, очевидно, в ходе реставрации в конце XIX – начале XX в. книг, выпущенных Московским Печатным двором в первой половине XVII в.<sup>19</sup> Больше половины выявленных книг (21 из 26) 4-го формата в переплете с рамкой I-4 изданы московскими старообрядцами федосеевского и филипповского согласий. Среди книг есть не менее 13-ти экземпляров из типографии Преображенской общины в Москве<sup>20</sup>, а также продукция печатников Овчинниковых и Крупинных из Подмоскovie и Л. А. Гребнева из Вятской губ. Единичные случаи связаны с другими направлениями и согласиями: издательством единоверцев (не менее 2 книг), работавшим по соседству с Преображенской общиной, упомянутой выше Старообрядческой книгопечатней (1 книга) и с типографией старообрядцев-белокриницких в г. Уральске – административном центре Уральской области в Прикаспийских степях (1 книга). Очевидно, что клише I-4 было в ходу у переплетчиков, оформлявших прежде всего издания беспоповцев. Похоже, что они также использовали его в работе по отдельным, скорее всего, частным заказам со стороны. Пока нами обнаружен только один пример тиснения I-4a на Часовнике (тип. единоверцев, 1895) из собрания ЛАИ УрФУ. Судя по обложке, переплетным листам и следам шнуров, крышки изначально были на другой книге и вряд ли имеют отношение к изданию, которое сопровождают в настоящее время. Поэтому пока нет возможности для каких-либо предположений относительно происхождения или применения рамки-клише I-4a.

Шесть книг малого формата – в 8-ю долю листа, с одинарной рамкой «арка» (I-8), которые нам удалось учесть, также были изданы московскими федосеевцами в Преображенской типографии.

---

<sup>19</sup> Это Миния служебная, ноябрь, 1610 г. приобретенная ЦНБ АН Беларуси у донского старообрядца белокриницкого согласия М.С. Севастьянова в 1973 г., и Октоих, ч. 1. 1631 г. со штампами начала XX в. книжного магазина московского антиквара Н.С. Большакова (Кириллические издания XVII в. из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа... Вып. 1: 1602–1620-е гг.. С. 178; Кириллические издания XVII в. из коллекции Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа... Вып. 1: 1602–1620-е гг. С. 103), а также Миния служебная, июнь 1646 г. из частного собрания г. Бендеры (см. *Костромина К.Н.* Указ. соч. С. 28–29).

<sup>20</sup> О типографии см.: *Вознесенский А.В., Мангилев П.И., Починская И.В.* Книгоиздательская деятельность старообрядцев... С. 27, 47.





Рис. 6. Рамка-клише с мотивом «венецианская раковина»,  
тип II-2 для формата 2°

Таким образом, в истории рамки-клише типа I («арка») вид I-2 имеет отношение к «Старообрядческой книгопечатне» беглопоповцев, а I-4 и I-8 – к переплетным мастерским беспоповцев. Появление этого типа на книгах других издательств может объясняться ее использованием при выполнении отдельных заказов со стороны.

Тип II пока выявлен только во 2-м формате (рис. 6, табл. 2). Внешний орнамент состоит из чередования т. н. «венецианских раковин» и тюльпанов; схожее тиснение, нанесенное с помощью прокатки, встречается и на переплетах второй половины XVII в., и в XIX в. (РГБ. Собр. Е.Е. Егорова. № 103, БСО 29, 35, 55, 90). Внутренний орнамент – ромашка-завиток, близкая типу 1, однако по углам узор разделен шишками.

Таблица 2

Орнаменты, размеры рамки-клише типа II-2

| Орнаменты, размеры рамки-клише                 | формат 2°<br>II-2     |
|------------------------------------------------|-----------------------|
| Широкий орнамент: венецианская раковина, вазон | +                     |
| Узкий орнамент: цветок, лист с завитками       | +                     |
| Внешний контур, см                             | 32,8–33,3 × 17,0–17,7 |
| Внутренний контур, см                          | 23,7–23,9 × 8,4–8,3   |

*Источники:* БСО 16, 75, 84, 86, 94, 123, 164; ЛАИ УрФУ IV.14п/2165, V.72п/3483, XI.166п/3705, XV.11п/2052, XVII.224п/3389, XVII.231п/3438, XVII.243п/3461, XVII.278п/3943, XVIII.28п/2857, XX.65п/3383, XXVI.5п/3671; КСПО 108, 109, 111–114, 118, 153.

Такой тип рамки-клише встречается на 26 выявленных нами книгах в 2-ю долю листа. Из них 10 изданы в Московской типографии единоверцев до 1905 г. (2 Кормчие 1890-х гг. и 8 миней служебных на разные месяцы, напечатанные в 1904 г.). Начиная





Рис. 7. Рамка-клише с мотивом «перевитый плющ» (тип III)  
для формата 4° и 8°

с 1907 г., рамка используется только на продукции Преображенской типографии федосеевцев – среди 15 выявленных нами изданий 1907–1915 гг. исключений не наблюдается. Особняком стоит единственная книга, выпущенная в зарубежной старообрядческой типографии во второй половине XIX в. (БСО 164) и переплетенная с использованием бумаги машинной выработки для обклейки крышек – точно определить время и место пока не представляется возможным. Заказ на ее оформление в частном порядке мог быть выполнен в любой из двух мастерских.

К III типу мы отнесли тип клише, который нам встретился на изданиях 4-го и 8-го формата (рис. 7). На переплете в 4-ю долю рамка состоит из двух частей: широкого внешнего орнамента с соцветиями, точками и перекрещенными по диагонали линиями и узкого внутреннего из переплетенных острых листьев, напоминающими акант или плющ. Для тиснения на крышках в 8-ю долю используется только внутренняя часть рамки с орнаментом «перевитый плющ».

Таблица 3

Орнаменты, размеры рамки-клише типа III

| Орнаменты, размеры рамки-клише                               | формат 4°<br>III-4     | формат 8°<br>III-8     |
|--------------------------------------------------------------|------------------------|------------------------|
| Широкий орнамент: бутоны, крестообразно перекрещенные стебли | +                      | –                      |
| Узкий орнамент: перевитые листья плюща                       | +                      | +                      |
| Внешний контур, см                                           | 22,7 × 15,3–15,5       | 16,5–16,6 × 10,2       |
| Внутренний контур, см                                        | 10,7–10,8 ×<br>4,7–4,8 | 10,7–10,8 ×<br>4,8–4,9 |

Источники: БСО 184 (верхняя крышка), КСПО 12; ЛАИ УрФУ V.86п/3665, XIV.26п/3441 (нижняя крышка), XVIII.47п/3145.

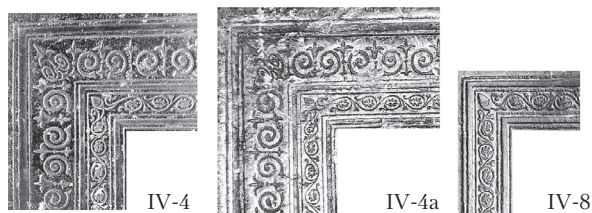


Рис. 8. Рамка-клише с мотивом «спираль-завиток», тип IV для форматов 4° и 8°

Обнаружено пять книг, переплетные крышки которых имеют тиснение типа III. Все они изданы в Москве. В двух случаях это еди-новерческая печать (Месяцеслов 1902 г. и Зонар 1907 г.), в трех – разные типографии (Чин освящения масла 1910 г. от «Старообряд-ческой книгопечатни» беглопоповцев, Устав о домашней молитве 1909 г. от Преображенского издательства федосеевцев, Часовник 1912 г., напечатанный беглопоповцем Л.М. Орловым-Житковым). Явной связи с определенной типографией на основании этих све-дений не прослеживается.

IV тип мы встретили на изданиях формата в 4-ю и 8-ю долю листа (рис. 8, табл. 4). Основной элемент – спирали-завитки, рас-ходящиеся в обе стороны от оси с навершием в виде трилистни-ка. Внутренняя часть клише орнаментирована узким орнаментом с дубовыми листочками. Вокруг клише на наших экземплярах есть имитация дорожника из трех линий.

Таблица 4

#### Орнаменты и размеры рамки-клише типа IV

| Орнаменты, размеры рамки-клише              | формат 4°<br>IV-4   | формат 4°<br>IV-4a | формат 8°<br>IV-8   |
|---------------------------------------------|---------------------|--------------------|---------------------|
| Широкий орнамент: спираль 1, трилистник     | +                   | +                  | –                   |
| Узкий орнамент: дубовые листья (вариация 1) | +                   | –                  | +                   |
| Узкий орнамент: дубовые листья (вариация 2) | –                   | +                  | –                   |
| Внешний контур, см                          | 20,7 × 14,0–14,1    | 22,1 × 16,0        | 16,2 × 9,1          |
| Внутренний контур, см                       | 12,5–12,6 × 6,0–6,1 | 12,7 × 6,3         | 12,5–12,6 × 6,0–6,1 |

Источники: БСО 81, 204, КСПО 80; ЛАИ УрФУ IX.247п/3929, XXVI.26п/3806, XXVII.19п/3757.

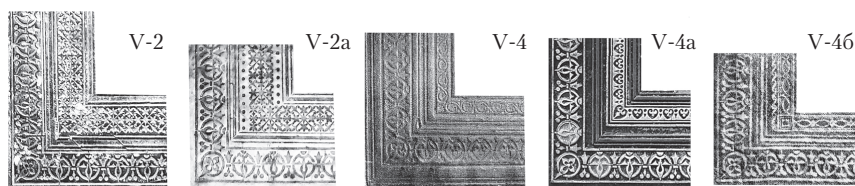


Рис. 9. Рамка-клише с мотивом «круги» (тип V)  
для формата 2° и 4°

Обнаружены 6 переплетов 4-го формата, украшенных рамками типа IV-4. Все они изготовлены для изданий Московской старообрядческой книгопечатни 1910–1915 гг., что дает основания связывать происхождение рамки с этим заведением. Вариант IV-4а на Псалтыри 1915 г. (БСО 204) отличается более крупным размером и отсутствием у дубовых листьев внутренней прорисовки. Рамка 8-го формата использовалась для переплета Апостола 1911 г., выпущенного той же книгопечатней.

V тип мы встретили на изданиях формата в 2-ю и 4-ю долю листа (рис. 8). Внешний широкий орнамент «круги», внутренний – «дубовые листочки» (отметим, что для формата в четверку он в основном совпадает с узким орнаментом типа IV). Оба орнамента и контуры рамки этого типа могли собираться из отдельных элементов (углов и линеек с орнаментом).

Таблица 5

Орнаменты, размеры рамки-клише типа V

| Орнаменты, размеры рамки-клише              | формат 2°<br>V-2 | формат 2°<br>V-2a     | формат 4°<br>V-4 |
|---------------------------------------------|------------------|-----------------------|------------------|
| Широкий орнамент 1: круги                   | +                | +                     | +                |
| Широкий орнамент 2: мелкий сетчатый         | +                | +                     | –                |
| Узкий орнамент: дубовые листья (вариация 3) | –                | –                     | +                |
| Узкий орнамент: точки                       | –                | +                     |                  |
| Внешний контур, см                          | 34,0 × 19,4      | 33,7–33,8 × 19,8–19,9 | 14,7 × 21,9      |
| Внутренний контур, см                       | 25,0 × 9,0       | 24,8–24,9 × 9,0       |                  |

Источники: БСО 27, 184, 217; ЛАИ УрФУ XVII.219п/3352.



Рис. 10. Рамка-клише с мотивом «желуди»,  
тип VI-4, формат 4°

В настоящий момент известны две книги формата в «двойку» с рамкой V-2 на кожаных переплетах. Первая – «Октай», напечатанный старообрядцем белокриницкого согласия Л.Ф. Калашниковым в Москве в 1913 г. (БПСО 27), а вторая, Устав из фонда ЛАИ УрФУ, издана в 1918 г. федосеевцем Л.А. Гребневым в с. Старая Тушка Вятской губ. (рамка на ней имеет небольшие отличия, тип V-2а). Переплеты с клише в четвертую долю листа сопровождают продукцию «Старообрядческой книгопечатни» беглопоповцев в коленкоре: «Великий канон Андрея Критского и Житие Марии Египетской» в 1909 г. (КСПО 186) и «Чин освящения масла» в 1910 г. (БСО 184 (ниж. крышка), 217): типы V-4б и V-4 соответственно. Кроме того, существуют переплеты с рамкой V-4а на подарочных экземплярах «книгопечатни»<sup>21</sup>.

VI тип мы встретили на трех изданиях «в четверку» (рис. 10). Двойной орнамент «желуди» в обрамлении геометрического известен по образцам XVII в., в том числе Московского Печатного двора [Клепиков 1960, Б-109]. На верхней крышке может встретиться как известный средник с единорогом под пальмой или птицей на ветке (БСО 181 Книга о Вере. М., тип. П.П. Рябушинского, 1914; ЛАИ УрФУ Житие Андрея Юродивого, М., тип. Л. Орлова-Житкова, 1913), так и название собственно издания (БСО 136 Зеленков В.Т. Выписки из святоотеческих и др. книг М., 1913). Отметим, что книга В.Т. Зеленкова издавалась с этим типом рамки-клише еще и в коленкоровом переплете с золотым тиснением и в целом была весьма востребована. Таким образом, тип VI нам пока известен только на двух изданиях белокриницких типографий и одном беглопоповском.

<sup>21</sup> См.: Часовник. М.: Московская старообрядческая книгопечатня, 1909. Посвящение З.А. Бугровой // Русский библиофил. Магазин антикварной торговли. URL: [https://www.rusbibliophile.ru/bookprint/?book=Chasovnik\\_\\_M\\_\\_Moskovskaya\\_](https://www.rusbibliophile.ru/bookprint/?book=Chasovnik__M__Moskovskaya_) (дата обращения: 08.03.2024).

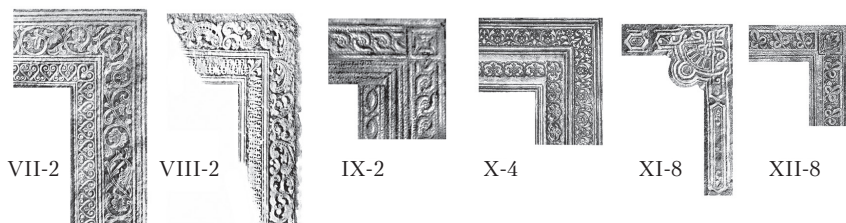
Таблица 6

## Орнаменты, размеры рамки-клише типа VI

| Орнаменты, размеры рамки-клише        | формат 4° VI-4   |
|---------------------------------------|------------------|
| Широкий орнамент: желуди (в два ряда) | +                |
| Узкий орнамент: точки                 | +                |
| Внешний контур, см                    | 21,9–22,0 × 15,6 |
| Внутренний контур, см                 | 13,3 × 7,2–7,3   |

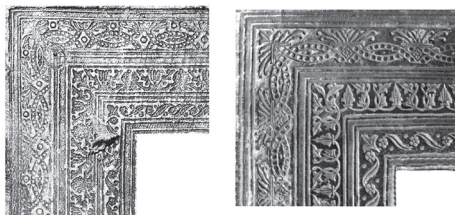
*Источники:* БСО 181, 136; ЛАИ УрФУ XII.52п/3334.

Типы VII–XII (рис. 11) пока выявлены только в единичных экземплярах, что не позволяет нам делать предположения об их принадлежности к той или иной типографии. Однако работа по выявлению и описанию продолжается<sup>22</sup>. Удалось установить, что для книг большого формата иногда использовались смешанные рамки-клише (рис. 12).



*Рис. 11.* Рамки-клише типов VII–XII.

*Источники:* НСПО 30, ЛАИ УрФУ XVII.225п/3401. РГБ б/н, АМАЛ МГУ б/н, БСО 180, НСПО(б) б/н, частная коллекция



*Рис. 12.* Рамки-клише смешанного типа: I/ II-2 I /III-2

*Источники:* КСБО

<sup>22</sup> Мы сочли возможным не включать в данную публикацию точные замеры типов VII–XII и отложить эту задачу до накопления нового эмпирического материала.

Рассмотренные типы переплетов могли отличаться по цене в зависимости от того, на каком виде кожи (или другого материала, главным образом, коленкора) шла печать и как было выполнено тиснение – слепое/золотое, а также как был оформлен обрез (с золотом, чеканом, с покраской и т. п.).

В нашем распоряжении оказались четыре каталога типографий (по ним читатель мог выписать себе издания по почте или купить в лавках Москвы, Нижегородской ярмарки и др.): «Московской старообрядческой книгопечатни» беглопоповцев на 1915 г., типографии вятского федосеевца Л.А. Гребнева на 1909 г., «Христианской типографии Г.К. Горбунова при Преображенском богаделенном доме» в Москве 1914 г. и типографии единоверцев 1914 г. В каталогах указаны цены на издания в различных вариантах переплета, причем у московских федосеевцев издания без переплета уже не продаются. Отметим, что сравнивать ценообразование в 1909–1915 гг. вполне корректно, поскольку до 1916 г. оно было еще достаточно устойчивым.

Рассмотрим цены на наиболее востребованные у старообрядцев в розничной торговле книги – Псалтырь учебную (на белой бумаге) и высоко ценимое старообрядцами издание Часовника, также нередко используемое в обучении грамоте (табл. 7).

Таблица 7

Цены четырех типографий на Псалтырь  
и Часовник дореформенной печати  
в разных типах переплета в начале XX в., руб.

|                        | Типография<br>Л.А. Гребнева<br>в с. Старая<br>Тушка Вят-<br>ской губ.<br>(федосеевское<br>соглашение)<br>1909 г. | Преобра-<br>женская<br>типография<br>в Москве<br>(федосеев-<br>ское (?)<br>соглашение)<br>1914 г. | «Московская<br>старообряд-<br>ческая кни-<br>гопечатня»<br>(беглопопов-<br>ское согла-<br>шение)<br>1915 г. | Свято-<br>Троицкая<br>типогра-<br>фия еди-<br>новерцев<br>в Москве<br>1914 г. |
|------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| 1                      | 2                                                                                                                | 3                                                                                                 | 4                                                                                                           | 5                                                                             |
| Псалтырь учебная       |                                                                                                                  |                                                                                                   |                                                                                                             |                                                                               |
| в простом<br>переплете | 4,80                                                                                                             | 4,80                                                                                              | 4,80                                                                                                        | 6,00                                                                          |
| в опойковом            | –                                                                                                                | 5,00                                                                                              | 5,80                                                                                                        | –                                                                             |
| с золотым<br>обрезом   | –                                                                                                                | 7,00                                                                                              | 8,00                                                                                                        | –                                                                             |
| без переплета          | 3,80                                                                                                             | –                                                                                                 | –                                                                                                           | 5,00                                                                          |

Окончание табл. 7

| 1                                  | 2                       | 3    | 4    | 5    |
|------------------------------------|-------------------------|------|------|------|
| Часовник (среднешрифтный)          |                         |      |      |      |
| в кожаном/<br>простом<br>переплете | [готовится<br>к печати] | 3,00 | 2,00 | 3,80 |
| в опойковом                        |                         | 4,00 | –    | –    |
| с золотым<br>обрезом               |                         | 6,00 | –    | –    |
| в коленкоро-<br>вом пере-<br>плете |                         | –    | 1,65 | –    |
| без переплета                      |                         | –    | 1,30 | 2,90 |

Беглопоповская типография предлагала к продаже близкий к федосеевцам ассортимент в простом кожаном переплете, вероятно, со слепым тиснением, в том числе рамкой-клише. Определить стоимость переплета можно у Гребнева, работавшего вручную с помощью обычных инструментов – 1 руб., у единоверцев – от 90 коп. до 1 руб. и в мастерской беглопоповцев, изготовлявших много переплетов с оттисками рамки-клише – их вариант для Часовника самый дешевый – всего 70 коп.

Обзор современных общинных библиотек позволяет делать вывод о том, что для распространения кириллических изданий важную роль играли большие тиражи, сформировавшийся спрос, налаженная система сбыта и цена изданий – этим можно объяснить высокий процент единоверческих изданий во всех собраниях и наличие изданий старообрядцев, приемлющих священство в библиотеках беспоповцев и наоборот. Поскольку использование рамки-клише ускоряло и удешевляло переплет, такие книги производились быстрее, в большем количестве и широко расходились, ведь для рядового покупателя разница в цене между богатым кожаным переплетом с золотым обрезом и простым (даже коленкоровым) переплетом была достаточно ощутима. Однако износ изданий этого типа был очень высоким. Обобщая современное состояние переплетов с рассмотренным типом тиснения рамкой-клише, можно отметить их низкое качество по сравнению с более ранними образцами. Переплетные крышки из-за непрочных соединений могли через непродолжительное время в процессе использования отделяться от блока и в ряде случаев быть переставлены на совсем другие книги.



## *Выводы*

Во второй половине XIX в. покупатели книг постепенно привыкали приобретать уже готовые издания в переплете. Это новое явление для старообрядческого мира: если прежде даже само понятие издательский переплет фактически не существовало, то теперь мы можем говорить о нем с высокой долей вероятности. Рамки-клише можно с уверенностью назвать устойчивым комплексом, который позволял оптимизировать процесс изготовления книги.

Прослеживая приобщение старообрядцев к этим новинам, следует принять во внимание ряд обстоятельств. До 1905 г. старообрядческая печать на территории России оставалась под запретом. Читатели вынуждены либо покупать издания подпольных старообрядческих типографий и переплетать их по своему вкусу и достатку в разных переплетных мастерских с широким кругом заказчиков, либо довольствоваться изданиями единоверческой типографии (при Свято-Троицкой Введенской церкви) и расположенной при ней переплетной мастерской. Крупные мастерские, в том числе уже упомянутых Ф.А. Королева и Г.Е. Евлампиева, имели в своем арсенале и специфический, пригодный для старообрядческой литературы, инструментарий. В конце XIX в. в арсенал мастеров-переплетчиков входит и «рамка-клише». Помимо модных вариантов, пригодных для светских и синодальных изданий, мастера запасаются и образцами, повторяющими образцы тиснения XVI–XVII вв. Этот инструментарий после 1905 г. оказывается в арсенале старообрядческих переплетных мастерских, которые открываются при крупных типографиях, прежде всего московских. В начале XX в. безусловными лидерами типографского и переплетного дела становятся московские федосеевцы и беглопоповцы.

Выявленное в ходе работы частое использование разнообразных рамок-клише на переплетах старообрядческих изданий в начале XX в. указывает на необходимость и перспективность их дальнейшего изучения и систематизации. Некоторые описанные выше типы можно встретить на изданиях, напечатанных в один год в разных старообрядческих типографиях. Мы можем констатировать, что книги в пределах одного тиража могли быть оформлены разными способами и сочетаниями элементов тисненого декора. Тем не менее на данном этапе можно отметить, что наличие рамки типов II-2, I-4 и I-8 с высокой долей вероятности указывает на связь с типографией федосеевцев в Москве, а I-2, IV-4 и I-8 чаще всего использовались в переплетной мастерской «Московской старообрядческой книгопечатни» беглопоповцев. Остальные типы пока известны лишь в нескольких экземплярах, что не позволяет сделать определенный вывод об их происхождении и использовании

в той или иной среде. Хотя тип V и VI встречается на продукции, изданной типографиями поповского направления.

Учет размеров рамок и орнаментов для анализа технологии тиснения оказывается необходимым и позволяет предполагать способы и пути оптимизации производства средневекового переплета в условиях механизации/конвейера и стремления к получению максимальной прибыли при минимальных издержках. В прикладном отношении предложенная нами типология позволяет уже на первом этапе знакомства с переплетом предполагать время его изготовления и, отчасти, конфессиональную принадлежность создателей и покупателей книги, что облегчает работу по детальному описанию переплетов поздних старообрядческих изданий. Дальнейшая работа позволит уточнить историю уже представленных типов и выявить новые.

Вопреки представлению о вспомогательном характере археографических описаний, работа по детальному анализу поздних старообрядческих переплетов выводит нас на решение проблем, связанных со старообрядческим мировоззрением и мировосприятием, степенью проницаемости между различными конфессиональными группами на рубеже XIX–XX столетий.

### *Благодарности*

Выражаем глубочайшую признательность научному сотруднику Центра исследований старопечатных изданий и рукописей ЦНБ им. Якуба Коласа НАН Беларуси Ольге Александровне Губановой, а также руководительнице музея «Древнерусская книжница» г. Бендеры Ксении Николаевне Костроминой за сведения о размерах рамок-клише на книгах из их фондов. Благодарим сотрудников научно-исследовательского отдела редких книг (Музея книги) РГБ Елену Александровну Емельянову и Дзамилю Нуровну Рамазанову за возможность познакомиться с экземплярами изданий старообрядческих типографий Овчинниковых и Д. Крупина 1870-х гг. в переплетах с рамкой-клише типа I-4. Хотим поблагодарить реставратора Александра Константиновича Круглова за представление рамки-клише X-8, а также руководителя археографической экспедиции МГУ Наталью Викторовну Литвину за организацию учета книг в полевых условиях.

### *Acknowledgements*

We express our deepest gratitude to Olga A. Gubanova, research fellow at the Center for Research of Early Printed Publications and Manuscripts at the Yakub Kolas Central National Library of the National Academy of Sciences of Belarus, and to Ksenia N. Kostromina, head of the «Drevnerusskaya Knizhnitsa» Museum in Bendery, for information on the sizes of cliché

frames on books from their collections. We thank Elena A. Yemelyanova and Dzhamilya N. Ramazanova, employees of the Research Department of Rare Books (Book Museum) of the Russian State Library, for the opportunity to get acquainted with copies of publications by the Old Believer printing houses of the Ovchinnikovs and D. Krupin from the 1870s in bindings with a cliché frame of type I-4. We would like to thank restorer Alexander K. Kruglov for providing the X-8 cliché frame, as well as the head of the Moscow State University archaeographic laboratory Natalia V. Litvina for organizing the accounting of books in the field.

### *Список сокращений*

---

БСО – Боровская старообрядческая община.  
БПСО – Бендерская покровская старообрядческая община.  
КСПО – Крестецкая старообрядческая поморская община.  
КСБО – Клиновская старообрядческая белокриницкая община.  
НСПО – Новгородская старообрядческая поморская община.  
ЛАИ УрФУ – Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета.  
ТГЭ – Труды Государственного Эрмитажа.  
ЦНБ НАН Беларуси – Центральная научная библиотека им. Я. Коласа Национальной академии наук Беларуси.

### *Литература*

---

- Клепиков 1948 – *Клепиков С.А.* К истории русского художественного переплета // Научные библиотеки СССР: (опыт работы): бюллетень. М., 1948. № 1 (3). С. 47–59.
- Клепиков 1959 – *Клепиков С.А.* Из истории русского художественного переплета // Книга: Исследования и материалы. Сб. 1 / Редкол.: Н.Н. Кухарков и др. М.: Всесоюзная книжная палата, 1959. С. 98–166.
- Клепиков 1960 – *Клепиков С.А.* Орнаментальные украшения переплетов конца XV – первой половины XVII в. в рукописях библиотеки Троице-Сергиева монастыря; Дополнительный список переплетов в рукописях собрания Троице-Сергиевой лавры и Московской духовной академии; «Альбом орнаментальных украшений переплетов рукописей собраний» // Записки Отдела рукописей. Вып. 22 / под общ. ред. В.Н. Лазарева, М.: Изд. Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина, 1960. С. 57–73, 195–203, 313–447.
- Круглов 2022 – *Круглов А.К.* Переплеты изданий XIX–XX вв.: техника и сохранность – заметки реставратора // Судьбы книжных собраний России до и после революции 1917 г.: Материалы Международной научной

- конференции, проходившей в Государственном Эрмитаже 26–28 октября 2017 г. Т. 3. Ч. 1 / редкол.: Е.В. Платонов, Ю.Б. Балаханова, В.Б. Жижина-Гейфтер. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2022. С. 281–302 (ТГЭ; т. 109, ч. 1)
- Крушельницкая 2010 – *Крушельницкая Е.В.* Переплеты соловецких рукописных книг XVI в. // Книжные центры Древней Руси. Книжное наследие Соловецкого монастыря / отв. ред. О.В. Панченко. СПб.: Наука, 2010. С. 170–233.
- Маркелов, Панченко 2022 – *Маркелов Г.В., Панченко Ф.В.* Художественное убранство поморских рукописных книг XVIII–XIX вв.: по материалам Пушкинского Дома: исследование, каталог, альбом. СПб.: Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 2022. 352 с.
- Мокрецова и др. 2003 – *Мокрецова И.П., Наумова М.М., Киреева В.Н., Добрынина Э.Н., Фонкич Б.Л.* Материалы и техника византийской рукописной книги. М.: Индрик, 2003. 320 с.
- Новикова 2021 – *Новикова О.Л.* Купец Филипп Осипович Плигин и его собрание рукописных книг. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2021. 168 с.
- Поздеева 1978 – *Поздеева И.В.* Задачи и особенности работы экспедиций, собирающих памятники кириллической книжности (Из опыта работы археографов Московского государственного университета) // Археографический ежегодник за 1977 г. М., 1978. С. 56–61.
- Покровский 1999 – *Покровский Н.Н.* Предисловие // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1 / отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 9–28. (История Сибири. Первоисточники; вып. 9)
- Шварц 1981 – *Шварц Е.М.* Переплеты XV в. Софийско-Новгородской библиотеки // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 12 / отв. ред. Н.Е. Носов. Л.: Наука, 1981. С. 242–252.
- Laucevičius 1976 – *Laucevičius E.* XV–XVIII a. knygų įrišimai lietuvos bibliotekose. Vilnius: Mokslas, 1976. 125 s.

## References

---

- Klepikov, S.A. (1948), “On the history of Russian art binding”, in Kamenetskaya, K.R., ed., *Nauchnye biblioteki SSSR: (opyt raboty): byulleten’* [Scientific Libraries of the USSR: (work experience): bulletin], vol. 3, no. 1, pp. 47–59.
- Klepikov, S.A. (1959), “From the history of Russian art binding”, in Kukharkov, N.N. et al., eds., *Kniga. Issledovaniya i materialy* [Book. Research and materials], col. 1, Vsesoyuznaya knizhnaya palata, Moscow, USSR, pp. 98–166.
- Klepikov, S.A. (1960), “Ornamental decorations of bindings from the late 15<sup>th</sup> – first half of the 17<sup>th</sup> centuries in manuscripts from the library of the Trinity-Sergius Monastery; Additional list of bindings in manuscripts from the collection of the Trinity-Sergius Lavra and the Moscow Theological Academy; Appendix ‘Album of ornamental decorations of bindings of manuscripts of collections’”, in Lazarev, V.N., eds., *Zapiski Otdela rukopisey* [Notes of the

- Manuscripts department], iss. 22, Izдание Gosudarstvennoi biblioteki SSSR im. V.I. Lenina, Moscow, USSR, pp. 57–73, 195–203, 313–448.
- Kruglov, A.K. (2022), “Bindings of publications of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries: technique and preservation – notes from a restorer”, in Platonov, E.V., Balakhanova, Yu.B. and Zhizhina-Gefer, V.B., eds., *Sud'by knizhnykh sobranii Rossii do i posle revolyutsii 1917 g.: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, prokhodivshei v Gosudarstvennom Ermitazhe 26–28 oktyabrya 2017 g.* [The paths of Russian book collections before and after the 1917 Revolution. Proceedings of the International Scientific Conference in the State Hermitage on October 26–28, 2017], Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, Saint Petersburg, Russia, pp. 281–302. (*TGE; vol. 109, part 1*)
- Krushelnitskaya, E.V. (2010), “Bindings of Solovetsky handwritten books of the 16<sup>th</sup> century”, in Panchenko, O.V., ed., *Knizhnye tsentry Drevnei Rusi: Knizhnoe nasledie Solovetskogo monastyrja* [Book centers of Ancient Rus': Book heritage of the Solovetsky Monastery], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 170–233.
- Laucevičius, E. (1976), *XV–XVIII a. knygu įrašimai Lietuvos bibliotekose*, Mokslas, Vilnius, USSR.
- Markelov, G.V. and Panchenko, F.V. (2022), *Khudozhestvennoe ubranstvo pomorskich rukopisnykh knig XVIII–XIX vv.: po materialam Pushkinskogo Doma: issledovanie, katalog, al'bom* [Artistic decoration of Pomor handwritten books of the 18<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries: based on materials from the Pushkin House: research, catalog, album], Institut russkoi literatury (Pushkinskii Dom) RAN, Saint Petersburg, Russia.
- Mokretsova, I.P., Naumova, M.M., Kireeva, V.N., Dobrynina, E.N. and Fonkich, B.L. (2003), *Materialy i tekhnika vizantiyskoi rukopisnoi knigi* [Materials and technique of Byzantine manuscript books], Indrik, Moscow, Russia.
- Novikova, O.L. (2021), *Kupets Filipp Osipovich Pligin i ego sobranie rukopisnykh knig* [Merchant Philip Osipovich Pligin and his collection of handwritten books], Al'yans-Arkheo, Mjscow, Saint Petersburg, Russia.
- Pokrovskii, N.N. (1999), “Introduction”, in Pokrovskii, N.N., ed., *Dukhovnaya literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XX vv.* [Spiritual literature of the Old Believers of Eastern Russia in 18<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> centuries], vol. 1, Sibirskii khronograf, Novosibirsk, USSR, pp. 9–28. (*Istoriya Sibiri. Pervoistochniki; iss. 9*)
- Pozdeeva, I.V. (1978), “Plans and features of the work of expeditions collecting monuments of Cyrillic literature (From the experience of archaeographers of Moscow State University)”, in *Arkheograficheskii ezhegodnik za 1977 g.* [Archaeographic Yearbook – 1977], Moscow, USSR, pp. 56–61.
- Shvarts, E.M. (1981), “Bindings of the 15<sup>th</sup> century. Sofia-Novgorod library”, in Nosov, N.E., ed., *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny* [Auxiliary historical disciplines], iss. 12, Nauka, Leningrad, USSR, pp. 242–252.

*Информация об авторе*

*Юлия В. Боровик*, Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия; 620062, Россия, Екатеринбург, ул. Мира, д. 19; iulia.borovik@urfu.ru

*Елена В. Воронцова*, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119991 Россия, Москва, Ленинские Горы, д. 1

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 115184, Россия, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; lendail@yandex.ru

*Information about the author*

*Yulia V. Borovik*, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia; 19, Mira St., Ekaterinburg, Russia, 620062; iulia.borovik@urfu.ru

*Elena V. Vorontsova*, Lomonosov Moscow State University, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 1, Leninskiye Gory, Moscow, Russia, 119991

Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia; 23B, Novokuznetskaya St., Moscow, Russia, 11518; lendail@yandex.ru

## Субъективная религиозность в театре Клима

Мария А. Ежова

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,  
Москва, Россия, ezhomasha@yandex.ru*

*Аннотация.* Театральная практика Клима, современного российского режиссера, содержит в себе ритуальную практику, которая обслуживает «субъективную религиозность». Используя опыт исследователей ритуала, работавших параллельно тому, как в европейском театре, а позже и в российском, развивалась линия возвращения театру его ритуальности, предпринимаем попытку проследить изменение отношения к этой ритуальности от первых теоретических размышлений у Антонена Арто до прямой практики, последним и самым точным примером которой становится «нулевой ритуал», разработанный Климом. Мы показываем, какие религиозные мотивы и элементы ритуальных практик включены в «нулевой ритуал» и каким образом это способствует осуществлению «субъективной религиозности» по рассказам свидетелей и участников этого ритуала.

*Ключевые слова:* Клим, «нулевой ритуал», «субъективная религиозность», современный театр

*Для цитирования:* Ежова М.А. Субъективная религиозность в театре Клима // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 2. С. 112–131. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-112-131

## Subjective religiosity in the Klim's theatre

Maria A. Ezhova

*Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities,  
Moscow, Russia, ezhomasha@yandex.ru*

*Abstract.* The theatrical practice of Klim, a contemporary Russian director, contains a ritual practice that serves “subjective religiosity.” Using the work of ritual researchers who worked in parallel with the development of the line of returning the theater to its rituality in the European theatre, and later in the Russian one, we make an attempt to trace the change in attitude towards this rituality from the first theoretical reflections of Antonin Artaud to actual



practice, the last and most accurate an example of which is the “zero ritual” developed by Klim. We show what religious motives and elements of ritual practices are included in the “zero ritual” and how this contributes to the implementation of “subjective religiosity” according to the stories of witnesses and participants of this ritual.

*Keywords:* Klim, “zero ritual”, “subjective religiosity”, modern theater

*For citation:* Ezhova, M.A. (2025), “Subjective religiosity in the Klim’s theatre”, *Studa Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. no. 2, pp. 112–131, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-112-131

Во второй половине XX в. в социологии появляются теории, согласно которым религии выполняют функцию обслуживания набора потребностей. Потребности могут быть сформулированы осознанно или неосознанно через субъективный запрос. И вместо концентрации внимания на одной религиозной традиции люди начинают выбирать только те аспекты религии, которые отвечают их потребностям, компилируя их в собственную личную религию, которая отражает их «субъективную религиозность». Удовлетворение своих потребностей в сфере религии они находят не только в традиционных религиозных институтах, но и в других сферах жизни.

Роберт Белла в своей работе «Привычки сердца» приводит пример такой религиозности, описывая религию одного отдельно взятого человека. Такой отдельно взятый человек может ориентироваться в своей религиозной жизни на современные ему религиозные течения, а также искать ответы на собственный запрос в любой исторической форме религии [Bellah 1985, pp. 232–237]. Ритуал является важной составляющей религиозной жизни. В «субъективной религиозности» происходит поиск ритуалов, соответствующих субъективным потребностям и ощущающийся как актуальный для конкретного человека. Ритуал создает ситуацию, способствующую получению религиозного опыта. Антропологи религии подробно описывали ритуальную деятельность, объясняя через нее социальные, экономические, исторические процессы. Фрэзер объясняет ритуалом схемы передачи власти, Дюркгейм – устройство общества. Теорией ритуала занимались социологи Эрвинг Гофман, Виктор Тэрнер, Рэндэлл Коллинз. Клиффорд Гирц описывает ритуал как область между религией и театром [Фрэзер 1998; Дюркгейм 2018; Гофман 2009; Тэрнер 1983; Коллинз 2004; Гирц 2004]. «Перформативный подход к ритуалу» Стэнли Дж. Тамбия [Tambiah 1979, pp. 113–169] объясняет ритуал через «перформатив», который должен подчеркнуть символический характер действия. Он говорит, что в ритуале важно то,

что актер/жрец не должен сообщать собственных эмоций и интенций, но трансформировать их, соблюдая точность символических обозначений в каждом действии.

В творчестве Клима, современного театрального режиссера, ритуал составляет основу его театральных идей и театральной практики, его тренингов и спектаклей. Клим был учеником Анатолия Васильева, но помимо этого, (и иногда даже в противовес Васильеву), на Клима также оказали большое влияние такие теоретики театра, как Эдвард Григ, Антонен Арто, Ежи Гротовский, которые занимались реформацией в театре, возвращая в него ритуальность. Мы проследим развитие в европейском театре идей, связанных с ритуальной функцией театра в XX в. и до современности, чтобы показать, как они менялись, и какую практическую форму они имеют сейчас в деятельности Климa, а также каким образом театр становится одним из способов реализации ритуала в рамках «субъективной религиозности».

К началу XX в. театр уже много веков в европейской культуре существовал как светское искусство. Только в исключительных случаях театральные представления функционировали в религиозном контексте. Он проникал в религию со стороны народной культуры, которой ближе визуализация, чем письменное слово. Такими примерами соприкосновения театра и ритуала можно считать мистериальный театр, иллюстрирующий евангельские события, или вертепные представления, существовавшие в качестве кукольных представлений или народной драмы. В английской традиции вертепное представление содержало в себе обычно не только рождественский сюжет, но могло предваряться еще несколькими библейскими историями о праведниках.

Театр начинает присутствовать на условном рынке религий в контексте секуляризации за счет своего прошлого в первую очередь. Театр сам можно назвать продуктом секуляризации, ведь он берет начало в ритуале, в том, как иллюстрируемый миф представляется и восстанавливается служителями культа. В индуизме ритуальный театр никуда не уходил и оставался актуальной религиозной практикой, как например, лилы Кришны, игры Бога. Идея того, что творение мира и его развитие, все события в жизни людей на самом деле только игра Бога, игры маленького Кришны [Сакс 2018, с. 85–89].

Интерес к восточным религиям и к индийскому театру, к йоге в европейском театре проявляется в теориях театра европейских интеллектуалов. Эдвард Крэг, Георгий Гурджиев, Антонен Арто<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Эдвард Крэг – английский актер, режиссер, художник и писатель, теоретик театра, автор эссе «Актер и сверхмарионетка», «Искусство театра»;

в своих представлениях о театре акцентируют не переживания эмоций, а чувствование тела, утверждая, что движения имеют большую важность, чем произносимые слова, а тем более чувства. Над телом надо проводить эксперименты, постоянно заставляя его делать то, что ему непривычно, ново, сложно. Они предлагали использовать дыхательные упражнения, йогу, стояние на гвоздях, на стеклах, практиковать продолжительное отсутствие сна, разные аскетические практики, пост в разных формах, вегетарианство, воздержание. Мы не говорим о том, что это получило широкое распространение и глубоко проникло в театральные практики, а скорее о небольших очагах преемственности. Наиболее заметными последователями можно назвать драматургов театра абсурда Жана Жене, Эжена Ионеско, Сэмюэля Беккета, польского режиссера Ежи Гротовского с его ритуалами, антропологический театр Питера Брука, Алехандро Ходоровски и его идеи психомгии. В течение двадцатого века и до современности эти направления театральной деятельности развиваются и в разных формах реализуются в театральной практике.

Самая популярная теория ритуала в театре принадлежит французскому актеру, поэту и режиссеру Антонену Арто. Он наделяет театр новым смыслом. Театр для Арто – это эмоциональный тренажер. Актеры и зрители должны проживать весь спектр эмоций, от экстатического восторга до сильнейшего страха и злости. После спектакля зрители должны выходить чистыми, обновленными, переосмыслившими себя.

Арто предлагал вернуться к ритуальной функции театра. «Театр, который вызывает трансы, подобно тому, как трансы вызывают танцами дервишей и индейцев айсауа, театр, который обращается ко всему организму с помощью точно рассчитанных средств, – эти средства по сути те же, что и мелодии ритуалов исцеления у некоторых племен: мы восхищаемся ими, когда слышим записи на пластинках, но сами не способны порождать нечто подобное в своей среде. Театр должен был стать в прогрессивном обществе новой формой ритуального очищения, который раньше существовал внутри религиозных традиций»<sup>2</sup>. Социальная функция ритуала по Дюркгейму состоит в том, чтобы поддерживать существование структуры общества, заново выстраивая его каждый раз [Дюркгейм 2018, с. 638]. Ритуал служит тому, чтобы

---

Георгий Гурджиев – духовный учитель, философ и мистик, автор эзотерической концепции «Четвертого пути»; Антонен Арто – французский поэт, писатель, драматург, актер, теоретик театра.

<sup>2</sup> Арто А. Театр и его двойник / пер., поел., коммент. С.А. Исаев. М.: Мартис, 1993. 191 с.

человек мог занять в пространстве свое место, зная свою роль, в том числе в пространстве социальном. Субъективная религиозность по определению не имеет социального измерения. Ритуал работает коллективно, но результат индивидуален, только сам человек знает место в социальном пространстве, только он знает свою роль, к которой ему необходимо вернуться.

Со временем театральные практики приходят к более плотному взаимодействию с антропологической наукой. В том числе, антропологическая эра в театре связана с работами Ежи Гротовского, польского режиссера и теоретика театра. Гротовский знакомится с исследованиями антропологов и адаптирует прочитанное для работы в театре. «Лиминальные состояния» и «обряды перехода», описанные у ван Геннепа, занимают место творческих нарративов в спектаклях Гротовского. Он исследует с помощью постановок то, что собой представляет «лиминальность» и воссоздает в спектаклях «обряды перехода». Так, одна из постановок выстроена вокруг умирания женщины до ее последнего вздоха. «Предмет драмы – событие человека с человеком в очень напряженных, сложных, противоречивых ситуациях» [Костелянец 2007].

В 1968 г. Гротовский изложил свои идеи в своем парижском выступлении «Театр и ритуал»<sup>3</sup>. «...Коль скоро именно первобытные обряды вызвали театр к жизни, то, значит, через возвращение к ритуалу, в котором участвуют как бы две стороны: актеры, или корифеи, и зрители, или собственно участники, и можно воссоздать такой церемониал непосредственного, живого участия, своеобразный род взаимности (явление достаточно редкое в наше время), реакцию открытую, свободную, естественную»<sup>4</sup>. Там он рассказывает об эволюции театра от воспроизведения мифа в ритуале к светскому виду искусства. Он опирается на идеи Арто и поддерживает его в том, что театр не должен служить местом развлечения и увеселения. Гротовский сначала предлагает придумать в театре такое действие, в котором человек, теряющий свою религиозную укорененность, сможет погрузиться в ритуальное пространство. Он рассказывает о том, как в создании ритуальности помогают различные схемы пространства, не сводимые к противопоставлению актера и зрителя, разрушение четвертой стены, иммерсивность. Однако он сам же и разрушает свою романтическую мечту, указывая

---

<sup>3</sup> Гротовский Е. От Бедного театра к Искусству-проводнику / пер. с польск., сост. вступ. ст. и примеч. Н.З. Башинджагян. М.: Артист. Режиссер. Театр, 2003. 351 с. URL: [http://teatr-lib.ru/Library/Grotowski/poor\\_th/](http://teatr-lib.ru/Library/Grotowski/poor_th/) (дата обращения: 25.12.2024).

<sup>4</sup> Гротовский Е. Театр и ритуал // От Бедного театра к Искусству-проводнику / М.: Артист. Режиссер. Театр, 2003. С. 102.

на несостоятельность подобного действия. «Он (ритуальный театр) невозможен сегодня, ибо не существует сегодня каких-либо общих, единых для всех верований»<sup>5</sup>. Люди, по мнению Гротовского, должны знать ритуал, чтобы участвовать в нем, они должны понимать, из чего он состоит, чтобы действительно погрузиться в происходящее. Для того в большинстве религиозных традиций и сложилось жреческое сословие – люди, обладающие полнотой знаний о ритуале. Гротовский приходит к тому, что ритуальный театр получился ровно в тот момент, когда он оставил попытки создать его для всех и сосредоточился на актерах, как акторах, в действиях которых преодолевается подражание мифу и открывается новая цельность. «Мы расстались с идеей ритуального театра, чтобы, как потом выяснилось, обновить ритуал; ритуал театральный, человеческий – а не религиозный, через акт – а не через веру»<sup>6</sup>.

Виктор Тёрнер в своих работах приводит Гротовского как пример, как иллюстрацию культурного значения ритуалов, он обращает внимание на Гротовского именно потому, что тот занимается театральной антропологией, в которой ритуалы «реактуализируют» время и пространство как новые мифы [Turner 1982, pp. 116–120]. Зрители становятся участвующими наблюдателями или наблюдающими участниками в зависимости от своего места в спектакле. Происходящее на сцене преподносится режиссером как действие, имеющее онтологическое значение. Если ритуал и миф представляют собой понятия, в которых сталкиваются слово и действие, отражающие друг друга, то таким действием в предлагаемом театральном пространстве становится сам спектакль.

Руководителем режиссерского курса, на котором учился Клим, был Анатолий Васильев. Гротовский сильно повлиял на него. Вместе они, Гротовский и Васильев, провели несколько лабораторий, развивая идеи метафизического подхода к театру. В нем подразумевалось, что театр помогает человеку осуществиться как человеку. Однако работа с Гротовским началась у Анатолия Васильева уже после того, как Клим закончил учиться на его курсе. В процессе обучения Васильев был скептически настроен к экспериментам Клима, когда тот пытался проводить с другими студентами свои тренинги. Сам Анатолий Васильев начинал в подходе психологического театра, но постепенно перешел к тому, который называл «игровым», и к работе через «игровые структуры». Он перенес фокус игры на событие, к которому необратимо движется действие, возвращая тем самым в свои постановки роковую предпрешенность

---

<sup>5</sup> Там же. С. 109.

<sup>6</sup> Там же. С. 120.

греческой трагедии<sup>7</sup>. Спектакли Васильева стали более ритуальными, в них он воспроизводил именно онтологический миф, восстановление миропорядка в производимом ритуале.

Клим еще до переезда в Москву и поступления к Васильеву уже имел опыт работы в театре. Он был знаком с текстами Антонена Арто, Эдварда Грига, Ежи Гротовского, он читал Тейяра де Шардена. «Божественная среда» для Климa соответствует театральному пространству, а «феномен человека» заключается в том, что собой представляет актерская действительность<sup>8</sup>. Понимание театра жестокости у Климa сплетается с концепциями Тейяра де Шардена. Однако он понимает его по-своему. «Материя духовна насквозь, существует поле какое-то, энергия, и что этой энергией можно научиться управлять» [Вдовенко 2015, с. 159].

Психическая энергия материи у Климa воплощается в том числе в духах, которые ходят по кладбищу и иногда даже заходят в дом. В воспоминаниях Климa его раннее детство проходило в окружении духов, ведьм, живого волшебства. В книге Игоря Вдовенко он рассказывает о дошкольных воспоминаниях, связанных с жизнью у своей «бабки» Анастасии Ванды в деревне под Миргородом. Его, тогда впечатлительного и чуткого ребенка, окружало общество «бабок», которые жили в «гоголевском» мире. «Когда я был в детстве маленький, тени ходили через дом. Я привык к этому. Сзади было кладбище – ходили тени. Я бил окна от страха, не мог оставаться один»<sup>9</sup>. Его детство проходило в мире, в котором черти и ведьмы продолжали соседствовать с реальностью нового, наступающего на них мира с запуском спутников в космос и самолетами. Но воспринимали они этот мир через особую призму. Например, из всего Нового Завета в детском возрасте Клим постоянно слышал одно: «Бабки читали только Откровение Иоанна Богослова»<sup>10</sup>.

Театральный критик Марина Давыдова называет современное творчество Климa «удивительным образцом театрального служения и одновременно театральной службы», «...но это не пение, и не камлание, и не радение»<sup>11</sup>. Его современные спектакли воспринимаются зрителем как ритуал. Мы рассмотрим формы тренинга

<sup>7</sup> У Васильева было две постановки «Медеи». В 2001 г. «Медея. Материал», по Хайнеру Мюллеру с Валери Древилль в главной роли и в Греции в 2008 г. по Еврипиду. Греческий вариант был поставлен в амфитеатре и чуть не был сорван из-за погодных условий.

<sup>8</sup> Полевые материалы автора (ПМА). Интервью с Климом. 18.12.2021.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Давыдова М. Культура Zero: Очерки русской жизни и европейской сцены М.: НЛО, 2018. С. 212.

Клим и элементы тренинга в спектаклях, обращая внимание на те, что имеют ритуальные свойства или определены участникам в качестве ритуальных.

Клим вводит понятие «нулевой ритуал». С помощью «нулевого ритуала» он пытается обозначить процесс включения актера в собственный ритм. «Нулевой ритуал» появляется не сразу, а вырабатывается в процессе развития «тренинга», который Клим начинает проводить, когда он впервые выступает в роли руководителя труппы, а достигает высшей точки развития в середине 90-х годов, когда Клим руководит театральной труппой в Подвале в рамках государственного проекта Всероссийского объединения Творческие мастерские (ВОТМ).

Первые этапы «тренинга» относятся к театру-студии 5-го факультета Харьковского университета (СМДК ХАИ 5. Молодежный экспериментальный театр-студия). Он проводил «сильнейшие занятия гипнозом», занимался с ними «тем, что сейчас называется контактная импровизация». «Сильнейший гипноз» мог заключаться в том, что человек начинал делать, что говорил Клим, делал то, что Клим даже мысленно хотел, чтобы тот сделал, по словам участников, или люди могли чувствовать то, что говорил Клим, до того, что слово становилось в чувственном опыте реальностью. Клим говорит, что ему было страшно от того, что он мог делать, но «я не понимал до конца», «испугался», «начал осознавать, что я играл в какую-то игру, которую не понимал». И действительно, результатов «гипноза» можно было бы испугаться: «очень реальные вещи, когда человек стоял, он плакал, кричал... В людях открывалось что-то невероятное... У меня не было границ» [Вдовенко 2015, с. 178].

Исходя из идеи коммунитас, описанной у Виктора Тэрнера [Тэрнер 1983, с. 169], мы обращаем внимание на то, что в ритуале границы исчезают, точнее исчезают привычные границы, т. е. открываются как бы все возможности существования, происходит размывание социальной иерархии и социальной идентичности, т. е. когда Клим говорит, что границ у него не было, это означает именно то, что он действовал по правилам ритуального пространства.

Клим приводил друзей и знакомых, которых он приглашал, чтобы они учили студийцев «медитировать, работать с чакрами, с энергией» [Вдовенко 2015, с. 173]. Постепенно это приобрело законченную форму, которую Вдовенко называет «первым вариантом тренинга». Тренинги влияют на участников и не проходят бесследно. «Люди начали сильно меняться», – говорит Клим. «Мы менялись в лучшую сторону. <...> В каждом начал раскрываться свой талант» [Вдовенко 2015, с. 215]. Театр-студия не производила спектаклей очень долго, так как занималась именно тренингом, а не постановкой спектаклей. Они поставили первый спектакль-



капустник «Бармалей-80» только через девять месяцев после начала занятий, и то по настоянию внешних лиц. Клим относился к работе студии как к исследовательскому проекту, но сложилась первая форма тренинга.

Медитации, гипнотические практики уходят на второй план и постепенно совсем исчезают. «Дистанция между текстом и исполнителем увеличивает человека на сцене»<sup>12</sup>. Расстояние и пространство должны быть правильно определены, чтобы театр произошел. «Расстояния, отношения – все возможно. Возможны любые отношения с любыми людьми, но только нужно найти это расстояние. Театр это позволяет, оказаться в этом безмолвии. Жизнь же мыльный пузырь»<sup>13</sup>. Важность имеет не безмолвие само по себе, но возможность ощутить безмолвие, тишину, насладиться ими между словами, которые творят реальность. «Как мы говорим, где мы говорим... интонации, контекст. Мир творится словом»<sup>14</sup>. С помощью этой дистанции достигается эффект, в котором все звуки за отсутствием очевидного источника становятся мистическими, «где лишь на одно мгновение можно услышать что-то. Вот плод падает, подчиняясь каким-то внешним смыслам... И это божественный звук». Для Клима очень важно наличие пауз, недосказанностей, недоделанностей, тишины. «Что такое химия, физика? Что для меня главное? – Пустота. Что между атомами и электронами? Пространство. Театр – это расстояние»<sup>15</sup>. Этим Клим похож на литературу начала XX в., когда такие писатели как Вирджиния Вульф или Джеймс Джойс уделяли внимание тому, что человек думает, что он чувствует в промежутках между словами, в моменты бездействия и молчания, и все это оказывается гораздо весомее сделанного. «В спектакле должна быть особая тишина, сквозь которую можно услышать звук наиболее священнейшего падения».

Здесь мы видим продолжение идей Гротовского и Васильева о метафизическом театре, в котором человек осуществляется как человек. Однако метафизический театр не только о человеке, он работает и для всего мира. Клим предлагает видеть театр в качестве мирообоснования, наделяя его онтологическими смыслами. Театр, как расстояние в пространстве и между словами, – это то, что позволяет миру, созданному словом, не сжаться в одну точку, это то, что создает пространство.

---

<sup>12</sup> Карась Е.Ю. Клим: Ожидание: В 3 кн. Т. 1: История одной комнаты / Алена Карась. М.: Янус-К. 2012. С.75.

<sup>13</sup> ПМА. Интервью с Климом. 18.12.2021.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

Со временем тренинг менялся и стал больше сосредоточен на текстовой составляющей, которую Клим транслировал аудитории. Наталья Гандзюк называет эти практики «диктантами-медитациями». Тренинг стал на этом этапе практически полностью статическим, направленным на внутренние состояния. В процессе «диктантов» участники в позе лотоса и с закрытыми глазами слушали, как Клим читает стихи Дзюна Таками, или просто говорит: «Ваше сознание опускается вниз живота... Ваша голова – пустой стеклянный шар... Столб энергии из вашего позвоночника уходит в космос...» [Вдовенко 2015, с. 248], или что-то подобное, или включает музыку. Меринова рассказывала, что в этом состоянии начинаешь видеть разные вещи, встаешь, ходишь по наитию, снова садишься, а потом узнаешь, что Клим этого хотел, и поэтому ты что-то сделал, хотя он ничего не говорит.

Он еще не занимался движением, голосом, т. е. теми конкретными действиями, которые актер совершает на сцене. Это будет уже задачей следующего тренинга, следующего исследования, начало которого хронологически совпадает с началом существования Клима в Подвале. Подвалом называли помещение на Поварской, в котором Клим репетировал и организовывал показы в рамках работы в ВОТМ.

Некоторые шаги в направлении упражнений с конкретными действиями уже предпринимались и раньше, чем началась работа в Подвале. «Топали, кричали как-то, чтобы прокричаться», «мы там кружимся, лежим, громко кричим»... «Топанье» правой и левой ногой – первые эксперименты в области исследования шага (проращивания зерна, сшивания пространства); «кричание» – первые шаги в сторону «обнуления» и раскрытия голоса; «кружение» станет основным элементом тренинга и спектакля, начиная с «Персов». Заимствование элементов вращения происходит из мистических практик разных религиозных традиций. Они есть и в мусульманской культуре, в суфийских практиках, как индивидуальное кружение дервишей, так и коллективный зикр. В русских сектах православного происхождения тоже присутствуют ритуалы, в которых основным элементом является круговращение [Сергазина 2017] как способ вхождения в особое трансное состояние для получения опыта общения с трансцендентным.

Обстоятельства пьесы считаются в работе Клима обстоятельствами, требующими состояния измененного сознания. Оно достигается путем тренинга – «вхождения в круг» [Вдовенко 2015, с. 286]. Обстоятельства воспринимаются не в качестве развивающегося сюжета, а как ландшафт, существующий сразу весь целиком, а не во времени. Развитие сюжета происходит в процессе

перемещения актера по ландшафту вслед за проводником, в качестве которого выступает режиссер.

Актер, приходящий из своей жизни, несет на себе ее отпечаток, и для того, чтобы пройти в пространство спектакля, ему необходимо очиститься через «нулевой ритуал» в тренинге. Как говорит практиковавшая второй вариант тренинга ежедневно в течение многих лет Наталья Гандзюк: «Человек очищается». В дальнейшем, в Подвале операция эта получит название «стирка», «стирание», «обнуление» (что в конечном счете приведет Клим к созданию теории театра как «нулевого ритуала»).

Единое поле, формирующееся в процессе этого часового тренинга, создается за счет прохождения всех участников через единые – коллективные – переживания. Это же прохождение выводит их (коллективно) на «иной уровень сознания» [Вдовенко 2015, с. 290]. Прохождение через коммунитас обновляет и укрепляет сообщество. Единое ритуальное пространство, в котором участники тренинга очищаются от накопившихся искажений, чтобы по завершении ритуала встать на свои места, делает их обновленными, чистыми, «иными». Иной уровень в данном случае – это новый, в значении «обновленный» или «нулевой». Как в ритуалах, возвращающих к «первичному времени», которые описывает Мирча Элиаде [Элиаде 1994].

В Подвале формируется третий вариант тренинга, с кружениями «вокруг своей оси и одновременно по кругу» [Вдовенко 2015, с. 325]. Ежедневный тренинг на этом этапе состоит из трех ритуалов: «Сшивание неба и земли» (или «швейная машинка»), «Прораствание в пространстве» (или «Ритуал зерна») и вращение, т. е. кружение или «вхождение в круг». Цель всех трех – создание вертикального канала, соединяющего небо и землю. Канал этот проходит через три мира (или три зоны) – нижний, срединный и верхний. Нижняя зона в общем и целом соответствует ногам, средняя – телу, верхняя – голове. Если точнее, то границы средней зоны определяются так: руки складываются ладонями друг к другу (пальцы смотрят вверх, предплечья на прямой линии). Это – нижняя граница. Дальше (не разжимая ладоней) руки поднимаются вверх (запястья остаются на прямой, локти не опускаются) до тех пор, пока это возможно. Это – верхняя граница. Клим так описывает тело в процессе «нулевого ритуала»: «От пупка, или точнее от того места, где ладони соединяются и да самого верхнего положения, когда вы дальше не можете уже их поднять не рассоединив, это – срединный мир. Это – река, поток» [Вдовенко 2015, с. 316].

«Река» и «поток» в данном случае не метафоры, а буквальное разъяснение (на каком-то уровне участники должны начать реально ощущать этот поток, проходящий через них). В ранне-

буддийской традиции среди нормативных типов личности «монах, постигший суть Четырех Благородных Истин и твердо ставший на Благородный Восьмеричный Путь», называется «вступивший в поток» [Торчинов 1998, с. 184]. В даосизме практикуется управление внутренними энергетическими потоками для достижения полного контроля над ними. При этом идеал состояния человека в том, чтобы соответствовать ребенку, «не познавшему детства», т. е. еще не рожденному, находящемуся во чреве матери. Матерью, во чреве которой находится мудрец, является дао [Торчинов 1998, с. 118–119], т. е. энергетические потоки, проходящие в нем, соединяют его с матерью.

Вода, в том числе именно движущаяся вода, т. е. водный поток, символизирует очищение во множестве религиозных традиций: мифическая река Лета, стирающая память, крещение в христианстве, воды Ганга в индуизме. Вода сохраняет символический потенциал и в искусственной фэнтезийной мифологии, достаточно вспомнить эпизод из «Властелина колец», когда эльфийская принцесса Арвен спасает главного героя тем, что успевает пересечь реку, отсекающую зло. В джайнизме река ассоциируется с потоком жизни, в котором смешивается жизнь одного человека, проходит череда смертей и рождений [Грачкова 2020, с. 11].

Для Клима «нулевой ритуал» представляет собой восстановление связи неба и земли через растительный процесс: «Есть зернышко, оно упало в землю, набухло, проросло, зацвело, появилось новое зернышко. Это концепция жизненного цикла. Обнуление, порождение нового – только это. Просто, когда говорят “ноль-позиция”, я под этим понимаю одну вещь: когда вы опуститесь на самое дно, снизу кто-то постучит и это буду я» [Вдовенко 2015, с. 186]. В Новом Завете мы находим истоки этого представления: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12:24). Пространное объяснение Клима находится в близком соприкосновении с поэтическим переложением того же образа в стихотворении Владислава Ходасевича «Путем зерна» («Затем, что мудрость нам единая дана: / Всеми живущему идти путем зерна».)

Зритель встречается с воздействием тренинга опосредованно через актера во время спектакля. Клим считает, что театральное действие, как и всякое другое в жизни, должно быть направлено только на одно, на восхваление Бога: «Но зачем Бог нас создал? Чтоб мы его хвалили. Он проснулся, а мы хвалим его. И театр – тоже способ хвалить Бога. Каждый спектакль – это содействие актера, режиссера, драматурга и зрителя в восхвалении Бога, который дал нам эту жизнь, мы можем радоваться всяким глупостям. Все в мире, все, что дышит, все, что порождает жизнь...».

Наталья Солодилина, описывая третью часть спектакля «Возможность Б», применяет определение «театр ритуала»<sup>16</sup>. Она использует его для того, чтобы показать и структурные, и содержательные особенности происходящего. «Это жестко сконструированный Ритуал свадьбы». Мужчина приходит с отрубленными головами, говорит с женщиной о любви, спит с ней. Женщина убивает мужчину. Можно уверенно трактовать ритуал как символ сотворения мира заново. Мужчина должен принести домой отрубленные головы, чтобы доказать свою силу. Женщина должна убить мужчину, чтобы он стал почвой, стал первым человеком, Пурушей, умирающим для будущего мира. Ни мужчина, ни женщина не имеют права и возможности поступить иначе. «Актеры погружены в ритуальную структуру: "...я вписан в жесткую последовательность событий"».

Клим, объясняя спектакль, отсылает к китайскому трактату «Записки грушевого сада, или зеркало просветленного духа», прямо говоря о том, что спектакль стремится к достижению «просветленности духа». Усилия приложены к этому одному возможному, но почти недостижимому мигу<sup>17</sup>. В этот миг должно произойти «чудо», но «приход в театр – не гарантия "чуда", а лишь его ожидание»<sup>18</sup>.

Спектакль Клим по Гарольду Пинтеру тоже содержал в себе элементы тренинга. «Кружится в священном дервишеском танце босоногая актриса...»<sup>19</sup>. Мотив «кружения» сопровождает сам формат постановки. Изначально спектакль репетировался и был показан в Подвале, где посреди помещения стоял столб. Алёна Карась вслед за обитателями Подвала придает столбу мотивы «мирового древа». Вокруг него происходил тренинг, «кружение», он символизировал элемент «прорастания», был наглядным изображением одного из тех деревьев, «прорастание» которых должно было произойти через каждого участника тренинга.

«Кружение» в спектакле получалось от того, что зрители сидели вокруг столба, по сторонам были расставлены восемь зеркал, и восемь актеров участвовали в спектакле, примеряя на себя одни и те же роли, повторяя одни и те же слова. Форма происходящего естественным образом была ограничена кругом зрителей и пространством Подвала. Само действие также повторялось, шло по

<sup>16</sup> Солодилина Н. На мгновение падение плода в грушевом саду / Карась Е.Ю. Клим: Ожидание. Т. 1. С. 75.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Карась А. Три ожидания в Пейзажах Гарольда Пинтера / Карась Е.Ю. Клим: Ожидание. Т. 1. С. 81.

<sup>19</sup> Там же. С. 83.

кругу, возвращаясь к одним и тем же репликам много раз, но каждый раз эти реплики получали новое осмысление, пока не лишились всякого смысла. Текст проходит «нулевой ритуал», чтобы обрести чистоту собственного значения, «чтобы в финале ощутить его заново рожденным, очищенным от суеты и шелухи засоренных смыслов»<sup>20</sup>. Карась соотносит работу по заколдовыванию текста с призывом А. Арто сделать слово «пространственным объектом», чтобы оно стало способным физически воздействовать на вещи сначала в видимом мире, «потом в сфере несравненно более таинственной и скрытой...»<sup>21</sup>.

Спектакль, заявленный как «ожидание «чуда»», провоцирует трансцендентные переживания, которые отсылают к восточным религиям. Марина Тимашева пишет об этом как о буддистской практике: «Нужно превратиться в буддиста: жизнь состоит из цепочки мгновений, мерцающих мигнов бытия, даже смерть – лишь один из них»<sup>22</sup>. «Три ожидания» создаются в такой системе, где не важно, что за человек стоит на месте персонажа. Актеры произносят слова этих персонажей, они не пытаются изображать, ведут каждый свою игру, не становясь персонажами, но и не являясь собой. «Особенно интересным является их “чистое” существование в пространстве между текстами, в зоне, не маркированной словами» [Вдовенко 2015, с. 492]. «Цепочка мгновений» отражает получившуюся у Клина попытку отразить «орнаментальность времени». В этом совпадении мотивов можно пронаблюдать работающую методологию, которая воздействует на зрителя ровно тем, что для Клина в театре важно, особыми отношениями со временем. «Нет реального времени и пространства»<sup>23</sup>. Это ощущение потерянности в пространстве описывает и Алена Карась: «Тебе не за что зацепиться. Ты ищешь центр, но его здесь нет»<sup>24</sup>. Она также говорит о чувствах, которые отражены в буддистских текстах: «Тебя уже нет, “есть только человек Пути, не имеющий опоры”, как говорится в одном дзен-буддистском тексте. И в этом отсутствии опор – твоя последняя надежда...»<sup>25</sup>. Она же говорит и о другой восточной религии – даосизме: «...со всех сторон тебя охватывает Дао – великий путь

---

<sup>20</sup> Тимашева М. Техника театрального рисунка / Карась Е.Ю. Клим: Ожидание. Т. 1. С. 78.

<sup>21</sup> Цит. по: Карась А. Три ожидания в Пейзажах Гарольда Пинтера... С. 82.

<sup>22</sup> Тимашева М. Техника театрального рисунка... С. 78.

<sup>23</sup> Там же. С. 79.

<sup>24</sup> Карась А. Три ожидания в Пейзажах Гарольда... С. 82.

<sup>25</sup> Там же. С. 82.

познания»<sup>26</sup>. Хотя Дао не путь познания, а путь признания миропорядка, в котором главная благодетель, на которую способен человек, – недеяние. Воздействие спектакля происходит ненамеренно, «не желая» этого спектакль вовлекает человека в свое пространство, и человек, подхваченный этим пространством, становится участником происходящего, включается в «течение» спектакля, в том смысле, в котором о «потоке» и «реке» говорится на тренинге. Спектакль преобразует окружающее пространство в поток времени, которое по Климу предвосхищает пространственные формы, и этот поток, где сосуществуют «в этом спектакли вещи и люди, просвеченные божественной космической гармонией»<sup>27</sup>.

После «Ожиданий» Пинтера Клим работал с текстами Гоголя, Эсхилла, с памятником древнерусской литературы «Словом о полку Игореве», спектакли производили трансформацию пространства и людей, как то случилось с Владимиром Уткиным при постановке «Торжества Любви» Мариво. Клим формирует спектакли в группы, проекты. Так получилось с индоевропейским проектом «ЛЕСТНИЦА – ДРЕВО», в котором прослеживался диалог через пространство и время между древнегреческой трагедией и древнерусской литературой. Спектакль по «Персам» Эсхила следовал за «Служением Слову»<sup>28</sup>. Другим подобным проектом Клим занимается и сейчас. Один продолжает идею «служения» и называется «ОДИНОКИЙ ГОЛОС ЧЕЛОВЕКА. СЛУЖЕНИЕ СЛОВУ – РУССКИЙ ЛОГОС», в него входят спектакли, посвященные русским поэтам, в другом – «Театральная Кастанья: Человек играющий – Волшебный Мир и Божественная Среда» – идут спектакли-размышления на тексты самого Клина, например, из цикла его пьес по роману «Идиот» Ф.М. Достоевского. В этих пьесах герои романа рассуждают о событиях романа, о себе, о жизни, о любви, смерти, Боге.

От спектаклей с ломаным сюжетом, бесконечной импровизацией и текстовой игрой Клим перешел к моноспектаклям, в которых все эти линии соединились, к ним была добавлена глубокая медленность, погружение аудитории в полутрансовое состояние. «Почему моноспектакли? Потому что я не верю, что два человека придут и будут пытаться понять друг друга. Актеры должны понимать и друг друга, и что-то, конечно, – это усилие. Коллективное усилие, конечно, оно более резонансное, как в Храме, все равно

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 81–83.

<sup>28</sup> Клим // портал «КИНО-ТЕАТР.РУ». URL: <https://www.kino-teatr.ru/teatr/activist/303121/bio/> (дата обращения 24.04.2024).



есть оно, когда много людей. В театре то же самое»<sup>29</sup>. Он добивается этого эффекта с помощью ритма спектакля, особой актерской подачи, колдовского наговаривания текста.

Другие его спектакли делают то же самое, добавляя музыку, как спектакли по стихам Ахматовой или Тютчева, которые состоят из романсов. «Романс – это идеальное прочтение стиха. То есть стих начинает звучать только тогда, когда появляется романс, ну в русской культуре. “Выхожу один я на дорогу...” Мы бы не знали этого стихотворения, но кому-то удалось приблизиться к сути этой миссии, в результате – вообще-то это молитва»<sup>30</sup>. Из молитв-романсов Клим и составляет спектакли, связанные теперь с поэтами. Помимо разговора с предками, то есть в религиозоведческом понимании в реализации культа предков через артистическое почитание поэтов, через обращение к ним, происходит вольное обращение со временем, с границами жизни и смерти. Спектакли, посвященные поэтам, в результате объединяют в себе и культ предков, и хвалу Богу, которая, по утверждению Клима и есть основная цель любого спектакля.

«Почему я приехал с Украины и рассказываю про русских поэтов?»<sup>31</sup>. Поэты представлены как хранители слова и языка. Перед показом «Хармса» Клим выходит сказать вводное слово, в котором ставит Слово во главу угла, но тут же противоречит такой расстановке в самом спектакле, играя со словом, превращая его в пластичную, изменяемую массу. На первое место выходят моменты отсутствия слова, тишина, паузы, долгие мизансцены без слов. Слово не организует пространство в этом спектакле. В «Хармсе» всем управляет ритм, не инструментальный, не внешний ритм, но тот, который отстукивает ногой сам артист. Возможно, в этом биении зрители должны слышать пульсацию собственной крови, которая должна быть принесена в жертву. Это элемент тренинга, организующий ритм, с помощью которого все кружащиеся существуют в едином поле Арто. Элемент перенесен в основу спектакля, что делает его наиболее актуальной и публичной репрезентацией тренинга непосредственно в присутствии Клима, потому что он всегда сидит в зале за камерой.

Спектакль «Хармс. Я-мы-Бог» разделен на две части, и если в первой говорится о смерти, символически предвосхищается жертвоприношение, актер выступает твердо, чеканит, заигрывает с публикой, акцентируя жестокость в текстах Хармса в виде бессердечной насмешки. В конце первого акта жертвоприношение

<sup>29</sup> ПМА. Интервью с Климом. 18.12.2021.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

фактически происходит. Публике показаны кровавые жертвы, на сцене – карнавал, артист смеется и держит за волосы три отрезанные девичьи головы. Второй акт представлен в виде очистительного, искупительного действия. Почти к концу на артисте не остается ничего из одежды, кроме набедренной повязки. Худой, жилистый, длинноволосый, – он похож на Христа, спустившегося с одного из распятий Северного Возрождения. «Очень часто первым условием для того, чтобы туземец был допущен к участию в обряде, является полная нагота» [Гирц 2004, с. 462].

В тренинге на протяжении его развития до выделения «нулевого ритуала» и впоследствии, когда «нулевой ритуал» деформировался и разделился на более мелкие формы, которым соответствует современная работа Клима в театре, участники переживали сложные состояния, они воспринимались ими как преодоление границ светской театральной формы в пользу воспроизведения в театре ритуала. И ритуал этот достигает своей цели, своего выхода в трансцендентное, так как воспринимающие его зрители описывают религиозные переживания. Они выделяют их как особенность этого театра, на них заостряют внимание, когда говорят о нем.

Именно поэтому мы отмечаем субъективную религиозность в театре Клима, так как его практика хоть и предполагает влияние на сознание человека, погружение его в особое состояние, не каждым участником воспринимается как религиозный опыт. Для кого-то подобные практики имеют и светское значение в качестве исключительно психологической практики, не выходящей за пределы человеческого понимания. Однако для некоторых людей, в том числе внимательных к театральному искусству и хорошо его понимающих театральных критиков, происходящее на тренингах и чувства, которые вызывают спектакли Клима, является именно религиозным опытом, совпадающим с их субъективной религиозностью.

### *Литература*

---

- Вдовенко 2015 – Вдовенко И.В. Клим: Опыт сквозной биографии. Ч. 1: Портрет на фоне уходящей эпохи. СПб.: Российский ин-т истории искусств: ООО Издат. дом “Петрополис”». 2015. 592 с.
- Гирц 2004 – Гирц К. Интерпретация культур: пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
- Гофман 2009 – Гофман Э. Ритуал взаимодействия: очерки поведения лицом к лицу: пер. с англ. / под ред. Н.Н. Богомоловой, Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2009. 319 с.

- Грачкова 2020 – *Грачкова К.А.* Концепция сакрального пространства в джайнизме // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2020. № 1 (54). С. 10–16. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-sakralnogo-prostranstva-v-dzhaynizme> (дата обращения: 07.05.2024).
- Дюркгейм 2018 – *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. В.В. Земсковой; под ред. Д.Ю. Куракина. М.: Элементарные формы, 2018. 808 с.
- Коллинз 2004 – *Коллинз Р.* Программа теории ритуала интеракции // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. № 1. С. 27–39. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/programma-teorii-rituala-interaktsii> (дата обращения: 26.06.2024).
- Костелянец 2007 – *Костелянец Б.О.* Драма и действие: Лекции по теории драмы / сост. и авт. вступ. ст. В.И. Максимов. М.: Совпадение, 2007. 503 с. (Theatrum mundi)
- Сакс 2018 – *Сакс У.С.* Ритуал и театр в индуизме // Религия, Ритуал, Театр / под ред. Б. Холма, Б.Ф. Нилсена, К. Ведель; пер. с англ. Е.А. Помеляйко. Харьков: Изд-во «Гуманитарный центр», 2018. 256 с.
- Сергазина 2017 – *Сергазина К.* «Хождение вокруг»: ритуальная практика первых общин христоверов. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 256 с.
- Торчинов 1998 – *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. 303 с. URL: <https://chairfloglogphiloscult.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/02/d180d0b5d0bbd0b8d0b3d0b8d0b8-d0bcd0b8d180d0b0-d0bed0bfd18bd182-d0b7d0b0d0bfd180d0b5d0b4d0b5d0bbd18cd0bdd0bed0b3d0be-d182d0bed180d187.pdf> (дата обращения: 21.04.2024).
- Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983. 277 с.
- Фрэзер 1998 – *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследования магии и религии: пер. с англ. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1998. 464 с.
- Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное время и мифы // Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с. URL: [https://royallib.com/book/eliade\\_mircha/svyashchennoe\\_i\\_mirskoe.html](https://royallib.com/book/eliade_mircha/svyashchennoe_i_mirskoe.html) (дата обращения: 21.04.2024).
- Bellah 1985 – *Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S.M.*, Habits of the heart: individualism and commitment in American life. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1985. P. 232–237.
- Tambiah 1979 – *Tambiah S.J.* A performative approach to ritual // Proceedings of The British Academy. Oxford: Oxford University Press, 1979. Vol. 65. P. 113–169.
- Turner 1982 – *Turner V.* From ritual to theatre. The human seriousness of play. N.Y.: PAJ Publications, 1982. 127 p. (Performance studies)

## References

---

- Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. and Tipton, S.M., (1985), *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, USA, pp. 232–237.
- Collins, R. (2004), “The program of the theory of interaction rituals”, *Jurnal sociologii i socialnoi antropologii*. no. 1. pp. 27–39, available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/programma-teorii-rituala-interaktsii> (Accessed 26 June 2024).
- Durkheim, E. (2018), *Elementarnye formy religioznoi zhizni: Totemicheskaya sistema v Avstralii* [The elementary forms of the religious life], Elementarnye formy, Moscow, Russia.
- Eliade, M. (1994), “Sacred time and myths”, in *Svyashchennoe i mirskoe* [The sacred and the profane], Izdatel'stvo MGU, Moscow, Russia, available at: [https://royallib.com/book/eliade\\_mircha/svyashchennoe\\_i\\_mirskoe.html](https://royallib.com/book/eliade_mircha/svyashchennoe_i_mirskoe.html) (Accessed 21 Apr. 2024)
- Frazer, J.G. (1998), *Zolotaya vetv: Issledovaniya magii i religii* [The golden bough: A study in magic and religion], Refl-buk, Moscow, Russia, Vakler, Kyiv, Ukraine.
- Geertz, C. (2004), *Interpretatsiya kultur* [The Interpretation of cultures: Selected essays], ROSSPEN, Moscow, Russia.
- Gofman, E. (2009), *Ritual vzaimodeistviya: ocherki povedeniya litsom k litsu*, [Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior], Smysl, Moscow, Russia.
- Grachkova, K.A. (2020), “The conception of sacred space in Jainism”, *Obshchestvo. Sreda. Razvitie (Terra Humana)*, vol. 54, no. 1, pp. 10–16, available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-sakralnogo-prostranstva-v-dzhaynizme> (Accessed 7 May 2024).
- Kostelians B.O. (2007) *Drama i deistvie. Lektsii po teorii dramy* [Drama and action. Lectures on drama theory] / Boris Kostelians; – Sovpadenie, Moscow, Russia.
- Saks, W.S (2018), “Ritual and theatre in khinduizm”, in Kholma, B., Nilsena, B.F. and Vedel, K., ed., *Religiia, Ritual, Teatr* [Religion. Ritual. Theatre], Izdatel'stvo «Gumanitarnyi tsentr», Kharkov, Ukraine.
- Sergazina, K. (2017), «*Khozhenie vkrug*»: *ritualnaya praktika pervykh obshchin khristoverov* [“Walking in circles”: the ritual practice of the first communities of Chrisovers], Tsentr humanitarnykh initsiativ, Moscow, Saint Petersburg, Russia.
- Torchinov, E.A. (1998), *Religii mira: opyt zapredelnogo. Psikhotehnika i transpersonalnye sostoyaniya* [World religions: the experience of the beyond. Psychedelics and transpersonal states], Tsentr “Petepbygskoe vostokovedenie”, Saint Petersburg, Russia, available at: <https://chairoflogicphiloscult.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/02/d180d0b5d0bbd0b8d0b3d0b8d0b8-d0bcd0b8d180d0b0-d0bed0bfd18bd182-d0b7d0b0d0bfd180d0b5d0b4d0b5d0bbd18cd0bdd0bed0b3d0be-d182d0bed180d187.pdf> (Accessed 21 Apr. 2024).
- Terner, V. (1983), *Simvol i ritual* [Simbol and ritual], Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury Moscow, Russia.

- Vdovenko, I.V. (2015) *Klim. Opt skvoznoi biografii. Chast 1: Portret na fone ukhodyashchei epokhi* [Klim. The experience of through biography. Part one: Portrait on the background of the passing era], Rossiiskii institut istorii iskusstv: OOO Izdatel'skii dom "Petropolis"», Saint Petersburg, Russia.
- Tambiah, S.J. (1979), "A performative approach to ritual", in *Proceedings of the British Academy*, Oxford University Press, Oxford, UK, vol. 65, pp. 113–169.
- Turner, V. (1982), *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, PAJ Publications, New York, USA, pp. 116–120.

### *Информация об авторе*

Мария А. Ежова, аспирант, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 115184, Россия, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; ezhomasha@yandex.ru

### *Information about the author*

Maria A. Ezhova, postgraduate student, Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia; 23B, Novokuznetskaya St., Moscow, Russia, 11518; ezhomasha@yandex.ru

Антирелигиозная пропаганда в СССР  
в 1920–1930-е гг.:  
академический дискурс  
и концептуально-теоретические основы развития  
антирелигиозного кинематографа

Елена В. Головнева

*Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия, e.golovneva@spbu.ru*

Иван А. Головнев

*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,  
Санкт-Петербург, Россия, golovnev.ivan@gmail.com*

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема научных оснований развития антирелигиозной пропаганды в СССР в 1920–1930-е гг. в контексте становления отечественного религиоведения. Анализируемые авторами материалы журнала «Антирелигиозник» свидетельствуют о том, что в период «культурной революции» исследовательская работа по изучению религии сопровождалась сбором и созданием визуальных документов об этноконфессиональном составе СССР. Отечественными учеными-религиоведами и этнографами были созданы религиозно-бытовые карты, корпус уникальных фото- и кинодокументов о положении религиозных групп, получили развитие антирелигиозное плакатное искусство, театральная, выставочная и музейная работа, связанная с вопросами атеизма. Материалы религиоведческого характера, собранные и созданные учеными, и идеи, разработанные антирелигиозниками-пропагандистами в 1920–1930-х гг., позволили, в том числе, сформулировать концепцию создания антирелигиозного кино как специфического жанра советских пропагандистских фильмов. Особое внимание в статье уделяется идеям развития антирелигиозного кинематографа, которые были сформулированы в 1930-х гг. пропагандистом-антирелигиозником В.В. Степановым (1898–1938). Впервые в отечественной науке обозначаются предложенные им основные принципы визуализации религиозных групп, представленные в работе «Кино и антирелигиозная пропаганда» (1928).

**Ключевые слова:** антропология религии, советская идеология, антирелигиозная пропаганда в СССР, визуализация религий, антирелигиозный кинематограф, В.В. Степанов

*Для цитирования:* Головнева Е.В., Головнев И.А. Антирелигиозная пропаганда в СССР в 1920–1930-е гг.: академический дискурс и концептуально-теоретические основы развития антирелигиозного кинематографа // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2025. № 2. С. 132–149. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-132-149

Anti-religious propaganda in the USSR  
in the 1920s – 1930s:  
Academic discourse and conceptual-theoretical  
foundations of the development  
of anti-religious cinematography

Elena V. Golovneva

*Saint Petersburg State University,  
Saint Petersburg, Russia, e.golovneva@spbu.ru*

Ivan A. Golovnev

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS,  
Saint Petersburg, Russia, golovnev.ivan@gmail.com*

*Abstract.* The article examines the problem of scientific foundations for the anti-religious propaganda in the USSR in the 1920s – 1930s in the context of the development of religious studies. The materials of the journal “Anti-Religious” analyzed by the authors indicate that during the “cultural revolution” research work on the study of religion was accompanied by the collection and creation of visual documents on the ethno-confessional composition of the USSR. Soviet religious scholars and ethnographers created religious maps as well as a corpus of unique photo and film documents on religious groups, anti-religious poster art, theater, exhibition and museum work related to issues of atheism. Materials of a religious studies, collected and created by scientists, and ideas developed by anti-religious propagandists in the 1920s and 1930s, made it possible, among other things, to formulate the concept of anti-religious cinema as a specific genre of Soviet propaganda films. Particular attention is paid to the ideas of anti-religious cinematography, which were formulated in the 1930s by the anti-religious propagandist V.V. Stepanov (1898–1938). For the first time in Russian science, his basic principles of visualization of religious groups in the work “Cinema and anti-religious propaganda” (1928) are outlined.

*Keywords:* anthropology of religion, Soviet ideology, anti-religious propaganda in the USSR, visualization of religions, anti-religious cinematography, V.V. Stepanov



*For citation:* Golovneva, E.V. and Golovnev, I.A. (2025), “Anti-religious propaganda in the USSR in the 1920s – 1930s: Academic discourse and conceptual-theoretical foundations of the development of anti-religious cinematography”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 132–149, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-2-132-149

В отечественном религиоведении пятилетка «культурной революции» (1928–1932) была связана не только с антирелигиозной пропагандой, но и с разработкой методологических вопросов исследования религии [Меньшикова 2009, с. 11–12], комплексного анализа сохраняющихся религиозных верований и практик, их сравнительного изучения. Известный ученый, этнограф-северовед и общественный деятель В.Г. Богораз-Тан предупреждал в 1928 г., что «сущность религии меняется мало, или, вернее говоря, старая сущность религии, оттесненная на время революцией и новым идеологическим содержанием, быстро возрождается и воскресает с какой-то упертостью»<sup>1</sup>. По словам антирелигиозника С.Н. Худякова, «мы сейчас наблюдаем диалектический процесс, заключающийся, с одной стороны, в бурном стихийном росте безбожного движения на одном полюсе, и в укреплении религиозных настроений враждебных нам классовых прослоек и оживления деятельности религиозных организаций – на другом»<sup>2</sup>. В условиях мимикрии религии, приобретения ею новых форм в период «социалистической реконструкции», многими исследователями и пропагандистами подчеркивалась необходимость реализации осторожного и последовательного подхода в разворачивании атеистической пропаганды – религию нужно было не столько запрещать, сколько изучать.

В этой связи в 1920–1930-е гг. происходит институционализация науки о религии – появляются специализированные кафедры и отделения в университетах [Шахнович, Чумакова 2016, с. 27], разрабатываются «эпистемические» принципы борьбы с религией. Москва, Ленинград, Харьков, Киев, Минск функционировали в этот период как центры научно-исследовательской работы по изучению религии. В резолюции Второго Всесоюзного съезда Союза воинствующих безбожников (СВБ) говорилось: «по линии научно-исследовательской работы съезд поручает

---

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Эволюция религиозных верований: Курс лекций (1927–1928) / сост. М.М. Шахнович. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2019. С. 348.

<sup>2</sup> Худяков С. Об очередных задачах СВБ в антипасхальной кампании // Антирелигиозник. 1930. № 3. С. 39–41. С. 39.

ЦС СВБ шире и прочнее связаться с обществом воинствующих материалистов-диалектиков, обществом историков-марксистов, с целым рядом научных организаций и комиссий. Необходимо срочно организовать изучение материалов синодального архива, а также местных консисторских архивов, следует приступить к систематическому изучению религиозного движения в СССР и за границей, мобилизуя на это силы Союза воинствующих безбожников, и обеспечить возможность начиная с 1930 г. регулярно выпускать сборники научно-исследовательских трудов ЦС СВБ» [Маторин 1930, с. 18].

В конце 1920-х гг. в Москве был открыт Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ), в 1933 г. он был признан всесоюзным научным и методическим центром музейно-антирелигиозной работы. По поручению ЦАМа организовывались научные экспедиции «на места» для сбора экспонатов. В 1931 г. в Ленинграде был открыт Музей истории религии, который задумывался прежде всего как исследовательское учреждение по типу других академических музеев, и был призван изучать религию комплексно, как сложный общественно-исторический феномен, исследовать эволюцию религиозных представлений и культа [Шахнович, Чумакова 2014, с. 14–15]. При музеях организовывались «большие показательные выставки происхождения и развития религии, которые должны были составить научную базу и арсенал оружия для антирелигиозной пропаганды» [Маторин 1930, с. 19]. В частности большой резонанс получила Антирелигиозная выставка Академии наук СССР, устроенная в Ленинграде в 1930 г., под руководством В.Г. Богораза, в основе которой использовались подлинники из коллекций МАЭ и Эрмитажа, а в реализации были применены следующие подходы: «1) построение выставки на широкой научной базе; 2) выработка ее художественного оформления; 3) организация ее соответственно марксистскому методу; 4) придание ей антирелигиозного заострения»<sup>3</sup>.

В Академии истории материальной культуры была создана комиссия по состоянию религиозной карты СССР, которая занималась изучением материальных центров и объектов культа, святынь, реликвий, священных рощ, чудотворных икон и т. п. Эта работа проводилась с учетом дифференциации состава страны по национальностям, поскольку предполагалось, что «ислам, ламаизм, католицизм, лютеранство, иудейский клерикализм, средневожские культы (мари, чуваша), кавказские культы, шаманство – все это требует изучения для интенсивной борьбы

---

<sup>3</sup> *Тан-Богораз В.* Антирелигиозная выставка Академии наук СССР // Антирелигиозник. 1930. № 8–9. С. 88.

с влиянием цепких религиозных пережитков» [Маторин 1930, с. 18]. По словам сторонника комплексного изучения религии Н.М. Маторина (1898–1936), директора Музея антропологии и этнографии (с 1930 г.), который участвовал в разработке «карты религий СССР» (известной также как «Систематические указания вероучений (религий) и антирелигиозных группировок»), «наша работа по изучению религиозных верований Советского Союза должна быть методологически и политически заостренной, работой солидной и конкретной, с учетом всего того, что делается за рубежом» [Маторин 1934, с. 29].

Проблема научной постановки антирелигиозной пропаганды в 1920-1930-е гг. мыслилась разработчиками методики изучения религии в двух направлениях: во-первых, необходимо было изучить ту массу, которая являлась объектом религиозного и антирелигиозного воздействия, необходимо было выявить типические черты религиозности отдельных социальных, возрастных и т. п. групп трудящихся, а также те социально-экономические и культурно-психологические факторы, которые определяют то или иное мировоззрение; во-вторых, следовало изучить методы религиозного и антирелигиозного воздействия, т. е. приемы, посредством которых организуется влияние на рабочую массу, и знание которых могло бы вооружить антирелигиозников навыками наиболее действенной пропаганды [Блинков 1930, с. 71].

В качестве эффективного средства разворачивания пропагандистских идей в это время указывалась роль искусства. По словам председателя Союза безбожников Е. Ярославского: «Мы должны вести антирелигиозную пропаганду не только публицистикой и поднятием общего уровня знаний, но необходимо вести эту пропаганду и в искусстве. Религия действует на воображение, чувство... Искусство формирует волю человека. Оно организует настроение, чувство и создает эти настроения. Вот почему мы считаем, что дальнейшее развитие антирелигиозной пропаганды должно вестись на гораздо более широких основах» [Ярославский 1929, с. 9].

Антирелигиозниками в плане методологической разработки основ пропаганды ставилась задача – «не только увеличить число неверующих, но и переводить как можно больше из категории просто неверующих в категорию активных, воинствующих безбожников» [Пидгайный 1930, с. 54]. Как отмечал Е. Ярославский, «мы не собираемся, конечно, поджигать монастыри и церкви, как в Испании; мы находим им лучшее применение. Но это не означает, что у нас борьба против религии должна быть слабее, чем в других странах. Вопрос о коллективизации, о переходе на социалистические рельсы нашего хозяйства, вопрос о подлинной культурной революции, о полном освобождении от идеологии

эксплуататоров – это вопрос о непримиримой, серьезной, научно поставленной антирелигиозной пропаганде среди различных национальностей»<sup>4</sup>.

Не случайно исследовательская работа по изучению религии сопровождалась в период «культурной революции» сбором и созданием визуальных материалов об этно-конфессиональном составе СССР. Отечественными учеными-религиоведами и этнографами были созданы религиозно-бытовые карты, корпус уникальных фото- и кинодокументов о положении религиозных групп, получили развитие антирелигиозное плакатное искусство, выставочная и музейная работа, связанная с вопросами атеизма. В частности, при Антирелигиозном университете (АРУ) в Ленинграде был создан учебный кабинет, в котором впервые были применены диапозитивы большого размера для передвижных и стационарных выставок, проводилась разработка плакатов по истории религии и осуществлялось собирание наглядного материала – вырезок из газет и журналов, репродукций, фото, диапозитивов и др. Диатека АРУ насчитывала до 1000 негативов, 550 диапозитивов и около 2000 фотоотпечатков и вырезок иллюстраций из журналов<sup>5</sup>. В Ленинграде в конце 1920-х гг. действовал антирелигиозный театр «Атеист», который ставил постановки пьес: «По святым местам», «Святой из-под палки», «Кулич», «Чудо», «Праздник святого Иоргена», «Собор парижской богородицы» и др. Этот театр применял во время массовых сцен кинематограф, и «при удачном сочетании пьесы, киноленты и звукового оформления получался довольно яркий эффект и углубленное эмоциональное воздействие» [Логинов 1930, с. 75].

### *От изучения религии к появлению антирелигиозного кинематографа*

Представляется, что долговременная подготовительная исследовательская деятельность по сбору визуальных материалов (фото- и кинодокументов), касающихся различных религиозных групп в СССР, заложила методологическую основу и для разработки концепции создания антирелигиозных фильмов.

На первом Всесоюзном съезде корреспондентов газеты «Безбожник» Е. Ярославский подчеркивал: «Мы мало использовали

---

<sup>4</sup> Ярославский Е. О работе СВБ среди национальностей // Антирелигиозник. 1931. № 7. С. 118.

<sup>5</sup> Кефала М. О работе учебного кабинета Антирелигиозного университета // Антирелигиозник. 1931. № 1. С. 91–95.

кино. Мы должны специально обратиться к нашим кинематографическим организациям и Главполитпросвету с просьбой создать несколько антирелигиозных фильм, но создать такие антирелигиозные фильмы, которые бы опять-таки соответствовали бы линии, которую мы в данный момент ведем»<sup>6</sup>. По утверждению Ярославского, к 1930 г. «были созданы неплохие антирелигиозные фильмы, но товарищи задаются такой задачей, чтобы в каждой фильме иметь антирелигиозные моменты... надо, чтобы наши лучшие антирелигиозники разрабатывали сценарии, принимали участие во всей постановке и действительно создавали антирелигиозные фильмы, потому что это у нас серьезное оружие в работе»<sup>7</sup>.

Отметим, что в 1920–1930-е гг. научно-исследовательские разработки в сфере религиоведения и кинематограф развивались параллельно [Лебедев 1934]. Если в религиоведении, как уже было отмечено, ставились задачи создания марксистской науки о религии и картографирования различных религиозных групп СССР (создание религиозно-бытовых карт) [Маторин 1934], то в кинематографе – задача их кино-картографирования на основе марксистско-диалектического учения. Пик этого процесса пришелся на пятилетку «культурной революции» (1928–1932), когда ведущие советские киностудии и исследовательские институты развернули соцсоревнования по дальности и длительности киноэкспедиций в различные уголки СССР [Головнев 2021, с. 6]. Так, в 1927/28 г. в СССР были выпущены свыше 100 специальных культурфильм<sup>8</sup> [Лемберг 1930, с. 41], в том числе к 1930 году – около 30 художественных и документальных фильмов антирелигиозного содержания («Бог войны», «Во имя бога», «Опиум», «Иуда», «Сектанты», «Кровавое воскресенье» («Девятое января»), «Мать», «Хозяин черных скал», «Отец Серафим», «За монастырской стеной», «Старец Василий Грязнов», «Когда пробуждаются мертвые», «Из-под сводов мечети» и др.)<sup>9</sup>.

В 1929 г. в Центральном доме Рабиса состоялось совещание по вопросу о роли и задачах кино в деле антирелигиозной

<sup>6</sup> Спутник безбожника по Ленинграду / сост. И.Я. Элиашевич. Л.: Прибой, 1930. С. 39.

<sup>7</sup> Ярославский Е. О пятилетнем плане работы атеистов // Антирелигиозник. 1930. № 3. С. 12.

<sup>8</sup> Культурфильмы – агитационные, просветительские фильмы 1920–1930-х гг., выпускаемые в СССР и остальных странах с развитыми кинематографиями

<sup>9</sup> Кациграс А.И. Репертуарный указатель. Кинорепертуар / под ред. П.А. Бляхина; сост. А.И. Кациграс, А.С. Рождественский. М.: Государственное изд-во худ. литературы, 1934. С. 112.

пропаганды<sup>10</sup>. Докладчик – заведующий киносекцией искусства П.А. Бляхин – в своей речи обрисовал современное состояние религиозного и антирелигиозного фронтов. По его мнению, фильмы первого периода: «Ванда», «Не поделили сборов», «Чудо-самогон», «Петухи», «Часовня святого Иоанния», «Чудотворец», «Василий Грязнов», «9 января», «Отец Сергей», «Комбриг Иванов» уже сыграли свою роль или устарели. В фильмах более поздних: «Во имя бога», «Крест и маузер», «Овод», «Пропавшие сокровища», «Саламандра», «Кривой рог», «За монастырской стеной» сохранялось «антипоповство», а не антирелигиозность, и они также были построены на старом материале. П.А. Бляхин делает вывод: «необходимо заполнять пробел, необходимо создать советский антирелигиозный фильм во что бы то ни стало. Киноработникам необходимо прийти к антирелигиозной пропаганде, ибо фронт этот сейчас один из наиболее важных фронтов социалистического строительства»<sup>11</sup>.

Совещание в Доме Рабиса продемонстрировало и то, что кинематограф в это время воспринимался марксистами не только как эффективный инструмент просвещения, но и как механизм, выполняющий важную функцию – поддержание социального порядка и формирование нового субъекта коммунистических отношений, – в первую очередь, на уровне крестьянской массы. Свои воззрения по поводу методологии создания антирелигиозной фильма в это время высказывали многие пропагандисты: Г.М. Болтянский, Ф. Путинцев, Л.М. Сухаребский, И. Элиашевич и др. В качестве «самого могущественного, самого демократичного орудия театральности» в антирелигиозной работе рассматривал кино Л.Д. Троцкий<sup>12</sup>. По словам антирелигиозника М. Кефалы, «эмоциональным воздействием, увлекательным показом новейших достижений науки и техники, раскрытием явлений природы кино помогает широким трудящимся массам нашего Союза освободиться от религиозных предрассудков и настроений. Кино становится систематическим и постоянным средством массовой антирелигиозной работы»<sup>13</sup>.

Свою концепцию развития антирелигиозного кинематографа в СССР сформулировал в 1930-е гг. и пропагандист-антирелиги-

---

<sup>10</sup> Совещание по вопросу о роли кино в антирелигиозной пропаганде // Антирелигиозник. 1929. № 2. С. 94–95.

<sup>11</sup> Там же. С. 95.

<sup>12</sup> Троцкий Л. Водка, церковь и кинематограф // История отечественного кино: Хрестоматия / рук. проекта Л.М. Будяк. М.: Канон, 2011. С. 100.

<sup>13</sup> Кефала М. Как организовать антирелигиозный кинозвечер. М., 1933. С. 2.

озник В.В. Степанов (1898 – 1938)<sup>14</sup>. Деятельность этого человека, погибшего в репрессиях 1930-х гг., до сих недостаточно изучена в отечественной исторической науке. Между тем, Василий Васильевич Степанов – заведующий подотделом пропаганды Агитационно-пропагандистского отдела Самарского губкома ВКП(б) (1926–1928), директор Управления зрелищных мероприятий Средневолжского областного отдела народного образования г. Самары (1928–1929), председатель Оренбургского горсовета (1934–1937), принимал активное участие в процессе формирования жанра антирелигиозного кино в СССР [Степанов 1928]. Применительно к созданию антирелигиозных фильмов, Степанов полагал, что «борьба с религиозными предрассудками должна быть поставлена в порядок дня культурной революции, ибо без победы на религиозном фронте не может быть победы на хозяйственном и культурном фронтах» [Степанов 1928, с. 22].

На Первом Всесоюзном совещании кинематографии в 1929 г. В. Степанов отмечал: «Здесь никто совершенно не затронул вопрос об отсутствии в плане Совкино антирелигиозных картин. Я очень внимательно посмотрел план Совкино и обнаружил, что они должны были в 1927/28 г. поставить одну антирелигиозную картину «Антихрист». Но сейчас нужны не только «отцы Серафимы», не только «Антихрист», или «Во имя бога», нам нужны такие картины, которые могли бы помочь бороться против сектантства. В этой же части абсолютно ничего не сделано»<sup>15</sup>. Выступление на этом совещании послужило основой принятия декларации «Общественно-политические задачи кино», в соответствии с которой должно было определяться и содержание советской кинематографии<sup>16</sup>. Эта декларация включала в себя положения, предложенные Степановым, а именно: «особое внимание должно быть уделено созданию идейно выдержанной антирелигиозной фильма, вскрывающей классовую сущность и контрреволюционную роль религии, в частности, необходима подготовка фильм по сектантству»<sup>17</sup>. Отмечалось, что культурно-политическое значение кино для деревни... должно быть закреплено в законодательном порядке (закон о кинофикации деревни) на основе следующих директив: (А) декларирование политической, культурной и экономической важности кинофикации деревни в деле борьбы с деревенской

<sup>14</sup> 28.01.1938 – осужден выездной сессией ВК ВС СССР в гор. Оренбурге к расстрелу (в составе большой группы оренбургских работников).

<sup>15</sup> Пути кино: Первое Всесоюзное партийное совещание по кинематографии. М.: Теакинопечать, 1929. С. 289.

<sup>16</sup> Там же. С. 436.

<sup>17</sup> Там же. С. 437.



темнотой, пьянством, религиозным дурманом и экономической отсталостью деревни»<sup>18</sup>.

Обозначим далее основные принципы визуализации религиозных групп, которые были предложены Василием Степановым в работе «Кино и антирелигиозная пропаганда» (1928).

Во-первых, как будто следуя научно актуальной для того времени ориентации ученых на составление «Систематического указания вероучений (религий) и антирелигиозных группировок», так называемой «карты религий СССР» [Чумакова 2012], Степанов говорил о необходимости максимально широкой съемки антирелигиозных лент в районах и республиках СССР – создание своеобразного визуального «атласа конфессий». Это очевидным образом перекликалось с высказанной в это же время идеей В.А. Сытина<sup>19</sup> о необходимости создания в стране «киноатласов» разных жанров (этнографических, краеведческих, экономико-географических и др.) [Головнев 2022], о выпуске серии культурфильмов в СССР согласно четкому тематическому плану, рассчитанному не на один год<sup>20</sup>. Степанов отмечает:

В середине марта закончило работу первое Всесоюзное партсовещание по вопросам кино. В течение недели совещание прорабатывало вопросы состояния кинодела в СССР и намечало перспективы работы. Киносовещание приняло ряд чрезвычайно ценных решений, которые должны в корне изменить политику и практику работы наших киноорганизаций. Эти решения, несомненно, должны благоприятно отразиться и на антирелигиозной работе... В резолюции по докладу «Задачи советской кинематографии» мы читаем: «Художественная фильма должна на деле стать средством коммунистического просвещения и агитации, орудием партии в деле воспитания и организации масс вокруг основных проблем и задач периода строительства социализма...» ...Этот пункт резолюции дает нам основание потребовать от кинопроизводственных организаций создания художественных антирелигиозных фильм... В то время, когда заграничные кино-фабрики усиленно выбрасывают на рынок религиозные картины на темы библейских сюжетов и успешно демонстрируют их в церквях, не говоря уже о том, что эти картины широко используются в дни религиозных

---

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Виктор Александрович Сытин (1907–1991) – сотрудник Общества изучения Урала, Сибири и Дальнего Востока, один из деятельных акторов теоретических и практических опытов в создании этногеографического кинематографа как научно-популярного, включая последующее проектирование «Киноатласа СССР» [Головнев 2022].

<sup>20</sup> *Сытин В.А.* Киноатлас // Кино и культура. 1929. № 4. С. 71–72.

праздников, – мы не имеем почти ни одной мало-мальски сносной антирелигиозной картины. Даже незначительная часть картин нашего производства, где отражается быт, далеко не содействует нашей антирелигиозной пропаганде...Итак, все говорит за то, что нам надлежит обратить особое внимание на создание специальной кинофильмы и использование имеющихся... В производственные планы Совкино, ВУФКУ, Грузкино, особенно Востоккино нужно еще в текущем году создать категорическое требование о создании кинофильм антирелигиозного содержания [Степанов 1928, с. 19].

Во-вторых, в создании антирелигиозных фильмов приветствовался научный подход и профессиональная научная консультация, благодаря которым было возможно демонстрировать на экране природу и особенности современной религиозности. О паритетной интеграции научных и кинематографических ресурсов в создании антирелигиозного кинематографа говорил в это время и режиссер А.Н. Терской. В статье «Научная фильма» он, в частности, отмечает: «Совершенно необходимо вопросы создания подлинно научных фильм поставить в поле зрения действительно компетентного органа. Методы популяризации, сам материал, его актуальность в кинематографии, все это должно быть в центре такого же внимания со стороны научных специалистов, как и в области печати, научной литературы. Только заинтересованность и энергичное вмешательство научных деятелей смогут пресечь продолжающуюся халтуру и поставить важнейший вопрос создания научной фильмы, в частности, фильмы этнографической, на достойный путь»<sup>21</sup>.

Центральному совету СБ совместно с Главреперткомом и соответствующими организациями необходимо внимательно просматривать выпускаемые картины и не допускать увлечения религиозными и мистическими сюжетами. Такие картины, как «Звенигора» (ВУФКУ) могут быть допущены к демонстрации с большой оговоркой... Нужно добиться, что в кинофильмах отражался подлинный дух духовенства и обстановка. Во многих картинах духовенство отображается «довоенного качества». Возьмем картину «Дон Диего и Пелагея: поп хитрый, жадный до денег, бросается даже на царское серебро. В «Победе женщины» – поп толстый (в три обхвата). Таков ли сейчас поп и попадья? Нет, жизнь их изменила, приспособила, а фильма этого отражать не желает. Наиболее удачное отражение духовенства, пожалуй, в приключенческой картине «Пропавшие сокровища». Но таких кадров очень немного [Степанов 1928, с. 21].

<sup>21</sup> Терской А. Научная фильма // Известия. 1927. 27 июля. С. 6.

В-третьих, особое внимание при создании антирелигиозных фильмов предлагалось уделить фильмам о сектантах, изучение которых в 1920–1930-х гг. в большой степени было обусловлено отсутствием достоверных сведений о количестве и идеологии сектанства в СССР, а также – о методах приспособленчества «религиозников» к эпохе реконструктивистского периода. Отчасти эту задачу решало издание «Безбожник», где выходили работы о различных сектах – чуриковцах (Ершов), баптистах и евангелистах (Новоселов), иоаннитов (Покровский), адвентистах (Клибанов), духоборов и молокан (Дружинин), скопцов (Волков). Центральному совету СББ совместно с научно-исследовательскими организациями предписывалось разработать историю сектанства на основе марксистских принципов и использовать отпускников-студентов, рабочих и красноармейцев для изучения сектанства для антирелигиозной работы в сектантских районах [Маторин 1930, с. 18]. Степанов отмечал:

Пока ни в одной картине мы не видели сектанства... Ни один сценарист и режиссер, отображая быт и жизнь деревни и города (хотя бы в кинохронике), не рискнул «тронуть» сектантство. Конечно, мы не скрываем, что трудно написать сценарий из жизни сектантства, еще труднее поставить картину, но ведь это еще не значит, что нам нужно отказаться даже от попытки поставить такую фильму... Нечего говорить, что фильма из жизни сектантства будет иметь в нашей работе огромное значение. ЦС БС должен: 1) объявить конкурс на сценарий из жизни сектантства; 2) привлечь для этой работы лучших квалифицированных безбожников; 3) привлечь к этой работе губсоветы СБ. На первое время мы могли бы удовлетвориться короткометражной фильмой и даже хроникой. Создание противосектантской фильмы – боевая задача дня [Степанов 1928, с. 22].

В-четвертых, предполагалась ориентация при создании антирелигиозных картин преимущественно на широкую, зачастую малообразованную, но при этом социально-активную аудиторию (деревенского зрителя), а также ведение эффективной антирелигиозной пропаганды посредством кинематографа. Отметим, что в 1920–1930-е гг. в связи с подобной установкой уже была развернута работа по изучению деревенского кинозрителя, и характер этого изучения представлялся ученым и кинематографистам в виде проблемы не только научно-психологического, но и идеологического порядка [Головнев 2022].

Совет СБ предлагает организовать поездки в деревню с кинопередвижкой. Сочетание показа кинофильмы с живым словом (докладом) будет иметь огромное значение. Всем организациям

СБ еще в текущем году нужно практически разрешить вопрос об использовании кино в деле антирелигиозной пропаганды...ЦС СБ нужно добиться, чтобы во все киножурналы, выпускаемые Совкино, обязательно вводились антирелигиозные элементы [Степанов 1928, с. 23].

В-пятых, демонстрацию антирелигиозных картин предлагалось дополнить научными фильмами, а в журнале «Антирелигиозник» представлять методические разработки (конспекты) к научным фильмам. Научные фильмы выполняли, в первую очередь, дидактическую роль, разъясняя и комментируя деревенскому зрителю непонятные фрагменты из антирелигиозных кинолент. Отмечалось, что «естественнонаучная популяризация не только давала новые объяснения, но и перерабатывала, изменяла процессы мышления» [Пидгайный 1930, с. 54]. Степанов отмечал:

Совкино выпустило ряд неплохих научных картин: «Работа головного мозга», «Утомление и борьба с ним», «Проблемы питания» и т. д. Эти картины являются подспорьем в деле антирелигиозной пропаганды. «Проблемы питания» – ценное пособие при проведении пос-тов, «Работа головного мозга» – иллюстрация для докладов на тему о душе и т. д. [Степанов 1928, с. 23].

Наконец, в создании антирелигиозных визуальных материалов предлагалось опираться в том числе на западный опыт производ-ства религиозных фильмов.

Мы знаем, что за границей, особенно в Америке, выпускается большое количество религиозных фильм. Обычно, прокатная стоимость этих картин очень низка. Мы могли бы закупить часть этих картин и использовать на своих экранах. Конечно, использовать картины не в том виде, в каком их получаем, а переделать их, а главное – снабдить антирелигиозным текстом. Думается, что могли бы получиться не плохие антирелигиозные картины [Степанов 1928, с. 23].

## *Заключение*

Как показал уже проведенный анализ некоторых антирелигиозных фильмов [Головнева, Головнев 2021; Головнева, Головнев 2022; Головнев, Головнева 2022], принципы развития антирелигиозного кино были взяты на вооружение отечественными кинематографистами (В. Королевич, А. Бек-Назаров, Ч. Сабинский, А. Черкасов, В. Гардин, А. Разумный, А.-М. Шарифзаде и др.). Про-

изводство антирелигиозного кино осуществляли ведущие киностудии страны (в том числе, наиболее активно – ленинградские кинематографисты), а контроль над созданием и распространением антирелигиозных фильмов был возложен на Союз воинствующих безбожников. Антирелигиозные картины должны были стать эффективным инструментом пропаганды молодого советского государства в борьбе как с официальной церковью, так и с проявлением бытовой религиозности. Они сопровождались дополнительными практиками для усиления эффекта агитационной работы и разъяснения киноязыка (кино-лекция, выставка, экскурсия, вечер вопросов и ответов)<sup>22</sup>. Антирелигиозные фильмы можно охарактеризовать как значимое наследие серии теоретических и практических опытов в области антропологии религии и визуальной антропологии 1920–1930-х гг., которые выразились в создании уникальных источников по антирелигиозному агитационно-массовому искусству.

Можно сделать вывод, что развитие научных исследований в области изучения религий, разработки методики ее визуализации (создание фотодокументов, разработка приемов картографирования религий, организация антирелигиозных выставок и зрелищных видов искусства), материалы религиозного характера, собранные и созданные учеными и идеи, предложенные антирелигиозниками-пропагандистами в 1920–1930-х гг., позволили сформулировать концепцию создания антирелигиозного кино как особого жанра советского производства культурфильмов. Проанализированная в работе концепция Василия Степанова демонстрирует, что идея антирелигиозного кино в СССР в 1920–1930-е гг. формировалась еще на основе плюралистических методологических оснований – создания своеобразного «киноатласа конфессий», предполагавшего репрезентацию на экране многообразных форм «живых религий», привлечения к киносъемке профессиональных научных консультантов и использования в жанре антирелигиозной фильмы западного опыта кинопроизводства.

### *Благодарности*

Исследование осуществлялось при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 25-28-00277 «“Визуальный атлас конфессий”: (анти) религиозная пропаганда в СССР в 1920–1930-е гг.» (2025–2026).

---

<sup>22</sup> Полтевский А.Н. Антирелигиозная фильма: Справочно-метод. пособие по работе с антирелигиозной фильмой в клубе и избечитальне. М: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1930. С. 5.

### *Acknowledgements*

This study was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation within the framework of project No. 25-28-00277 “‘Visual Atlas of Faiths’: (Anti)religious propaganda in the USSR in the 1920s – 1930s” (2025–2026).

### *Литература*

---

- Блинков 1930 – *Блинков И.* Методика изучения религиозности // Антирелигиозник. 1930. № 5. С. 71–77.
- Головнев 2021 – *Головнев И.А.* Визуализация этничности в советском кино (опыты ученых и кинематографистов 1920–1930-х гг.). СПб.: МАЭ РАН, 2021. 440 с.
- Головнев 2022 – *Головнев И.А.* «Киноатлас СССР»: Туруханский край Виктора Сыгина // Исторический курьер. 2022. № 5 (25). С. 50–63.
- Головнев, Головнева 2022 – *Головнев И.А., Головнева Е.В.* Шаманизм в советском антирелигиозном кинематографе 1920–1930-х гг. (на примере фильма «Игденбу» [1930] Амо Бек-Назарова) // Этнография. 2022. № 3 (17). С. 197–219.
- Головнева, Головнев 2021 – *Головнева Е.В., Головнев И.А.* Антирелигиозная фильма: «Сектанты» Владимира Королевича (1930) // Религиоведение. 2021. № 3. С. 151–159.
- Головнева, Головнев 2022 – *Головнева Е.В., Головнев И.А.* Научные поиски в советской кинематографии 1920–1930-х гг. (метод «параллельной кинозасъемки» Анатолия Терского // Наука телевидения. 2022. № 4 (18). С. 151–170.
- Лебедев 1934 – *Лебедев Н.* О научно-исследовательской работе в кино // Советское кино. 1934. № 10. С. 43–49.
- Лемберг 1930 – *Лемберг Э.* Кинопромышленность СССР: экономика советской кинематографии. М.: Теакиопечать, 1930. 305 с.
- Логинов 1930 – *Логинов А.* Молодой безбожный театр // Антирелигиозник. 1930. № 7. С. 74–76.
- Маторин 1930 – *Маторин Н.М.* Научно-исследовательская работа в СВБ // Антирелигиозник. 1930. № 8–9. С. 17–21.
- Маторин 1934 – *Маторин Н.М.* Об изучении религиозных верований народов СССР // Антирелигиозник. 1934. № 5. С. 28–33.
- Меньшикова 2009 – *Меньшикова Е.В.* Основные направления религиозно-научных исследований в отечественной литературе 1920–1930-х гг.: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2009. 27 с.
- Пидгайный 1930 – *Пидгайный С.* Естественно-научная популяризация в антирелигиозной пропаганде // Антирелигиозник. 1930. № 6. С. 53–61.
- Степанов 1928 – *Степанов В.* Кино и антирелигиозная пропаганда // Антирелигиозник. 1928. № 5. С. 19–23.

- Чумакова 2012 – Чумакова Т.В. «Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 106–133.
- Шахнович, Чумакова 2016 – Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Идеология и наука: изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. СПб: Наука, 2016. 370 с.
- Шахнович, Чумакова 2014 – Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). СПб: Наука, 2014. 493 с.
- Ярославский 1929 – Ярославский Е. Искусство на службе у религии и искусство безбожное // Антирелигиозник. 1929. № 2. С. 7–13.

## References

---

- Blinkov, I. (1930) “Methods of studying religiosity”, *Antireligioznik*, no. 5, pp. 71–77.
- Chumakova, T.V. (2012), “ ‘Religious map’ for the failed All-Union census of 1937: a forgotten page of Soviet religious studies”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, vol. 30, no. 3–4, pp. 106–133.
- Golovnev, I.A. (2021), *Vizualizatsiya etnichnosti v sovetskom kino (opyty uchenykh i kinematografistov 1920–1930-x godov)* [The visualization of ethnicity in Soviet cinema (Experiments of scientists and filmmakers of the 1920–1930s)], MAE RAN, Saint Petersburg, Russia.
- Golovnev, I.A. (2022), “ ‘Kinoatlas of the USSR’: Turukhansky Territory of Victor Sytin”, *Istoricheskii kur’er*, vol. 25, no. 5, pp. 50–63.
- Golovnev, I.A. and Golovneva, E.V. (2022), “Shamanism in the Soviet anti-religious cinema of the 1920s – 1930s (Case of the film ‘Igenbu’ [1930] Amo Bek-Nazarov)”, *Etnografiya*, vol. 17, no. 3, pp. 197–219.
- Golovneva, E.V. and Golovnev, I.A. (2021) “Anti-religious film ‘Sectarians’ by Vladimir Korolevich (1930)”, *Religiovedenie*, no. 3, pp. 151–159.
- Golovneva, E.V. and Golovnev, I.A. (2022), “Scientific searches in Soviet Cinematography of the 1920s – 1930s (the method of ‘parallel cinema’ of Anatoly Terskoi)”, *Nauka teledeniya*, vol. 18, no. 4, pp. 151–170.
- Khudyakov, S. (1930) “On the Next Tasks of the SVB in the Anti – Easter Campaign”, *Antireligioznik*, no.3, pp. 39 – 41.
- Lebedev, N. (1934), “About research work in the cinema”, *Sovetskoe kino*, no. 10, pp. 43–49.
- Lemberg, E. (1930), *Kinopromyshlennost’ SSSR: ekonomika sovetskoi kinematografii*. [Film industry of the USSR: Economy of Soviet cinematography], Moscow, USSR.
- Matorin, N.M. (1930), “Research work in SVB”, *Antireligioznik*, no. 8–9, pp. 17–21.
- Matorin, N.M. (1934), “On the study of religious beliefs of the peoples of the USSR”, *Antireligioznik*, no. 5, pp. 28–33.



- Men'shikova, E.V. (2009), *Osnovnye napravleniya religiovedcheskikh issledovaniy v otechestvennoi literature 1920–1930-kh gg* [The main directions of religious studies in Russian literature of the 1920–1930s], Abstract of Ph.D. dissertation (Philosophy), Moscow, Russia.
- Pidgainyi, S. (1930), “Natural-scientific popularization in anti-religious propaganda”, *Antireligioznik*, no. 6, pp. 53–61.
- Shakhnovich, M.M. and Chumakova, T.V. (2016), *Ideologiya i nauka: izuchenie religii v epokhu kul'turnoi revolyutsii v SSSR* [Ideology and science: the study of religion in the era of the cultural revolution in the USSR], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Shakhnovich, M.M. and Chumakova, T.V. (2014), *Muzei istorii religii Akademii nauk SSSR i rossiiskoe religiovedenie (1932–1961)* [Museum of the history of religion of the Academy of Sciences of the USSR and Russian religious science (1932–1961)], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Stepanov, V. (1928), “Cinema and anti-religious propaganda”, *Antireligioznik*, no. 5, p. 19–23.
- Yaroslavskii, E. (1929), “The art in the service of religion and the art is godless”, *Antireligioznik*, no. 2, pp. 7–13.

### Информация об авторах

Елена В. Головнева, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 191124, Россия, Санкт-Петербург, ул. Смольного, д. 1/3; e.golovneva@spbu.ru  
ORCID.ID: 0000-0002-0709-4615

Иван А. Головнев, доктор исторических наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3, golovnev.ivan@gmail.com  
ORCID.ID: 0000-0003-4866-7122

### Information about the authors

Elena V. Golovneva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; 1/3, Smolny St., Saint Petersburg, Russia, 191124, e.golovneva@spbu.ru

Ivan A. Golovnev, Dr. of Sci. (History), Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS, Saint Petersburg, Russia; 3, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034, golovnev.ivan@gmail.com

*Научный журнал*  
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии  
№ 2 • 2025

Оформление обложки  
*М.Е. Заболотникова*

Корректор  
*П.М. Смоктунова*

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 30.05.2025

Выход в свет 05.06.2025

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Уч.-изд. л. 9,0. Усл. печ. л. 9,4

Тираж 1050 экз. Свободная цена

Заказ № 2163

Отпечатано в типографии Издательского центра  
Российского государственного гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)