

ISSN 2686-7249

ВЕСТНИК РГГУ

Серия
«Литературоведение.
Языкознание. Культурология»

Научный журнал

RSUH/RGGU BULLETIN

“Literary Theory.
Linguistics. Cultural Studies”
Series

Academic Journal

Основан в 1996 г.
Founded in 1996

3
2020

VESTNIK RGGU. Seriya "Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya"

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series
Academic Journal

There are 10 issues of the journal a year.

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

The journal is included: in the Russian Science Citation Index; in the List of leading scientific journals and other editions for publishing PhD research findings.

Peer-reviewed publications fall within the following research area:

10.01.00 Literary Theory:

10.01.01 Russian literature

10.01.03 Foreign literature

10.01.08 Literary theory. Textology

10.01.09 Folkloristics

10.02.00 Linguistics:

10.02.14 Classical philology, Byzantine and Modern Greek Studies

10.02.01 Russian language

10.02.02 Languages of the Russian Federation

10.02.19 Theoretical linguistics

10.02.20 Historical-comparative, typological and contrastive linguistics

24.00.00 Cultural Studies:

24.00.01 Cultural history and theory

24.00.03 Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects

Goals of the journal: presentation of the results of the latest researches in the field of philology, linguistics and cultural studies, which have an unquestionable theoretical and practical value and are promising for the development of research in these fields of knowledge.

Advancement of empirically oriented linguistic research and high-quality studies of Russian, languages of the Russian Federation, and languages of the world within a variety of theoretical frameworks and in comparative, historical and typological perspectives.

Objectives of the journal: implementation and development of expertise of scientific articles taking into account the dominance of modern interdisciplinary and integrated approaches; presentation of the most significant achievements important for the development of science and capable of being introduced into the educational process as examples of correct scientific work; attraction of new authors, researchers, showing high theoretical culture and undeniable scientific achievements; strengthening the interaction of academic and university science; translation of scientific experience between generations and between institutions.

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Certificate on registration: PI No. FS77-61883 of 25.05.2015

Changes were made to the record of media registration in connection with the name change, renaming of the founder, clarification of the subject – registration number FS77-74270 of 09.11.2018

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993

e-mail: antonov-dmitriy@list.ru

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»

Научный журнал

Выходит 10 номеров печатной версии журнала в год.

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

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:

10.01.00 Литературоведение:

10.01.01 Русская литература

10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы)

10.01.08 Теория литературы. Текстология

10.01.09 Фольклористика

10.02.00 Языкознание:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

10.02.01 Русский язык

10.02.02 Языки народов Российской Федерации

(с указанием конкретного языка или языковой семьи)

10.02.19 Теория языка

10.02.20 Сравнительно-историческое типологическое и сопоставительное языкознание

24.00.00 Культурология:

24.00.01 Теория и история культуры

24.00.03 Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов

Цель журнала: представление результатов новейших исследований в области литературоведения, языкознания и культурологии, имеющих несомненное теоретическое и практическое значение и перспективных для развития исследований в этих областях знания. Продвижение эмпирически ориентированных исследований по русскому языку, языкам Российской Федерации и языкам мира в рамках разнообразных теоретических подходов и в сопоставительной, исторической и типологической перспективе.

Задачи журнала: осуществление и развитие экспертизы научных статей с учетом господства современных междисциплинарных и комплексных подходов; представление наиболее значимых достижений, важных для развития науки и способных быть внедренными в образовательный процесс как примеры правильной научной работы; привлечение новых авторов, исследователей, показывающих высокую теоретическую культуру и неоспоримые научные достижения; усиление взаимодействия академической и университетской науки; трансляция научного опыта между поколениями и между институтами.

Журнал принимает к публикации оригинальные статьи, комплексные исследования российских и зарубежных авторов, ранее не публиковавшиеся научные доклады.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-61883 от 25.05.2015 г. В запись о регистрации СМИ внесены изменения в связи с изменением названия, переименованием учредителя, уточнением тематики – регистрационный номер ПИ № ФС77-74270 от 09.11.2018 г.

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6

Электронный адрес: antonov-dmitriy@list.ru

Founder and Publisher

Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

P.P. Shkarenkov, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Editorial Board

D.I. Antonov, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

P.M. Arkadiyev, Cand. of Sci. (Philology), RAS Institute of Slavic Studies/Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
(*deputy editor-in-chief*)

O.L. Akhunova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

S.I. Baranova, Dr. of Sci. (History), Moscow State Integrated Art and Historical Architectural and Natural Landscape Museum-Reserve, Moscow, Russian Federation

L.V. Belovinskiy, Dr. of Sci. (History), professor, Moscow State Art and Cultural University, Moscow, Russian Federation

J.D. Clayton, Ph.D., University of Ottawa, Ottawa, Canada

Yu.V. Domanskiy, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

A.V. Dybo, RAS corr. memb., Dr. of Sci. (Philology), professor, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

N.P. Grintser, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

V.V. Gudkova, Dr. of Sci. (Art Studies), State Institute for Art Studies, Moscow, Russian Federation

I.I. Isaev, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

G.I. Kabakova, Dr. of Sci. (Philology), Université de Paris-Sorbonne, Paris, France

N.V. Kapustin, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation

V.I. Kimmelman, Ph.D., Bergen University, Bergen, Norway

A.A. Kholikov, Dr. of Sci. (Philology), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

O.B. Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

I.V. Kondakov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

G.Ye. Kreidlin, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

L.I. Kulikov, Cand. of Sci. (Philology), Ghent University, Ghent, Belgium

M.N. Lipovetskiy, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Colorado, Boulder, USA

- D.M. Magomedova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.V. Morozova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.G. Mostovaya*, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- S.Yu. Neklyudov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.I. Podlesskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.I. Polovinkina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- E.Yu. Protasova*, Dr. of Sci. (Pedagogy), University of Helsinki, Helsinki, Finland
- R.I. Rozina*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I. Rzepnikowska*, Dr. of Sci. (Philology), Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland
- J. Sadowski*, Dr. of Sci. (History), Jagellonian University, Kraków, Poland
- I.O. Shaytanov*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- A.Yu. Sorochan*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Tver State University, Tver, Russian Federation
- Ya.G. Testelets*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.I. Togoyeva*, Dr. of Sci. (History), RAS Institute of General History, Moscow, Russian Federation
- V.I. Tyupa*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- S.A. Yatsenko*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- G.I. Zvereva*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor-in-chief*)

Executive editor of the issue

D.I. Antonov, Dr. of Sci. (History), associate professor, RSUH

Учредитель и издатель

Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

П.П. Шкаренков, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Д.И. Антонов, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

П.М. Аркадьев, кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

О.Л. Ахунова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

С.И. Баранова, доктор исторических наук, Московский государственный объединенный музей-заповедник, Москва, Российская Федерация

Л.В. Беловицкий, доктор исторических наук, профессор, Московский государственный институт культуры, Москва, Российская Федерация

Н.П. Гринцер, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

В.В. Гудкова, доктор искусствоведения, Государственный институт искусствознания, Москва, Российская Федерация

Ю.В. Доманский, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

А.В. Дыбо, член-корреспондент РАН, доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

И. Жетиковска, доктор филологических наук, Университет Николая Коперника, Торунь, Республика Польша

Г.И. Зверева, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

И.И. Исаев, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Г.И. Кабакова, доктор филологических наук, Университет Сорбонны, Париж, Франция

Н.В. Капустин, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация

В.И. Киммельман, Ph.D., Берген, Королевство Норвегия

Д.Д. Клейтон, Ph.D., Оттавский университет, Оттава, Канада

И.В. Кондаков, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Г.Е. Крейдлин, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

- Л.И. Куликов*, кандидат филологических наук, Гентский университет, Гент, Королевство Бельгия
- М.Н. Липовецкий*, доктор филологических наук, профессор, Университет Колорадо Болдер, США
- Д.М. Магомедова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- И.В. Морозова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.Г. Мостовая*, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.Ю. Неклюдов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Подлеская*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.И. Половинкина*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Ю. Протасова*, доктор педагогических наук, Хельсинкский университет, Хельсинки, Финляндская Республика
- Р.И. Розина*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Я. Садовский*, доктор исторических наук, Ягеллонский университет, Краков, Республика Польша
- А.Ю. Сорочан*, доктор филологических наук, доцент, Тверской государственный университет, Тверь, Российская Федерация
- Я.Г. Тестелец*, доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.И. Тогоева*, доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Российская Федерация
- В.И. Тюпа*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.А. Холиков*, доктор филологических наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Б. Христофорова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- И.О. Шайтанов*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.А. Яценко*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск

Д.И. Антонов, доктор исторических наук, доцент (РГГУ)

CONTENTS

Studies in Cultural History

- Igor E. Surikov*
Ancient Greek geography as a phenomenon of culture.
Several considerations 10
- Mikhail R. Maizuls*
“If you are really a malicious spirit, I order you...”. The demonic
apparitions in the visionary “diaries” of Elisabeth of Schönau 27
- Olga I. Togoeva*
Jean Gerson’s private/public issue 47
- Anna Yu. Seregina*
The Tyburn Tree: Catholic pilgrimages
in Protestant London in the 17th c. 65
- Irina M. Chirskova*
The life of the Imperial court, questions of the morality
and the charity in the cultural policy of Elizabeth Petrovna 83
- Dmitriy I. Antonov*
Icons and reliquaries. On current trends in constructing
of the church space in Russia 102

Visual Studies

- Liudmila B. Sukina*
“The regnal family be blessed”. Two cases of interpretation
of the idea the God’s chosenness of the ruling house
of Romanovs in Russian artistic culture of the second half
of the 17th – early 18th centuries 115
- Aleksandra V. Tarasova*
Shaping the image of late Victorian London
in the television series “Doctor Who” of the 1970s.
 (“The Talons of Weng-Chiang”) 132

СОДЕРЖАНИЕ

Культурно-исторические исследования

<i>Игорь Е. Суриков</i> Древнегреческая география как феномен культуры: некоторые замечания	10
<i>Михаил Р. Майзульс</i> «Если ты действительно дух злобы, приказываю...»: явления дьявола в визионерских «дневниках» Елизаветы из Шёнау	27
<i>Ольга И. Тогоева</i> Проблема частного/публичного у Жана Жерсона	47
<i>Анна Ю. Серегина</i> Тайбернское древо: католические паломничества в протестантском Лондоне XVII в.	65
<i>Ирина М. Чирскова</i> Религия и церковь в культурной политике Елизаветы Петровны	83
<i>Дмитрий И. Антонов</i> Иконы и мощевики: об актуальных тенденциях конструирования храмового пространства в современной России	102

Визуальные исследования

<i>Людмила Б. Сукина</i> «Род царствия благословится»: два случая интерпретации идеи богоизбранности правящего дома Романовых в русской художественной культуре второй половины XVII – начала XVIII в.	115
<i>Александра В. Тарасова</i> Конструирование поздневикторианского Лондона в телесериале «Доктор Кто» 1970-х гг. («Когти Вен Чиена»)	132

Культурно-исторические исследования

УДК 913(38)

DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-10-26

Древнегреческая география как феномен культуры: некоторые замечания

Игорь Е. Суриков

*Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия;
Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия; isurikov@mail.ru*

Аннотация. Представители древнегреческой географической науки создали два основных вида текстов, которые можно характеризовать, соответственно, как теоретико-географические и описательные (дескриптивные). Крупнейшим автором первых был знаменитый ученый Эратосфен. Но произведения такого рода почти не содержат данных по истории и поэтому редко используются историками-антиковедами в качестве источника. Автора в рамках статьи интересуют прежде всего памятники, относящиеся к двум неотрывным друг от друга жанрам: периегезе и периплу. В периегезах уделяется большее внимание событиям прошлого, поскольку в них при описании городов и местностей постоянно идет речь о памятниках истории и культуры; в периплах же интерес к прошлому проявляется в существенно меньшей степени, поскольку писались они в первую очередь для мореходов. В современной литературе периегезы иногда называют «античными путеводителями», а периплы – «античными логиями». Крупнейшим греческим периегетом был Павсаний. Но его труд детально изучен, и поэтому в статье в основном идет речь о гораздо менее известных авторах (хронологически относящихся к эпохам от эллинистической до позднеримской), таких как Гераклид Критик, Псевдо-Скимн, Дионисий Византийский, Гесихий Иллюстрий.

Ключевые слова: культура, античная Греция, география, история, периегеза, перипл, Павсаний, Гераклид Критик, Псевдо-Скимн, Дионисий Византийский, Гесихий Иллюстрий

Для цитирования: Суриков И.Е. Древнегреческая география как феномен культуры: некоторые замечания // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 3. С. 10–26. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-10-26

© Суриков И.Е., 2020

Ancient Greek geography as a phenomenon of culture. Several considerations

Igor E. Surikov

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
isurikov@mail.ru*

Abstract. Representatives of Ancient Greek geographical science generated two main types of texts, which may be characterized as, correspondingly, theoretical and descriptive ones. The greatest author former type of texts was the famous scientist Eratosthenes. But works of such a kind contain almost no historical data, and so they are seldom used by antiquity researchers as a source. The author in the framework of this article is interested first of all in monuments, which belong to two genres inseparable from each other: *periegesis* and *periplus*. In *periegesis*, more attention is paid to events of the past, as they, while describing cities and places, very often deal with monuments of the history and culture; as to *periploi*, they show much less interest in the past, as they were written mostly for sailors. In modern literature, *periegesis* are often labeled as “ancient guides” and *periploi* – “ancient pilots”. The most important representative of Greek *periegesis* was Pausanias. But his work has been studied in detail, and so the article deals mainly with much less known authors (chronologically related to the eras from Hellenistic to Late Roman), such as Heraclides Criticus, Pseudo-Scymnus, Dionysius of Byzantium, Hesychius Illustrius.

Keywords: culture, Ancient Greece, geography, history, *periegesis*, *periplus*, Pausanias, Heraclides Criticus, Pseudo-Scymnus, Dionysius of Byzantium, Hesychius Illustrius

For citation: Surikov, I.E. (2020), “Ancient Greek geography as a phenomenon of culture. Several considerations”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 3, pp. 10–26, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-10-26

История и география, эти две комплексные науки, во многом похожие друг на друга, были у античных греков тесно взаимосвязаны с самого момента своего возникновения во второй половине VI в. до н. э.¹ Первые древнегреческие историки (так называемые

¹См. к вопросу, в частности: [Engels 2007; Engels 2008; Engels 2009; Romm 2010; Juchnevičienė 2012]; особо см. новейшую комплексную работу: [Bianchetti, Cataudella, Gehrke 2016].

«логографы») были одновременно и первыми географами. Речь идет прежде всего о Гекатее Милетском², один из двух трудов которого назывался «Описание земли». Можно упомянуть также Скилака Кариандского, который воспринимается преимущественно как географ, но тем не менее Феликс Якоби включил его в свое собрание фрагментов греческих историков (FGrHist. 709).

Далее – Геродот, наверное, внес не меньший вклад в развитие географии (и этнографии), чем в развитие истории как таковой³. Правда, начиная с Фукидида пути двух наук несколько разошлись⁴, однако в большинстве серьезных античных исторических трудов и в более позднее время, как правило, содержатся географические описания места действия и разной степени пространности и глубины географические экскурсы. Этим дело не исчерпывалось: и в дальнейшем встречались некоторые авторы, целенаправленно стремившиеся осуществить настоящий синтез истории и географии. К их числу можно отнести, например, крупнейшего историка эпохи эллинизма Полибия, главной темой научного творчества которого были римские завоевания в Средиземноморье. В его «Всеобщей истории» нередки обращения к различным чисто географическим сюжетам, написанные в полном смысле слова мастерски.

Живший на рубеже эр Страбон для нас предстает выдающимся географом, но отнюдь не крупным историком; однако это только

² В целом о значении деятельности Гекатея из работ последнего времени см.: [Hansen 1997; Armayor 2004; Braun 2004; Bertelli 2007; Alganza Roldán 2012]; ср., впрочем, несколько более скептическое отношение к этому автору в [West 1991].

³ Литература о Геродоте, как известно, необъятна. Укажем здесь лишь некоторые работы, в которых акцентируется именно вклад «отца истории» в развитие географических и этнографических знаний [Thomas 2000; Bichler 2001; Bichler 2004; Bichler 2016; Bichler 2018; Munson 2001; Karttunen 2002; Karttunen 2008; Müller 2004; Irwin 2007; Zali 2018]. Разумеется, данный перечень ни в какой мере не претендует быть исчерпывающим; он имеет сугубо иллюстративный характер. Но, впрочем, даже и из него видно, что наибольший вклад в исследование данной проблематики внес Р. Бихлер.

⁴ Конечно, вопросы топографии Фукидида интересовали (см.: [Rubincam 2001; Funke, Naake 2006]), да иначе и не могло быть, поскольку он являлся в первую очередь военным историком. А вот более широкая географическая проблематика уже не входила в сферу его специальных знаний. По поводу того, что Фукидид в принципе сузил поле исторического исследования по сравнению с Геродотом, см.: [Суриков 2011, с. 159–160].

потому, что исторический труд Страбона не дошел до наших дней, а его трактат «География» сохранился в довольно хорошем состоянии. Отметим, впрочем, что о Страбоне здесь подробно говорить не будет, поскольку он давно уже переведен на русский язык (хотя перевод Г.А. Стратановского оставляет желать много лучшего) и прекрасно известен отечественным специалистам.

Представители древнегреческой географической науки создали два основных вида текстов, которые можно характеризовать, соответственно, как теоретико-географические и описательные (дескриптивные). Крупнейшим автором первых был, естественно, знаменитый ученый Эратосфен Киренский (см. о нем и значении его трудов [Möller 2005; Bianchetti 2016]), вычисливший окружность земного шара и сделавший много других замечательных открытий; но как раз произведения такого рода почти не содержат (по понятной причине) данных по истории как таковой и поэтому редко используются историками-антиковедами в качестве источника.

Впрочем, даже среди дескриптивных текстов приходится делать дальнейшее разделение. Так, Клавдий Птолемей в своем географическом труде тоже практически не дает исторического материала, поскольку его интересует совсем другое – максимальное уточнение местоположения того или иного пункта. Его данные могут быть весьма ценными и для историков, но чаще всего они служат предметом узкоспециальных штудий, – как правило, сугубо историко-географического характера.

Нас же здесь интересуют прежде всего памятники, относящиеся к двум неотрывным друг от друга жанрам: периегезе и периплу. Различие между ними, по большому счету, только в том, что в первом жанре описывался тот или иной путь по суше, во втором – по морю. Соответственно, авторов периегез (периегетов) иногда называют «гидами», а авторов периплов – «лоцманами». Такого рода определения, понятно, следует воспринимать только метафорически (подробнее см. [Подосинов 1998]).

В периегезах уделяется большее внимание событиям прошлого, поскольку в них при описании городов и местностей постоянно идет речь о памятниках истории и культуры; в периплах же интерес к прошлому проявляется в существенно меньшей степени, поскольку писались они в первую очередь для мореходов, которым важнее было знать, где лучше причалить, а не где осмотреть достопримечательности⁵.

⁵См. о формировании и развитии жанра перипла в целом [González Ponce 1998].

Крупнейшим греческим периегетом, так сказать, классиком жанра был Павсаний, живший во II в. н. э.⁶ Впрочем, во многом он воспринимается нами в качестве такового потому, что его сочинение «Описание Эллады» – самая большая по объему периегега из числа тех, которые дошли до нас полностью. Строго говоря, в последнем твердой уверенности нет. Существуют и мнения, согласно которым либо мы все-таки не имеем ее полного текста, либо же автор по каким-то причинам не довел свой труд до конца. Дело в том, что в нем изложена информация не обо всей Элладе, а лишь о Южной Греции (Пелопоннес) и части Средней (Атика, Беотия, Фокида). Совершенно не затронуты области, лежавшие севернее и северо-западнее (в том числе важная в историческом и культурном отношении Фессалия), а также острова Эгейского моря и заселенные греками земли на его восточном побережье, – при том, что мы ныне воспринимаем эти территории как неотъемлемую, интегральную часть эллинского культурного ареала (при этом часть весьма значимую, вспомним хотя бы Ионию!). Может быть, Павсаний считал иначе? Вопрос приходится оставить открытым.

Как бы то ни было, его произведение является одним из самых ценных нарративных источников по античной истории. Павсаний не был ни географом, ни историком в строгом смысле слова. Наиболее корректно было бы назвать его именно путешественником – достаточно эрудированным и, главное, любознательным. Неумоимо, с большой охотой странствовал он по различным регионам Греции, максимально пристально всматриваясь и запоминая все, что он увидел и услышал, будь то древние памятники архитектуры, скульптуры, живописи или рассказы местных жителей о событиях отдаленного или более близкого прошлого.

Исторические воззрения Павсания весьма просты и незамысловаты (см. краткую, но полезную характеристику: [Маринович, Кошеленко 1994]); к получаемой им информации он относился зачастую без подобающей критики, порой принимая на веру различ-

⁶Павсаний также относится к числу авторов, отнюдь не обойденных вниманием исследователей. Укажем несколько достаточно новых работ о нем, представляющихся нам интересными: [Habicht 1984; Frateantonio 2009; Pirenne-Delforge 2010; Akiujärvi 2012]. В отечественной историографии Павсанием занимался Г.П. Чистяков, в 1983 г. посвятивший ему кандидатскую диссертацию «Павсаний как исторический источник», которая не была опубликована. Упомянутый ученый считал, что Павсаний являлся нетипичным периегетом, и поэтому его труд нельзя рассматривать в качестве образца данного жанра. В этом тезисе, возможно, и есть некое зерно истины, но в целом он представляется нам чрезмерно категоричным.

ные вымыслы. Однако его несколько наивное повествование несет в себе безусловную прелесть и очарование, оставляет впечатление, несколько схожее с трудом Геродота. Павсаний страстно влюблен в древность, и это у него проявляется буквально во всем. Так, наиболее подробно и тщательно он описывает самые старинные города, храмы, архаичные статуи, связанные с ними легенды.

Что же касается жанра перипла, то он возникает в Греции, как минимум, так же рано, как жанр периегезы (это и неудивительно, учитывая, что эллины, особенно на ранних этапах своей истории, были по понятным причинам больше ориентированы на морские, а не на сухопутные путешествия⁷). Первый перипл был составлен Скилаком Кариандским на рубеже VI–V вв. до н. э. Но он, к великому сожалению, до нас не дошел, а тот труд, который известен как «Перипл Псевдо-Скилака», появился на свет веком (или более) позднее, хотя его неизвестный по имени автор, похоже, активно использовал данные самого Скилака.

Вполне естественно, что авторы эллинистической и более поздних эпох, работавшие в вышеназванных жанрах, не могли сравниться, к примеру, с Геродотом ни в широте охвата материала, ни в точности и меткости наблюдений, ни (тем более!) в занимательности повествования⁸. Однако свою функцию они в целом выполняли вполне успешно, способствуя удовлетворению массового читательского интереса и расширению кругозора среднестатистического грека. Определенные черты подобного подхода (разумеется, с самыми разнообразными вариациями) мы можем найти у таких непохожих (и порой не близких друг к другу по времени жизни) авторов, как, например, Гераклид Критик [Perrin 1994; Arenz 2006], Псевдо-Скимн [Marcotte 2002; Бошнаков 2007; Bravo 2009], Дионисий Византийский [Belfiore 2009, pp. 67–94; Russell 2017, pp. 1–53] или Гесихий Иллюстрий [Dagron 1984, pp. 23–29]. Каждый из них заслуживал бы отдельного исследования, которое, конечно, не может быть осуществлено в ограниченных рамках данной достаточно краткой статьи: это, так сказать, сверхзадача на будущее. Поэтому здесь ограничимся их суммарными характеристиками. Они, пожалуй,

⁷ «С самого начала греческая *география* в равной мере представляла собой и *талассографию*» [Janni 2016, p. 21].

⁸ Хотя среди них и встречаются порой подлинные жемчужины, не оцененные по-настоящему ни современниками, ни потомками – как это видно на примере труда Гераклида Критика. Кроме того, может быть прослежена определенная преемственность между Геродотом и представителями эллинистической географии; см. [Priestley 2014, pp. 109–156].

необходимы, поскольку речь идет об авторах, малоизвестных даже для специалистов.

Хронологически самый ранний из этих авторов – Гераклид Критик (первая половина III в. до н. э.). Его периегеза «О городах в Элладе», сохранившаяся лишь фрагментарно, имеет некоторые черты подлинной уникальности. Не случайно так высоко оценил эти «несколько страничек из описания греческих городов» величайший филолог-классик У. фон Виламовиц-Меллендорф⁹. Из дошедших фрагментов Гераклида (по размеру они достаточно велики) наиболее ценен первый, который представляет собой чрезвычайно живо и ярко написанную периегезу Аттики, Восточной Беотии и части Евбеи. Остальные два фрагмента имеют меньшее значение. Второй – подробное описание горы Пелион и ее природных богатств (особенно детально говорится о лекарственных растениях), а третий – довольно наивная апология фессалийцев (к числу которых, возможно, принадлежал автор), сводящаяся к попытке продемонстрировать, что Фессалия-то и есть исконная Эллада, а следовательно, ее жители являются, как минимум, полноценными эллинами.

Псевдо-Скимн (вторая половина II в. до н. э.; настоящее имя автора неизвестно¹⁰) – автор почти единственного дошедшего до нас¹¹ (хотя и не полностью, но в значительной части) стихотворного перипла. Впрочем, строго говоря, хоть этот памятник в исследовательской литературе обычно и называют периплом, на самом деле он стоит на границе жанров перипла и периегезы, может быть, в чем-то даже ближе к последнему. Произведение Псевдо-Скимна («Описание земли», хотя наименование – в известной мере условное) было написано для вифинского царя Никомеда (вероятнее всего, это Никомед III) и весьма богато историко-географической информацией. В начале труда автор излагает те принципы, которыми он руководствовался в своей работе, говорит о ее целях, о своих методах и т. п., перечисляет источники, на которые он опирался. Среди последних – сочинения географов, историков, филологов, а также собственные впечатления автора, полученные в ходе его

⁹ *Wilamowitz-Moellendorff U., von.* Antigonos von Karystos. Berlin: Weidmann, 1881. VIII. S. 165.

¹⁰ К вопросу об идентификации автора, помимо вышеупомянутых [Marcotte 2002; Бошнаков 2007; Bravo 2009], см. также [Diller 1983, pp. 137–148; Хабиخت 1999, с. 121].

¹¹ Имеется еще «Описание ойкумены» Дионисия Александрийского (Дионисия Периегета), также написанное стихами. Но это памятник более поздний, датирующийся II в. н. э.

путешествий. Затем идет собственно описание побережий Средиземного и Черного морей, делящееся на две части – «Европа» и «Азия». В перипле Псевдо-Скимна мы встречаем тесное переплетение физико-географического, исторического, этнографического, мифологического материала.

Одним из второстепенных, но достаточно интересных греческих географов был Дионисий Византийский. Он писал, как обычно считается, во II в. н. э. (впрочем, есть мнение, что раньше). Его перу принадлежит небольшой трактат «Плавание по Боспору» (имеется в виду Боспор Фракийский), написанный, в сущности, тоже в жанре перипла (правда, в заглавии труда употреблен не термин «перипл», а почти синонимичное, но гораздо более редкое слово «анапл»). Дионисий последовательно, скрупулезно описывает все природные и исторические достопримечательности, расположенные сперва на европейском берегу пролива (идя с юга на север, до места, где Боспор берет начало из Понта Евксинского), а затем – на азиатском (тут направление описания сменяется на противоположное). Начинается изложение с Византия, а завершается, соответственно, Халкедоном. Дионисий рассказывает о своих родных местах, которые, естественно, были ему хорошо знакомы, и рассказывает очень добросовестно. По ходу труда он приводит и исторические, и легендарно-мифологические сведения.

Дискуссионной проблемой является и время жизни греческого географа Агафемера. Датировка III–IV вв. н. э., преобладающая в литературе, все-таки является в известной мере условной. В целом его сочинение «Очерк географии» производит впечатление написанного еще вполне в рамках научного подхода, достигшего наибольшего развития применительно к географии в рамках александрийской школы эллинистического времени (о которой см. [Geus 2003]). Агафемер искренне интересуется достижениями предшественников, старается извлечь из их трудов то, что представляется ему ценным и полезным, отнюдь не становится рабом слепого полета фантазии.

А между тем именно с III–IV вв. н. э. как раз последняя-то и восторжествовала. Полное преобладание вымысла постепенно доводится позднеантичными авторами практически до *non plus ultra*: с какого-то момента с реальными фактами просто перестали или почти перестали считаться. Значительно больше думают теперь о том, чтобы получилось «красиво» и «славно»; скажем, восхваляя тот или иной город, идут на непомерные преувеличения, на использование заведомо недостоверных, мифологизированных версий событий и т. п. Здесь несомненно влияние риторики.

Если восхваляется колония – нужно указать, что ее основали выходцы из величайшего и славнейшего города, что и основана она была славно, что, будучи могущественной, овладела местностью, что отправились колонисты по-доброму, а не были изгнаны смутой или войнами... А о причинах перемещений, если они были недостаточно значительны, ты умолчишь, насколько возможно – если этими причинами были землетрясения, разрушения, эпидемии и тому подобные вещи; а если они были достойны, ты и в этом найдешь источник прославления... (Menander Rhet. p. 355–356, Spengel).

Фактически приходится говорить о резкой примитивизации подхода, утрачивающего теперь научный характер, – в общем, о безусловной деградации. К чему эта деградация в конечном счете привела, хорошо иллюстрирует небольшое сочинение Гесихия¹² Иллюстрия (Гесихия Милетского) «Отеческие обычаи Константинополя». Гесихий, адвокат и константинопольский вельможа, жил уже в первой половине VI в. н. э., однако всецело принадлежал еще уходящей античной эпохе¹³, а не наступающей средневековой, византийской.

Этот автор заверяет читателей, будто желает дать им «достоверную историю» Византия-Константинополя, но в действительности приводит одну из самых фантастических версий основания города. Помимо того, в его повествовании наличествует полная хронологическая (да и не только хронологическая) путаница, все перемешано самым непредсказуемым образом. Могут встретиться друг с другом Геракл, Визант (мифический основатель Византия, являвшийся, согласно Гесихию, сыном известной Ио, т. е., руководствуясь даже мифологической логикой, он должен был жить за несколько поколений до Геракла), правитель Халкедона Диней (при том, что Халкедон был основан в VII в. до н. э.), македонский царь Филипп II (IV в. до н. э.) и даже Аполлоний Тианский – «чудотворец» неопифагорейского круга, живший в I в. н. э. Для Гесихия Иллюстрия они все – современники или почти современники.

Невольно припоминается, что и в физической географии в ту же эпоху происходила аналогичная деградация: на смену научной системе Эратосфена пришли смехотворные построения Косьмы Индикоплова. И отсюда тоже видно, что эволюция географических

¹² Или Исихия, если исходить из византийского, а не античного произношения.

¹³ См. содержательную работу об основных путях развития географии в позднеантичное время: [Gautier Dalché 2014].

представлений и подходов на протяжении античности коррелировала с динамикой общекультурных процессов.

Благодарность

Работа выполнена при поддержке Российским фондом фундаментальных исследований в рамках исследовательского проекта 18-09-00486. Автор благодарен О.Л. Габелко за помощь в подготовке статьи.

Acknowledgements

This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project no. 18-09-00486. The author is thankful to O.L. Gabelko for assistance in the work on the article.

Литература

- Бошнаков 2007 – *Бошнаков К.* Псевдо-Скимнос или Семос от Делос: Прочувания върху сведенията на елински автори за Западния Понт. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2007. IX, 263 с.
- Маринович, Кошеленко 1994 – *Маринович Л.П., Кошеленко Г.А.* Павсаний: жизнь и творчество // Павсаний. Описание Эллады. Т. 1. М.: Ладомир, 1994. С. I–XXII.
- Подосинов 1998 – *Подосинов А.В.* Античная картография (факты и проблемы) // Вопросы истории. 1998. № 8. С. 61–70.
- Суриков 2011 – *Суриков И.Е.* Очерки об историописании в классической Греции. М.: Языки славянских культур, 2011. 504 с.
- Хабихт 1999 – *Хабихт Х.* Афины: История города в эллинистическую эпоху. М.: Ладомир, 1999. 416 с.
- Akujärvi 2012 – *Akujärvi J.* Pausanias // Space in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative / Ed. by I.J.F. de Jong. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 235–255.
- Alganza Roldán 2012 – *Alganza Roldán M.* Hecateo de Mileto, “historiador” y “mitógrafo” // Florentia iliberritana. 2012. Vol. 23. P. 23–44.
- Arenz 2006 – *Arenz A.* Herakleides Kritikos “Über die Städte in Hellas”: Eine Periegesis Griechenlands am Vorabend des Chremonideischen Krieges. München: Herbert Utz Verlag, 2006. 276 S.
- Armayer 2004 – *Armayer O.K.* Herodotus, Hecataeus and the Persian Wars // The World of Herodotus / Ed. by V. Karageorghis, I. Taifacos. Nicosia: Foundation A.G. Leventis, 2004. P. 321–335.
- Belfiore 2009 – *Belfiore S.* Il *Periplo del Ponto Eusino* di Arriano e altri testi sul Mar Nero e il Bosforo: Spazio geografico, mito e dominio ai confini dell’Impero Romano. Venezia: Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2009. XV, 395 p.

- Bertelli 2007 – *Bertelli L.* Hecataeus: From Genealogy to Historiography // The Historian's Craft in the Age of Herodotus / Ed. by N. Luraghi. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 67–94.
- Bianchetti 2016 – *Bianchetti S.* The “Invention” of Geography: Eratosthenes of Cyrene // Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition / Ed. by S. Bianchetti, M.R. Cataudella, H.-J. Gehrke. Leiden; Boston: Brill, 2016. P. 133–149.
- Bianchetti, Cataudella, Gehrke 2016 – Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition / Ed. by S. Bianchetti, M.R. Cataudella, H.-J. Gehrke. Leiden; Boston: Brill, 2016. XVIII, 490 p.
- Bichler 2001 – *Bichler R.* Herodots Welt: Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte. Berlin: Akademie Verlag, 2001. 425 S.
- Bichler 2004 – *Bichler R.* Herodotus' Ethnography. Examples and Principles // The World of Herodotus / Ed. by V. Karageorghis, I. Taifacos. Nicosia: Foundation A.G. Leventis, 2004. P. 91–112.
- Bichler 2016 – *Bichler R.* Persian Geography and the Ionians: Herodotus // Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition / Ed. by S. Bianchetti, M.R. Cataudella, H.-J. Gehrke. Leiden; Boston: Brill, 2016. P. 3–20.
- Bichler 2018 – *Bichler R.* Herodotus the Geographer // Herodotus – Narrator, Scientist, Historian / Ed. by E. Bowie. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. P. 139–155.
- Braun 2004 – *Braun T.* Hecataeus' Knowledge of the Western Mediterranean // Greek Identity in the Western Mediterranean: Studies in Honour of B. Shefton / Ed. by K. Lomas. Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 287–347.
- Bravo 2009 – *Bravo B.* La Chronique d'Apollodore et le Pseudo-Skymnos: Érudition antérieure et littérature géographique dans la seconde moitié du II^e siècle av. J.-C. Leuven: Peeters, 2009. XXIV, 268 p.
- Dagron 1984 – *Dagron G.* Constantinople imaginaire: Études sur les recueils des *Patria*. Paris: Presses universitaires de France, 1984. 358 p.
- Diller 1983 – *Diller A.* Studies in Greek Manuscript Tradition. Amsterdam: Hakkert, 1983. VII, 495 p.
- Engels 2007 – *Engels J.* Geography and History // A Companion to Greek and Roman Historiography / Ed. by J. Marincola. Vol. 2. Oxford: Blackwell, 2007. P. 541–552.
- Engels 2008 – *Engels J.* Universal History and Cultural Geography of the *Oikoumene* in Herodotus' *Historiai* and Strabo's *Geographika* // The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres / Ed. by J. Pigoñ. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008. P. 144–161.
- Engels 2009 – *Engels J.* Demetrios von Kallatis “Über Asien und Europa” (FGrHist 85 F 1–6): Universalhistorie und Kulturgeographie zwischen Ephoros und Strabon // Studien zur antiken Geschichtsschreibung / Hg. von M. Rathmann. Bonn: Habelt, 2009. S. 163–178.

- Frateantonio 2009 – *Frateantonio C.* Religion und Städtekonkurrenz: Zum politischen und kulturellen Kontext von Pausanias' *Periegesis*. Berlin; New York: De Gruyter, 2009. VIII, 295 S.
- Funke, Haake 2006 – *Funke P., Haake M.* Theatres of War: Thucydidean Topography // Brill's Companion to Thucydides / Ed. by A. Rengakos, A. Tsakmakis. Leiden: Brill, 2006. P. 369–384.
- Gautier Dalché 2014 – *Gautier Dalché P.* L'enseignement de la géographie dans l'antiquité tardive // *Klio*. 2014. Bd. 96. Ht. 1. S. 144–182.
- Geus 2003 – *Geus K.* Space and Geography // A Companion to the Hellenistic World / Ed. by A. Erskine. Oxford: Blackwell, 2003. P. 232–245.
- González Ponce 1998 – *González Ponce F.J.* El corpus periplográfico griego y sus integrantes más antiguos: épocas arcaica y clásica // Los límites de la tierra: El espacio geográfico en las culturas Mediterráneas / Ed. by A. Pérez Jiménez, G. Cruz Andreotti. Madrid: Ediciones clásicas, 1998. P. 41–75.
- Habicht 1984 – *Habicht C.* Pausanias and the Evidence of Inscriptions // *Classical Antiquity*. 1984. Vol. 3. No. 1. P. 40–56.
- Hansen 1997 – *Hansen M.H.* Hekataios' Use of the Word *Polis* in his *Periegesis* // Yet More Studies in the Ancient Greek Polis / Ed. by T.H. Nielsen. Stuttgart: Steiner, 1997. P. 17–27.
- Irwin 2007 – *Irwin E.* 'What's in a Name?' and Exploring the Comparable: Onomastics, Ethnography and *Kratos* in Thrace (5.1–2 and 3–10) // Reading Herodotus: A Study of the *Logoi* in Book 5 of Herodotus' *Histories* / Ed. by E. Irwin, E. Greenwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 41–87.
- Janni 2016 – *Janni P.* The Sea of the Greeks and Romans // Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition / Ed. by S. Bianchetti, M.R. Cataudella, H.-J. Gehrke. Leiden; Boston: Brill, 2016. P. 21–42.
- Juchnevičienė 2012 – *Juchnevičienė N.* Historiographic Scientific Discourse and the Tradition of Geography // Hellenic Dimension: Materials of the Riga 3rd International Conference on Hellenic Studies / Ed. by B. Aleksejeva, O. Lāms, I. Rūmniece. Riga: University of Latvia, 2012. P. 22–29.
- Karttunen 2002 – *Karttunen K.* The Ethnography of the Fringes // Brill's Companion to Herodotus / Ed. by E.J. Bakker, I.J.F. de Jong, H. van Wees. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 457–474.
- Karttunen 2008 – *Karttunen K.* *Phoebo vicinus Padaeus*: Reflections on the Impact of Herodotean Ethnography // The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres / Ed. by J. Pigoń. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008. P. 17–25.
- Marcotte 2002 – *Marcotte D.* Les géographes grecs. T. 1. Introduction générale. Pseudo-Scymnos. Circuit de la Terre. Paris: Les Belles Lettres, 2002. CLXVIII, 310 p.
- Möller 2005 – *Möller A.* Epoch-making Eratosthenes // Greek, Roman and Byzantine Studies. 2005. Vol. 45. P. 245–260.

- Müller 2004 – Müller D. Herodotus' Topography of Battlefields // The World of Herodotus / Ed. by V. Karageorghis, I. Taifacos. Nicosia: Foundation A.G. Leventis, 2004. P. 239–253.
- Munson 2001 – Munson R.V. Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001. IX, 325 p.
- Perrin 1994 – Perrin É. Héracléides le Crétois à Athènes: les plaisirs du tourisme culturel // Revue des études grecques. 1994. Vol. 107. P. 192–202.
- Pirenne-Delforge 2010 – Pirenne-Delforge V. Reading Pausanias: Cults of the Gods and Representation of the Divine // The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations / Ed. by J.N. Bremmer, A. Erskine. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. P. 375–387.
- Priestley 2014 – Priestley J. Herodotus and Hellenistic Culture: Literary Studies in the Reception of the *Histories*. Oxford: Oxford University Press, 2014. XI, 274 p.
- Romm 2010 – Romm J. Continents, Climates, and Cultures: Greek Theories of Global Structure // Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies / Ed. by K.A. Raaflaub, R.J.A. Talbert. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. P. 215–235.
- Rubincam 2001 – Rubincam C. The Topography of Pylos and Sphakteria and Thucydides' Measurements of Distance // Journal of Hellenic Studies. 2001. Vol. 121. P. 77–90.
- Russell 2017 – Russell T. Byzantium and the Bosphorus: A Historical Study, from the Seventh Century BC until the Foundation of Constantinople. Oxford: Oxford University Press, 2017. XVII, 290 p.
- Thomas 2000 – Thomas R. Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. VIII, 321 p.
- West 1991 – West S. Herodotus' Portrait of Hecataeus // Journal of Hellenic Studies. 1991. Vol. 111. P. 144–160.
- Zali 2018 – Zali V. Herodotus Mapping out his Genre: The Interaction of Myth and Geography in the Lybian Logos // Herodotus – Narrator, Scientist, Historian / Ed. by E. Bowie. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. P. 125–138.

References

- Akujärvi, J. (2012), “Pausanias”, in De Jong, I.J.F., ed., *Space in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*, Brill, Leiden, Netherlands; Boston, Mass., pp. 235–255.
- Alganza Roldán, M. (2012), “Hecateo de Mileto, ‘historiador’ y ‘mitógrafo’”, *Florentia iliberritana*, vol. 23, pp. 23–44.
- Arenz, A. (2006), *Herakleides Kritikos “Über die Städte in Hellas”: Eine Periegesis Griechenlands am Vorabend des Chremonideischen Krieges*, Herbert Utz Verlag, München, Germany, 276 SS.

- Armayer, O.K. (2004), "Herodotus, Hecataeus and the Persian Wars", in Karageorghis, V. and Taifacos, I., ed., *The World of Herodotus*, Foundation A.G. Leventis, Nicosia, Cyprus, pp. 321–335.
- Belfiore, S. (2009), *Il Periplo del Ponto Eusino di Arriano e altri testi sul Mar Nero e il Bosforo: Spazio geografico, mito e dominio ai confini dell'Impero Romano*, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia, Italy, XV, 395 pp.
- Bertelli, L. (2007), "Hecataeus: From Genealogy to Historiography", in Luraghi, N. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 67–94.
- Bianchetti, S. (2016), "The "Invention" of Geography: Eratosthenes of Cyrene", in Bianchetti, S., Cataudella, M.R. and Gehrke, H.-J., eds., *Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*, Brill, Leiden, Netherlands; Boston, Mass., pp. 133–149.
- Bianchetti, S., Cataudella, M.R. and Gehrke, H.-J., eds. (2016), *Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*, Brill, Leiden, Netherlands; Boston, Mass., XVIII, 490 pp.
- Bichler, R. (2001), *Herodots Welt: Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*, Akademie Verlag, Berlin, Germany, 425 SS.
- Bichler, R. (2004), "Herodotus' Ethnography. Examples and Principles", in Karageorghis, V. and Taifacos, I., ed., *The World of Herodotus*, Foundation A.G. Leventis, Nicosia, Cyprus, pp. 91–112.
- Bichler, R. (2016), "Persian Geography and the Ionians: Herodotus", in Bianchetti, S., Cataudella, M.R. and Gehrke, H.-J., eds., *Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*, Brill, Leiden, Netherlands; Boston, Mass., pp. 3–20.
- Bichler, R. (2018), "Herodotus the Geographer", in Bowie, E., ed., *Herodotus – Narrator, Scientist, Historian*, De Gruyter, Berlin, Germany; Boston, Mass., pp. 139–155.
- Boshnakov, K. (2007), *Pseudo-Skimnos ili Semos ot Delos: Prouchvaniya vurkhu svedeniyata na elinski avtori za Zapadniya Pont* [Pseudo-Scymnus or Semos of Delos: A research on the data of Hellenic authors about the Western Pontus]. Sv. Kliment Okhridski, Sofia, Bulgaria, IX, 263 pp.
- Braun, T. (2004), "Hecataeus' Knowledge of the Western Mediterranean", in Lomas, K., ed., *Greek Identity in the Western Mediterranean: Studies in Honour of B. Shefton*, Brill, Leiden, Netherlands; Boston, Mass., pp. 287–347.
- Bravo, B. (2009), *La Chronique d'Apollodore et le Pseudo-Skymnos: Érudition antiquaire et littérature géographique dans la seconde moitié du II^e siècle av. J.-C.*, Peeters, Leuven, Belgium, XXIV, 268 pp.
- Dagron, G. (1984), *Constantinople imaginaire: Études sur les recueils des Patria*, Presses universitaires de France, Paris, France, 358 pp.
- Diller, A. (1983), *Studies in Greek Manuscript Tradition*, Hakkert, Amsterdam, Netherlands, VII, 495 pp.

- Engels, J. (2007), "Geography and History", in Marincola, J. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. 2. Blackwell, Oxford, UK, pp. 541–552.
- Engels, J. (2008), "Universal History and Cultural Geography of the *Oikoumene* in Herodotus' *Historiai* and Strabo's *Geographika*", in Pigoñ, J., ed., *The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, UK, pp. 144–161.
- Engels, J. (2009), "Demetrios von Kallatis 'Über Asien und Europa' (FGrHist 85 F 1–6): Universalhistorie und Kulturgeographie zwischen Ephoros und Strabon", in Rathmann, M., ed., *Studien zur antiken Geschichtsschreibung*, Habelt, Bonn, Germany, SS. 163–178.
- Frateantonio, C. (2009), *Religion und Städtekonkurrenz: Zum politischen und kulturellen Kontext von Pausanias' Periegesis*, De Gruyter, Berlin, Germany; Boston, Mass., VIII, 295 SS.
- Funke, P. and Haake, M. (2006), "Theatres of War: Thucydidean Topography", in Rengakos, A. and Tsakmakis, A., eds., *Brill's Companion to Thucydides*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 369–384.
- Gautier Dalché, P. (2014), "L'enseignement de la géographie dans l'antiquité tardive", *Klio*, Bd. 96, Ht. 1, SS. 144–182.
- Geus, K. (2003), "Space and Geography", in Erskine, A., ed., *A Companion to the Hellenistic World*, Blackwell, Oxford, UK, pp. 232–245.
- González Ponce, F.J. (1998), "El corpus periplográfico griego y sus integrantes más antiguos: épocas arcaica y clásica" in Pérez Jiménez, A. and Cruz Andreotti, G., eds., *Los límites de la tierra: El espacio geográfico en las culturas Mediterráneas*, Ediciones clásicas, Madrid, Spain, pp. 41–75.
- Habicht, C. (1984), "Pausanias and the Evidence of Inscriptions", *Classical Antiquity*, vol. 3, no. 1, pp. 40–56.
- Habicht, C. (1999), *Afiny: Istoriya goroda v ellinisticheskuyu epokhu* [Athens. A History of the City in the Hellenistic Period]. Ladomir, Moscow, Russia, 416 pp.
- Hansen, M.H. (1997), "Hekataios' Use of the Word *Polis* in his *Periegesis*", in Nielsen, T.H., ed., *Yet More Studies in the Ancient Greek Polis*, Steiner, Stuttgart, Germany, pp. 17–27.
- Irwin, E. (2007), "'What's in a Name?' and Exploring the Comparable: Onomastics, Ethnography and *Kratos* in Thrace (5.1–2 and 3–10)", in Irwin, E. and Greenwood, E., eds., *Reading Herodotus: A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 41–87.
- Janni, P. (2016), "The Sea of the Greeks and Romans", in Bianchetti, S., Cataudella, M.R. and Gehrke, H.-J., eds., *Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*, Brill, Leiden, Netherlands; Boston, Mass., pp. 21–42.
- Juchnevičienė, N. (2012), "Historiographic Scientific Discourse and the Tradition of Geography", in Aleksejeva, B., Lāms, O. and Rūmniece, I., eds., *Hellenic Dimension: Materials of the Riga 3rd International Conference on Hellenic Studies*, University of Latvia, Riga, Latvia, pp. 22–29.

- Karttunen, K. (2002), "The Ethnography of the Fringes", in Bakker, E.J., de Jong, I.J.F. and van Wees H., ed., *Brill's Companion to Herodotus*, Brill, Leiden, Netherlands; Boston, Mass.; Köln, Germany, pp. 457–474.
- Karttunen, K. (2008), "*Phoebo vicinus Padaeus*: Reflections on the Impact of Herodotean Ethnography", in Pigoñ, J., ed., *The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, UK, pp. 17–25.
- Marcotte, D. (2002), *Les géographes grecs*. T. 1. Introduction générale. Pseudo-Scymnos. Circuit de la Terre, Les Belles Lettres, Paris, France, CLXVIII, 310 pp.
- Marinovich, L.P. and Koshelenko, G.A. (1994), "Pausanias: life and work", in Pausanias, *Opisanie Ellady*, tom 1 [The Description of Greece, vol. 1], Ladimir, Moscow, Russia, pp. I–XXII.
- Möller, A. (2005), "Epoch-making Eratosthenes", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 45, pp. 245–260.
- Müller, D. (2004), "Herodotus' Topography of Battlefields", in Karageorghis, V. and Taifacos, I., eds., *The World of Herodotus*, Foundation A.G. Leventis, Nicosia, Cyprus, pp. 239–253.
- Munson, R.V. (2011), *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan, IX, 325 pp.
- Perrin, É. (1994), "Héracléidès le Crétois à Athènes: les plaisirs du tourisme culturel", *Revue des études grecques*, vol. 107, pp. 192–202.
- Pirenne-Delforge, V. (2010), "Reading Pausanias: Cults of the Gods and Representation of the Divine", in Bremmer, J.N. and Erskine A., eds., *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh University Press, Edinburgh, UK, pp. 375–387.
- Podosinov, A.V. (1998), "Ancient cartography (facts and problems)", *Voprosy istorii*, no. 8, pp. 61–70.
- Priestley, J. (2014), *Herodotus and Hellenistic Culture: Literary Studies in the Reception of the Histories*, Oxford University Press, Oxford, UK, XI, 274 pp.
- Romm, J. (2010), "Continents, Climates, and Cultures: Greek Theories of Global Structure", in Raaflaub, K.A. and Talbert, R.J.A., eds., *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*, Wiley-Blackwell, Oxford, UK, pp. 215–235.
- Rubicam, C. (2001), "The Topography of Pylos and Sphakteria and Thucydides' Measurements of Distance", *Journal of Hellenic Studies*, vol. 121, pp. 77–90.
- Russell, T. (2017), *Byzantium and the Bosphorus: A Historical Study, from the Seventh Century BC until the Foundation of Constantinople*, Oxford University Press, Oxford, UK, XVII, 290 pp.
- Surikov, I.E. (2011), *Ocherki ob istoriopisanii v klassicheskoy Gretsii* [Essays on historical writing in Classical Greece]. Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, Russia, 504 pp.
- Thomas, R. (2000), *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, VIII, 321 pp.

- West, S. (1991), "Herodotus' Portrait of Hecataeus", *Journal of Hellenic Studies*, vol. 111, pp. 144–160.
- Zali, V. (2018), "Herodotus Mapping out his Genre: The Interaction of Myth and Geography in the Lybian Logos", in Bowie, E., ed., *Herodotus – Narrator, Scientist, Historian*, De Gruyter, Berlin, Germany; Boston, Mass., pp. 125–138.

Информация об авторе

Игорь Е. Суриков, доктор исторических наук, профессор, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский просп., д. 32а;

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; isurikov@mail.ru

Information about the author

Igor E. Surikov, Dr. in Sci. (History), professor, Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32a, Leninskiy Av., Moscow, Russia, 119334;

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; isurikov@mail.ru

«Если ты действительно дух злобы, приказываю...»:
явления дьявола в визионерских «дневниках»
Елизаветы из Шёнау

Михаил Р. Майзульс

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

Аннотация. Визионерские «дневники» немецкой монахини-бенедиктинки Елизаветы из Шёнау (1129–1164) хорошо показывают, как ритмы монастырской жизни, выстроенной в соответствии с годовым, недельным и суточным циклами богослужений, интериоризировались монашествующими и задавали тематическую канву их видений. Благодаря работам Петера Динцельбахера, Джеффри Хэмбургера, Барбары Ньюмэн, Энн Л. Кларк, Михаила Реутина и других исследователей мы знаем, что в XII–XIV вв. молитвенные и аскетические практики, которые культивировались в стенах мужских и особенно женских обителей, были нацелены на то, чтобы продуцировать видения. У многих известных визионеров того времени откровения следовали практически по расписанию. Однако не столь известно, что свои хронологические и богослужебные привязки были и у дьявольских наваждений. Эта статья посвящена тому, как были «устроены» явления демонов, которые Елизавета описывала в самом начале «Первой книги видений»: как был выстроен их календарь; как они были связаны с литургией и службами часов; и как через них Елизавета (и/или ее брат Экберт, который записывал и редактировал ее откровения) конструировала свою биографию визионерки и пророчицы.

Ключевые слова: монашество, визионерская литература, демонология, автоагиография

Для цитирования: Майзульс М.Р. «Если ты действительно дух злобы, приказываю...»: явления дьявола в визионерских «дневниках» Елизаветы из Шёнау // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 3. С. 27–46. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-27-46

“If you are really a malicious spirit, I order you...”
 The demonic apparitions
 in the visionary “diaries” of Elisabeth of Schönau

Mikhail R. Maizuls

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

Abstract. The visionary “diaries” of the Benedictine nun Elisabeth of Schönau (1129–1164) illustrate how the rhythms of the monastic life based on the yearly, weekly and daily cycles of the divine office were interiorized by the medieval monks and nuns and also shaped the thematic outline of their visions. The research works by Peter Dinzlbacher, Jeffrey Hamburger, Barbara Newman, Ann J. Cark, Mikhail Reutin and other medievalists show that in 12th–14th c. the prayerful and ascetic practices cultivated in the monasteries and especially in the convents were aimed at inducing mystical and visionary experiences. It is less known that devilish obsessions also had their chronological and liturgical associating. This article is concerned with the very beginning of the “First Book of Visions”, where Elizabeth described how the apparitions of the demons were “arranged”; how their calendar was built; how they were related to the liturgy and watch services and how through them Elizabeth (and / or her brother Ekbert, who recorded and edited her revelations) constructed her biography of a visionary and a prophetess.

Keywords: monasticism, visionary texts, demonology, autohagiography

For citation: Maizuls, M.R. (2020), “‘If you are really a malign spirit, I order you...’. The demonic apparitions in the visionary ‘diaries’ of Elisabeth of Schönau”. *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 3, pp. 27–46, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-27-46

В недавней книге о различных ритмах, пронизывавших средневековое общество, Жан-Клод Шмитт посвятил главу немецкой бенедиктинке Елизавете из Шёнау. Ее визионерские «дневники» хорошо показывают, как ритмы монастырской жизни, выстроенной в соответствии с годовым, недельным и суточным циклами богослужений, интериоризировались монашествующими и задавали тематическую канву их откровений [Schmitt 2016, pp. 265–269].

Благодаря работам Петера Динцельбахера, Джеффри Хэмбургера, Кьяры Фругони, Михаила Реутина и других исследователей хорошо известно, что в XII–XIV вв. многие молитвенные и аскетические практики (постоянная молитва, суровые посты, умерщвление плоти и т. д.), которые культивировались в стенах мужских

и особенно женских обителей, а также в общинах бегинов/бегинок, были нацелены на то, чтобы продуцировать видения¹. Потому у многих визионеров того времени, если верить их житиям, монастырским хроникам, сестринским книгам и другим источникам, откровения следовали практически по расписанию².

Однако не стоит забывать о том, что, помимо встреч с Христом, Девой Марией, святыми и ангелами, в (агио-)биографиях многих визионеров регулярно появлялся их антагонист – дьявол. Я говорю о биографии не только как о тексте (который построен по образцу других, древних, текстов, повествовавших о противостоянии аскета и сатаны), но и как о жизненной практике, подразумевавшей воспроизведение тех же моделей не только словом, но и телом³. В текстах, посвященных аскетам-визионерам и визионеркам, фигура дьявола позволяла объяснить многие мучившие их хвори и обуревавшие их сомнения. Потому о нем чаще всего вспоминали в ситуациях кризиса, который нередко служил прологом к осознанию ими своего избранничества и началу богообщения. В этой статье я предлагаю выяснить, какую роль дьявол играл в визионерских «дневниках» Елизаветы из Шёнау и как его зримые и незримые появления встраивались в ритм монастырской жизни.

Откровения по расписанию

В 1141 г. Елизавета в возрасте 12 лет была отдана в двойной – с мужской и женской общинами – монастырь Шёнау, где в 1157 г. стала настоятельницей (*magistra*) сестер. В 1152 г. у нее началась череда видений, которые продолжались до ее кончины в 1164 г. Их тексты были записаны и отредактированы ее родным братом Экбертом, который в 1155 г. тоже принял постриг в Шёнау, а позже стал аббатом монастыря. Где-то между смертью Елизаветы и 1184 г., когда Экберт скончался сам, он собрал окончательный корпус ее «сочинений». В него вошли три книги видений (*“Libri Visionum”*), трактат «Книга путей Господних» (*“Liber Viarum Dei”*), откровения о св. Урсуле, чьи реликвии были обнаружены в Кёльне, видения Елизаветы об успении Девы Марии, а также ее послания [Coakley

¹Элизабет Штагель: Житие сестер обители Тёсс / Изд. подгот. М.Ю. Реутин. М.: Ладомир; Наука, 2019. См. также [Dinzelbacher 1993; Frugoni 1996; Hamburger 1997; Hamburger 1998].

²О том, по какому расписанию в Средневековье «являлись» души умерших, см. [Schmitt 1994, pp. 46–48, 197–204].

³Элизабет Штагель: Житие сестер обители Тёсс. С. 341.

2006, p. 27]⁴. Соответственно, те латинские тексты откровений Елизаветы, которые до нас дошли, представляют собой «палимпсест», в котором ее голос слышен сквозь перевод (с немецкого на латынь) и редактуру Экберта [Coakley 2006].

Как подчеркивают исследователи, визионерский опыт Елизаветы стоит на пересечении двух традиций: хождений в мир иной, чей золотой век и начало заката пришлись как раз на XII столетие, и мистики XIII–XIV вв. Для большинства героев «классических» видений загробного мира (будь они монахами, рыцарями или крестьянами) их странствия по райским и адским пространствам были единственными в жизни. Очнувшись от сна или, как утверждалось, воскреснув после временной смерти, они спешили передать свое откровение, а потом либо вскоре умирали, либо оставались в живых, но больше никаких видений им не являлось. Это был экстраординарный и уникальный в их жизни опыт, которого они не просили и не смогли бы повторить. Чаще всего прологом к видению служила тяжкая (и обычно внезапная) болезнь, приведшая визионера на порог смерти [Dinzelbacher 1981; Carozzi 1994]⁵.

В отличие от визионеров этого образца, мистики, подобные Елизавете из Шёнау, жили в атмосфере постоянного ожидания откровений. Они регулярно просили Бога о видениях, которые утешили бы их в невзгодах, укрепили в вере или разъяснили какие-то догматические тонкости, и Господь – как говорится в текстах, которые они записывали сами или которые фиксировал кто-то из их окружения, – регулярно отвечал на мольбы, даруя им откровения⁶.

⁴ *Elisabeth of Schönau. The Complete Works* / Ed. by A.L. Clark. New York: Paulist Press, 2000. P. 28–42.

⁵ При этом «классические» хождения в мир иной и в позднее Средневековье продолжали переписывать, и многие из них (например, «Видение Тнугдала») пользовались колоссальной популярностью.

⁶ Упоминания о том, что кто-то просит Бога о видении, которое развеяло бы его духовное томление или дало какой-то ответ, конечно, встречались в агиографии задолго до XII–XIII вв. Однако тогда этот мотив приобрел особое значение и явные календарные привязки. Скажем, Цезарий Гейстербахский в «Диалоге о чудесах» (VIII, 5) рассказал о том, как один брат около дня Всех святых (1 ноября) стал молиться, чтобы Господь утешил его каким-то видением в день своего Рождества. Он напрасно прождал до заутрени праздника и стоя в хоре, закрыв глаза, горевал о том, что его мольбы не были услышаны, и размышлял, кого он больше хотел бы увидеть: Деву Марию, Христа или обоих вместе. Когда же прозвучал респонсорий “*Benedictus qui venit in nomine Domini*”, перед ним внезапно возникла женщина с ребенком, а за ними старик, чьего лица он не смог

Как подчеркивает Михаил Реутин, в текстах хождений в мир иной и других раннесредневековых видениях между Богом и человеком простиралась пропасть. В новой традиции мистиков эта дистанция резко сократилась, и между ними установились «интенсивные, нередко семейно-родственные отношения». Основная цель мистика – прийти к слиянию с Создателем. Иногда он также возвещает другим волю Господа, пророчествует о будущем или передает послания от душ умерших, но эти задачи отходят на второй план по сравнению с личным – нередко чувственно-осязаемым – опытом богообщения⁷.

С помощью различных молитвенно-медитативных практик и жесткой аскезы визионеры и еще чаще визионерки стремились спровоцировать у себя экстаз и видения. «Новый экстаз – многообразный, регулярный, ожидаемый, подготавливаемый “натренированным” в созерцаниях мистиком с помощью аскетических упражнений, медитаций и кратких, формульных, многократно повторяемых (итеративных) молитв. Будучи менее длительным в сравнении с первым (старые созерцания тянулись по нескольку недель)... новый опыт сопровождается эйфорией, ощущением блаженства, подтверждает правильность избранного ранее образа жизни, а не отвращает от греховного и недостойного. Как и прежде, экстаз нередко вызывается кризисом, болезнью, предсмертной агонией, но теперь также датами богослужебного цикла (Рождеством, Обрезанием, Пасхой), чего в предшествующую эпоху, как правило, не случалось»⁸.

С XII–XIII вв. все большую роль в визионерской практике стала играть молитвенная медитация перед изображениями Христа, Девы Марии и святых: от монументальных Распятый и целых скульптурных групп (как Снятие с креста или Пьета) до миниатюр Часословов или Псалтирей. Визуальные образы служили триггерами, помогающими запустить механизмы видений, а сакральные персоны – в соответствии с древним, известным еще в Византии принципом – являлись верующим именно в том облике, в каком они привыкли их видеть на изображениях [Бельтинг 2002, с. 459–468; Clark 2000, pp. 84 в примечание и добавить ссылки на остальные работы; Schmitt 1996, pp. 25–31; Recht 1999, pp. 261–269; Sansterre

рассмотреть. Когда он захотел рассмотреть их яснее и открыл глаза, видение исчезло. Тогда он понял, что женщина была Девой Марией, ребенок – Христом, а старик – Иосифом [Caesarii Heisterbacensis Monachi... Dialogus Miraculorum / Ed. by J. Strange. T. 1–2. Cologne; Bonn; Brussels, 1851. T. 2. P. 84–86].

⁷Элизабет Штагель: Житие сестер обители Тёсс. С. 352–353.

⁸Там же. С. 353.

2006, pp. 270–272]⁹. Концентрация на страдающем или мертвом теле Христа, скорбной Деве Марии или символах Страстей была призвана возвести молящегося – если воспользоваться терминологией трех родов видения, сформулированной св. Августином, – от молитвы перед реальной статуей или фреской (*visio corporalis*) к созерцанию небесных тайн в экстазе (*visio spiritualis*), а от него – к мистическому слиянию с Богом, которое уже не нуждается ни в каких – материальных или ментальных – образах (*visio intellectualis*) [Maded 2002].

Видения Елизаветы из Шёнау, как они зафиксированы в текстах, выстраиваются в настоящий визионерский «дневник», подчиненный ритму литургического календаря. Святые почти всегда являются ей в «свои» дни памяти, а различные евангельские события – в посвященные им праздники¹⁰. «...В день святых апостолов Петра и Павла ранним вечером я погрузилась в экстаз и увидела этих славных мужей... Затем в воздухе напротив меня появился отец наш святой Бенедикт. Потом – святая Маргарита, в ярчайшем сиянии и с победоносными знаками ее триумфа. В день Разделения апостолов все они предстали передо мной, но Петр и Павел, как казалось, держались отдельно. После этого я видела исповедника Алексея, у которого от груди до пупа было какое-то украшение... В вигилию праздника святой Марии Магдалины ближе к вечеру я увидела ее с сияющей короной, а вместе с ней – Матерь Господа нашего Иисуса Христа»¹¹.

⁹ См. также: *Caesarii Heisterbacensis Monachi...* P. 84.

¹⁰ *Ibid.* P. 80–81, 88, 103. Экберт в предисловии к «Первой книге видений» писал, что откровения Елизаветы чаще всего случались по воскресеньям или в другие праздничные дни, причем, «в те часы, когда особенно разгорается благочестие» (*Roth F.W.E. Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau. Nach den Original – Handschriften herausgegeben. Brünn, 1884. P. 1*). У более ранних хождений в мир иной тоже была привязка к литургическому календарю. Многие из них случались на Страстной седмице или на Пасху, когда Христос, спустившись во ад, вывел оттуда ветхозаветных праведников, а потом на третий день воскрес из мертвых. Точно так же многие из видений загробного мира, начинавшиеся с временной смерти визионера, а завершавшиеся с его пробуждением (воскресением), продолжались три дня [Easting 2002, p. XCv–XCvi]. См., к примеру, видения монаха Веттина (824 г.), нормандского рыцаря Бозо (ок. 1095 г.), цистерцианского послушника Гунтельма (1161 г.) и ирландского рыцаря Тнугдала (1149 г.) [Carozzi 1994, pp. 325–326, 430–431, 476, 558].

¹¹ *Roth F.W.E. Op. cit.* P. 9–10.

Елизавета тщательно датировала свои откровения, комбинируя отсылки к годовому, недельному и суточному циклам: “*in Adventu Domini, in festivitate S. Barbarae, in prima vigilia noctis, corruì in extasim...*”, “*in sexta feria, post horam tertiam, cum gravi passione veni in excessum mentis...*”¹². Чтобы локализовать их внутри дня, она чаще всего привязывала их к службам часов (*ad completorium, hora tertia, post nonam*) или мессам (*tempori divini sacrificii, in die ad missam*), различным моментам монашеской повседневности (как, например, трапеза – *post prandium*), или ограничивалась самыми общими указаниями – «утром», «около полудня», «в начале вечера».

Пересказывая свои откровения, Елизавета постоянно подчеркивала, насколько она привыкла, что святые являются ей в свои праздники, а богослужения переходят в видения, посвященные тем же сакральным персонам, событиям или символам: «На следующий день вечером, когда по обыкновению (*solito more*), я была в экстазе (ведь день был субботний), я попросила Господа, чтобы он вновь показал мне тех двух святых патронов [боннских мучеников Кассия и Флоренция]»¹³. Например, по субботам – в день, посвященный Деве Марии, – Елизавета привыкла видеть в небесах Богоматерь¹⁴.

Само собой, особую роль в визионерском благочестии Елизаветы играла евхаристия. Многие ее видения случались во время мессы: евхаристические дары зримо превращались в плоть и кровь Христовы; монахиня в видении присутствовала на мессе, когда физически не могла дойти до церкви из-за очередной болезни; или однажды, когда священник поднял чашу с вином, она увидела распятого Христа и то, как его кровь стекала в чашу из ран на ногах и боку [Heinzer 2014, pp. 86, 92]¹⁵.

Елизавета сопоставляла свои видения друг с другом и регулярно упоминала о том, что ей до того уже доводилось видеть какой-то образ. Например, в день освобождения Петра из темницы она увидела апостола «в том же облике, в каком он и раньше ей являлся»¹⁶.

¹² Ibid. P. 71, 73.

¹³ Ibid. P. 16.

¹⁴ Ibid. p. 7. Еще с Каролингских времен существовала литургическая система, в которой первый день недели (воскресенье) был посвящен Троице, понедельник – любви, вторник – мудрости, среда – Святому Духу, четверг – ангелам, пятница – кресту, а суббота – Деве Марии. В конце XII–XIII в. литургисты частично перестроили эту систему (например, переставив ангелов на понедельник), однако суббота все равно осталась за Девой Марией [Polo de Beaulieu 1998, pp. 1203–1204].

¹⁵ Caesarii Heisterbacensis Monachi... P. 103.

¹⁶ Roth F.W.E. Op. cit. P. 11.

Причем нередко одно и то же либо сходное видение представало перед ней несколько раз – и каждый раз все подробнее: «В праздник Обрезания Господня и в Эпифанию я увидела свои воскресные видения, но в Эпифанию более явственно»¹⁷.

В отличие от многих визионерок следующих поколений, Елизавета погрузалась в экстаз или начинала грезить наяву без какого-либо «посредничества» материальных образов. Если она и молилась перед распятием, мы не знаем о ее медитациях перед другими изображениями, а скульптуры святых или Христа с Богородицею не «оживали» в ее откровениях [Heinzer 2014, p. 93]. Основным катализатором визионерского опыта для нее служило произнесенное, пропетое или реже написанное слово. Она часто упоминала, что видения начинались, пока она пела псалмы в честь кого-либо из святых, читала или слушала, как читают. Многие ее откровения строились как своего рода комментарий к богослужению, где отдельные строки или темы песнопений претворялись в визуальные образы.

Когда однажды в Вербное воскресенье (28 марта 1154 г.) на вечерне сестры стали петь респонсорий “*Ingressus Pilatus*” («Вошел Пилат») и дошли до слова “*Crucifigatur*” («Да будет распят»), Елизавета погрузилась в экстаз и увидела Спасителя, словно (*quasi*) висящего на кресте. Затем последовала череда видений, которые «воспроизводили» всю историю Страстей: от входа в Иерусалим до Распятия и Воскресения. Во время мессы Елизавета увидела Спасителя, спускающегося с горы на осле и едущего в сторону большого града, где его встречала толпа людей с ветвями в руках, – это был вход Господень в Иерусалим. На Пасху, читая Псалтирь, Елизавета погрузилась в экстаз и увидела женщину [Марию Магдалину], обнаружившую пустой гроб и побежавшую возвестить об этом ученикам [Heinzer 2014, p. 89]¹⁸.

Такая привязка видений к богослужению нередко встречалась и в текстах следующих столетий. В одном из «примеров», рассказанных немецким цистерцианцем Цезарием Гейстербахским в «Диалоге о чудесах» (ок. 1219–1223 гг.), его сестра по ордену из Саксонии удостоилась такого божественного откровения. Во время ночного богослужения, когда сестры начали петь гимн “*Te Deum laudamus*” («Тебя, Бога, хвалим»), она увидела, как небеса отверзлись и хор храма вместе с поющими поднялся ввысь. Когда зазвучали строки “*Tibi omnes angeli*” («К Тебе все ангелы»), перед ней предстал сонм светлых духов, которые, преклонив колена перед

¹⁷ Roth F.W.E. Op. cit. P. 16.

¹⁸ Ibid. P. 22 и далее.

Господом, славили его: “*Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus deus Sabaoth*” («Свят, Свят, Свят Господь Бог Саваоф» – это строки из того же гимна). Когда прозвучали слова “*Te gloriosus apostolorum chorus*” («Тебя славный хор апостольский»), славить Творца принялись апостолы. Далее эстафету подхватили патриархи с пророками (на строках “*Te prophetarum laudabilis numerus*” («Тебя хвалебный сонм пророческий»)), потом – по мере упоминания их в тексте – мученики, исповедники и девы. Все чины небесного царства принимались славить Творца в ритме строк гимна “*Te Deum*”¹⁹.

Связь между видениями, молитвой (или медитативными размышлениями о каком-то евангельском событии) и литургическим временем казалась настолько очевидной, что Цезарий, пересказывая видения своих персонажей, периодически высказывал догадки, о чем они думали в момент откровения, или о том, в какое время оно должно было им явиться (DM, VIII, 23). Один новиций, стоя в хоре, вдруг почувствовал, как распятие коснулось его лба. Цезарий (устами своего персонажа – магистра) предположил, что, должно быть, в тот момент послушник размышлял о страстях Господних²⁰. В другом «примере» монахиня, погрузившись в экстаз, перенеслась «в духе» в какой-то дом и увидела там босого Спасителя и иудеев, которые обсуждали, как бы его умертвить. Цезарий прокомментировал, что это был дом первосвященника, в котором случились евангельские события, показанные ей в духовном видении (“*spiritualiter*”). При этом он полагал (“*ut puto*”), что откровение должно было случиться в Страстную пятницу²¹. Каждому видению свое время.

Аналогичные привязки мы легко найдем и во многих визионерских текстах позднего Средневековья, например в коллективном житии сестер доминиканского монастыря Унтерлинден в Кольмаре (ок. 1320 г.). Сестра Гертруда в день Пятидесятницы, когда сестры в хоре пели гимн “*Veni creator Spiritus*” («Приди, Дух животворящий»), вдруг увидела, как с небес на поющих монахинь сходят языки пламени, и этот свет обволакивал их, пока они не допели гимн. Ее видение, очевидно, воспроизводило символику праздника. Огонь, нисходящий на сестер, – это визуальный «слепок» с языков пламени – даров Святого духа, сошедших на апостолов на пятидесятый день после Воскресения (Деян. 2: 2–4)²².

¹⁹ Caesarii Heisterbacensis Monachi... Т. 2. P. 157–158.

²⁰ Ibid. P. 100.

²¹ Ibid. P. 89.

²² *Ancelet-Hustache J.* Les Vitae sororum d’Unterlinden. Édition critique du manuscrit 508 de la Bibliothèque de Colmar // Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. Vol. 5. Paris, 1930. P. 360.

Искушения как пролог к визионерству

У сатаны в церковном календаре не было своих праздников, ему не посвящали богослужебных текстов, и его первое появление в «Книгах видений» (и, как можно предполагать, в сознании) Елизаветы из Шёнау было спровоцировано другими триггерами – в первую очередь, болезнью и сомнениями в вере.

Важно, что ее визионерская биография началась в 1152 г. с череды дьявольских искушений²³. Как рассказывается в «Первой книге видений», в какой-то момент Елизавету охватила душевная тьма и усталость (*obscuritas animi, tristitia, taedium*) – иначе говоря, пагубное «уныние» (*acedia*), от которого предостерегал монашествующих еще Иоанн Кассиан (ум. ок. 435 г.). В какой-то момент, как сказано в тексте, Елизавета поняла, что терзания были посланы ей сатаной. В праздник Пятидесятницы он стал осаждать ее сомнениями, касающимися Девы Марии и Спасителя («Может ли быть правдой все, что о нем пишут?»)²⁴. А вскоре впервые предстал перед ее очами.

Эта последовательность традиционна для ранней восточной аскетики и патериков, оказавших огромное влияние на всю средневековую агиографию и демонологию. Как подчеркивает Дэвид Бракке, в ранних монашеских текстах борьба отшельников и монахов с дьяволом, в котором видели основную причину всех их падений и на которого проецировали терзавшие их сомнения, чаще всего велась незримо, в их душах. Сатана обычно действовал «изнутри», нашептывая человеку греховные мысли, вселяя сомнения и разжигая запретные страсти. Лишь иногда он выходил из-за кулис и начинал одолевать свою жертву видениями или физически ее истязать, как св. Антония [Brakke 2006, p. 8, 10, 27–31]²⁵.

²³ Не случайно в некоторых списках первая часть визионерского «дневника» Елизаветы называется «Книгой об искушениях врага, которые она претерпела в начале, и о божественных откровениях, которые увидела после того (Caesarii Heisterbacensis Monachi... P. 31).

²⁴ Roth F.W.E. Op. cit. P. 4.

²⁵ Испытания, звучащие как внутренний голос, зримые явления дьявола и физические истязания, которым он подвергает жертву, переплетаются во многих визионерских автобиографиях. К примеру, бегинка Кристина Штоммельская (1242–1312) в послании (1269 г.) доминиканцу Петру Дакийскому жаловалась на то, что перед Днем всех святых ее 14 дней преследовало «особое искушение». «Мне вдруг показалось, что все молитвы мои я творю во имя [некоего] демона. <...> При возношении Даров я не сумела узреть тела Господня. Пред моими очами явился демон

В праздник св. Максимиана Трирского (29 мая) в час комплетория Елизавета увидела в часовне крошечного призрака (*fantasma*), словно (*quasi*) одетого в монашеский куколь²⁶. Это и был дьявол. После комплетория она почувствовала себя так плохо, что, желая помолиться перед распятием, не смогла встать на колени и упала наземь, так как ноги ее уже не слушались. Когда она поднялась после молитвы, сестры дали ей прочесть Евангелие о Страстях Господних, но им пришлось ей помочь, т. к. чтение давалось ей с трудом. Пока они читали, дьявол вновь явился ей в том же облике и, когда они дошли до слов Евангелия от Луки (22: 3) «Вошел же сатана в Иуду, прозванного Искарриотом», нечистый дух начал хохотать. После того, как они закончили чтение, призрак пропал. В описании Елизаветы явления сатаны, по понятным причинам, не были так жестко завязаны на богослужение. Однако когда дьявол услышал, что сестры читают о его древней победе, он принялся ликовать. В средневековых житиях безудержный смех – одна из примет дьявола, который радуется гибели грешников. В скульптуре романской поры бесов было принято изображать хохочущими и глумящимися, с перекошенными ртами и высунутыми языками [Махов 2011, с. 126–128]²⁷.

и произнес: «Погляди! Видишь, что твой Бог – это я?»». Бес внушал ей сомнения в вере и одновременно начал ее физически истязать. «И едва я хотела преклонить колена мои, он так сильно ударил меня ими об пол, что я не могла сойти с места. В среду пред праздником, пока я была в храме, он явился, вышвырнул две сельди из миски, нагадил в последнюю, закинул ее с нечистотами в затворенную келью и всю перепачкал. <...> С этого времени и даже до самого Рождества я постоянно пребывала в сомнении, чего прежде со мной никогда не случалось. Сие искушение состояло вот в чем: в сердце моем беспрерывно восходили мысли о Боге, что Он устроен-де так, как и любой другой муж» [т. е. Кристина постоянно помышляла о его половых органах] (Элизабет Штагель: Житие сестер обители Тёсс. С. 299–300).

²⁶ Roth F.W.E. Op. cit. P. 5. Наречие *quasi*, которое Елизавета постоянно использует при пересказе видений, подчеркивает символический характер происходящего. Оно принадлежит к концептуальному словарю средневековой визионерской литературы и вездесуще не только в видениях мистиков, но и в хождениях в мир иной, например в видении английского крестьянина Туркилля. Как только его душа покинула этот мир, он увидел базилику высотой *quasi* 6 футов; внутри храма перед ним предстал *quasi* баптистерий; вскоре появился апостол Иаков, *quasi* увенчанный митрой, и т. д. (Matthieu Paris. Chronica majora / Ed. by H.R. Luard. T. 2 London, 1874, p. 498 [Rerum britannicarum Medii aevi scriptores, 57]).

²⁷ См., например, демонов, вырезанных на капителях в церкви Сен-Мадлен в Везле (XII в.).

Елизавета вновь увидела своего искусителя следующим утром (*in matutinis*). На этот раз она подробно описала его облик: он был маленького роста, плотный и уродливый: лицо его пылало пламенем, изо рта торчал огненный язык, а руки и ноги были похожи на когти хищных птиц²⁸. Этот словесный портрет вполне традиционен для средневековых текстов. К примеру, он очень близок к тому, что за век до Елизаветы нарисовал в «Пяти книгах хроник» (V, 2) бургундский монах Рауль Глабер (985–1047). Однажды ночью перед его кроватью возник призрак, похожий на черного человечка. Он был маленького роста, с тонкой шеей, худощавым лицом, черными глазами, морщинистым лбом, загнутым вниз носом, растянутым ртом, пухлыми губами, маленьким подбородком, козлиной бородой, мохнатыми и острыми ушами, вздыбленными волосами, собачьими клыками и горбатой спиной²⁹. По свидетельству Глабера, дьявол являлся ему самому и другим братьям исключительно до заутрени или на рассвете (*“hora que matutinale agitatum est signum”, “nocte quadam, ante matutinalem sinaxim”* и т. д.). Это время, когда монахи, тяжело просыпаясь, устремляются в церковь для первого богослужения (а в монастырях с более мягким уставом после него вновь возвращаются в dormitorio, чтобы еще немного поспать)³⁰. Потому неудивительно, что демон, воплощающий все соблазны иноков, в двух историях, которые рассказал Глабер (V, 1; V, 5), убеждает их не спешить в церковь на службу, а еще полежать³¹.

²⁸ Roth F.W.E. Op. cit. P. 5.

²⁹ Raoul Glaber: les cinq livres de ses histoires (900–1044) / Ed. by M. Prou. Paris: Alphonse Picard, 1886. P. 115; см. также [Colliot 1979; Пильгун 2019, с. 105 (примеч. 6)].

³⁰ О заутрене, определении ее времени и различных монашеских установлениях, связанных с пробуждением братьев, см. [Davril, Palazzo 2010, p. 74–75]. В клюнийских и цистерцианских сборниках чудес XII в. или в коллекциях *exempla* XIII в. души умерших, ходатайствующих о заступничестве, тоже часто являются в тот момент, когда братья или сестры, еще до рассвета, просыпаются, чтобы идти на заутреню, или после нее остаются одни.

³¹ В поэме о видении одного реймского монаха, написанной Анселлом Схоластиком (оно, вероятно, стало источником для Глабера), демон тоже стремится соблазнить монаха долгим сном и агитирует против монашеской дисциплины: «Ты ж движим мне неведомой привычкой некой пагубной, чуть звоны колокольные проникнут в уши сонные, с постелью распрощаешься, в Божью церковь направишься, первым быть стараешься! В то время, как тебе кровать сулит возможность мирно спать и телу сладкий отдых дать, ты как глупец, без памяти несешься первым к паперти.

В первом видении дьявол пытается уговорить одного монаха не бежать на заутреню с первым сигналом колокола (сигнал к пробуждению подавался трижды, но все монастырские тексты настоятельно призывали иноков подниматься по первому зову [Davril, Palazzo 2010, p. 74–75]). Зачем, – говорит он, – так истязать свою плоть, если можно остаться в постели до третьего сигнала. Монахи и так изнуряют себя постами, ночными бдениями, псалмодией – часа такой жизни достаточно, чтобы заслужить спасение. Да еще – тут дьявол притворно делает вид, что раскрывает иноку великий секрет – Господь каждый год на Пасху, в годовщину своего воскресения, выводит из ада всех узников. Значит, незачем слишком себя истязать, раз спасение и так гарантировано. Дьявол пытается погубить монаха, заставив его уступить слабости своего тела и подарить себе лишние минуты сна³². Ведь если грешники ежегодно исходят из ада, то грех не так страшен, и почти все позволено³³.

Успеешь ты, обряд храня, еще явиться во время, пока певцы усердно четвертое будут тянуть “Приидите”...» (пер. Б.И. Ярхо) (Памятники средневековой латинской литературы X–XI вв. / Отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 2011. С. 490).

³² Raoul Glaber: les cinq livres de ses histoires (900–1044). P. 114–115.

³³ Многие средневековые видения утверждали, что души осужденных на адские муки регулярно – один раз в сутки, один раз в неделю, единожды в год или множество раз в году – получают временную передышку от страданий: *refrigerium* или *requies* [Cabassut 1927; Carozzi 1994, p. 255; McNamara 2006, p. 172–182]. Причем иногда речь идет о полной приостановке мучений, а иногда – лишь об ослаблении их интенсивности. Так, в видении франкского монаха Баронта (678/679 г.) на перерыв в страданиях могли рассчитывать только те грешники, которые при жизни сотворили что-то хорошее. *Refrigerium* даруется им ежедневно: около шестого канонического часа юноши в белых одеждах, похожие на левитов (дьяконов), приносят им из рая манну небесную, которая, если положить ее между устами и ноздрями, облегчает их страдания [Carozzi 1994, pp. 165–166]. В XI–XIII вв. многие тексты – от сочинений аскета и реформатора Петра Дамиани до трактатов по литургике – упоминали о том, что души грешников освобождаются от истязаний на воскресенье, а когда оно истекает, вновь предаются мучениям. Вот почему в понедельник утром они так нуждаются в особом церковном заступничестве и поминовении [Polo de Beaulieu 1998, pp. 1200–1205]. Идея регулярной приостановки или ослабления мук никогда не получала однозначного признания Церкви и ясного богословского оформления. Однако это не помешало ей войти в богослужение и поминальную практику. Особо тонким был вопрос о пасхальных «каникулах». От идеи временного перерыва в муках грешников в ночь

Внешность демонов описывалась во множестве средневековых видений – будь то хождения в мир иной или откровения мистиков. Эти портреты акцентировали свирепость, уродство и звероподобие нечистых духов, а также неупорядоченность и несоразмерность (*in-formitas*) их тел (т. е. по смыслу «масок», в которых бесплотные духи являются людям). Они то черны как смоль, то кроваво- или огненно-красны, а порой и то, и другое одновременно, ведь обе характеристики соотносились с основными «стихиями» ада: огнем и тьмой [Пильгун 2019, с. 104–127]. К примеру, в житии отшельника Гутлака Кроуландского (ум. в 714 г.), составленном около 730–740 гг. монахом Феликсом, рассказывалось о том, как к нему в келью явились свирепые бесы с большими головами, длинными шеями, бледными худыми лицами, спутанными бородами, огнедышащими пальцами, лошадиными зубами, угловатыми коленями и т. д. [Colgrave 2007, p. 102]. Словесные портреты демонов ожидаемо перекликались с иконографией того времени. При этом она не только следовала за видениями и другими текстами, но и задавала им вектор: визионер видел (говорил, что видел) бесов такими, как их изображали на капителях в клуатре или на миниатюрах в рукописях³⁴.

Вернемся к Елизавете из Шёнау. В тот день, когда сатана утром возник перед ней в устрашающем человекообразном обличье, он являлся ей еще восемь раз: семь – как человек и один раз под «маской» пса. На следующий день (31 мая) утром дьявол пришел к ней вновь в облике человека, угрожая побить ее сандалией, которую он держал в руке, а потом, перед мессой, предстал перед ней как огромный бык (или телец), собирающийся ее пожрать: “*in specie tauri magni et horrendi, dilatans super me os suum, quasi ad deglutendum me*”³⁵. Уподобление дьявола быку или тельцу – одна из базовых метафор средневековой демонологии, которая восходит к строкам

сошествия Христа во ад было недалеко до мысли о том, что Христос каждый год вновь освобождает преисподнюю и выводит из нее всех узников, а это уже был удар по доктрине вечного наказания.

³⁴ Два столетия после Глабера дьявол точно так же на заутрене является сестре Адельгейде Торолхайм из монастыря Унтерлинден в Кольмаре. Однажды, когда она после первого удара колокола, призывавшего монахинь в церковь, стала спускаться по лестнице из дормитория в хор, перед ней возник демон, оборотившийся свиньей. Ниже на лестнице она в ужасе увидела призрак недавно умершей монахини. Не зная, что предпринять, ведь другого прохода в хоры не было, Адельгейда собралась с силами и, пройдя между ними, спустилась в церковь (*Ancelet-Hustache J. Op. cit. P. 416–417*).

³⁵ *Roth F.W.E. Op. cit. P. 5.*

Псалтири: «тучные тельцы окружили меня, раскрыли на меня пасть свою, как лев алчущий добычи и рыкающий» (“*tauri pingues vallaverunt me aperuerunt super me os suum...*”) (Пс. 21:3).

В христианской экзегезе эти слова псалмопевца были перенесены на дьявола, и телец стал восприниматься как одна из фигур гордыни. Тельцы из 21-го псалма интерпретировались как указание на иудеев, еретиков и других врагов истинной веры. В частности, зверей, которые атакуют Давида, соотносили с грядущими палачами Христа: римлянами и в еще большей степени иудеями [Magrow 2008]. Потому в Штутгартской псалтири, созданной в Каролингской империи ок. 830 г., рядом с текстом 21-го псалма безбородого юношу с нимбом (это, видимо, Христос или царь Давид – как его предок и альтер-эго) с двух сторон атакуют рогатые звери³⁶.

При этом образ тельца, само собой, имел и позитивные трактовки: в других контекстах он обозначал Христа и традиционно служил символом евангелиста Луки [Махов 2011, с. 89–93]. Телец-дьявол и телец-Лука сосуществуют в видениях Елизаветы. В день евангелиста Марка она увидела перед троном Господа четырех существ, у каждого из которых было по четыре лица: человека, орла, льва и тельца (*facies vituli*)³⁷. Этот образ, символизировавший четырех евангелистов, восходит к тетраморфу (описанию четырех животных с четырьмя лицами у престола Господня) из откровения пророка Иезекииля (1: 5–18). Вслед за этим видением Елизавета поведала еще об одном, которое случилось в одно из воскресений, когда она вновь увидела дьявола в облике черного и уродливого вола (*in specie nigri ac deformis vituli*)³⁸. Описывая сатану как агрессивного тельца, Елизавета (или Экберт, который записывал и редактировал ее откровения) использовала привычный образ. Однако вероятно, что он помог ей соотнести свои страдания с томлениями Давида, молившего Бога о спасении от осадивших его врагов, а то и со Страстями Христа.

Когда в субботу началась месса в честь Девы Марии, Елизавета погрузилась в экстаз и увидела в воздухе огненное колесо, а в его сердцевине – подобие (*similitudo*) царственной дамы в белых одеждах. Тогда монахиня поняла, что это и есть Дева Мария. Справа от нее стоял муж в сияющем монашеском куколе и с аббатским посохом, в котором Елизавета распознала св. Бенедикта – патрона монашествующих. Слева был другой спутник, казавшийся юно-

³⁶ Stuttgart. Württembergische Landesbibliothek. Ms. Biblia folio 23. Fol. 26.

³⁷ Roth F.W.E. Op. cit. P. 34.

³⁸ Ibid. P. 35.

шей, но кто это, так и осталось неясным. Дева Мария перекрестила Елизавету и беззвучно сказала (визионерка не слышала ее голоса, но видела движение губ, и смысл ее слов сам по себе достиг ее сознания): «Не бойся, ибо ничто из этого тебе не навредит».

В тот же день, ближе к вечеру, Елизавета опять увидела дьявола в облике быка, зависшего в воздухе. Вскоре после этого Дева Мария, представ перед ней в небесном сиянии, защитила ее знаком креста. На следующий день, в воскресенье, сатана опять явился Елизавете в облике быка. Тогда она смело сказала ему: «Если ты действительно дух злобы, приказываю тебе во имя Господа, чтобы ты тотчас же преобразился, и в этом облике больше мне не являлся»³⁹. Он сразу же исчез, и Елизавета увидела чудовищную долину, заполненную чадом и черным пламенем. В тот же день вечером в небесах засиял яркий свет, и из него показалась белая голубка, державшая в клюве что-то красное. Монахиня стала молиться Святому духу, так как слышала, что он является в облике голубя. После этого на повечерии, когда она горячо молилась перед Распятием, ей явился в небе сияющий золотой крест.

В другой день, поутру, когда она одна молилась в зале капитула, Елизавета снова увидела сатану. На этот раз он был похож на клирика, одетого в белую альбу. Она страшно испугалась, но, продолжая молиться, не поддала виду, а потом поднялась в dormitorio. Дьявол последовал за ней. Оттуда она пошла в часовню и встала между двумя молящимися сестрами. Он отправился и туда и встал поблизости, гнусно над ней насмехаясь, так что она не могла оторвать от него свой внутренний взор (*mentis oculum*). Тогда Елизавета твердо ему приказала, чтобы он прекратил паясничать и больше не досаждал ей своими явлениями. Внезапно его прежняя одежда сменилась на монашеское облачение (*veste religiosa*). Елизавета спустилась из dormitorio в зал капитула, а дьявол пошел за ней, продолжая все так же глумиться. После этого он исчез и больше зримо не появлялся. Затем Елизавета отправилась на мессу, а потом в трапезную и там почувствовала себя настолько плохо, что все тело было охвачено болью (*passio*). По просьбе Елизаветы другие монахини начали о ней молиться и читать евангельское описание Страстей. В это время ей показалось, что кто-то сдавливает ее горло. Однако вскоре заступничество сестер помогло. Сатана, не добившись своего, отступил от своей жертвы⁴⁰.

³⁹ Roth F.W.E. Op. cit. P. 6.

⁴⁰ Ibid. P. 6–7.

* * *

История о противостоянии Елизаветы дьяволу, с которого началась ее визионерская биография, состоит из трех этапов: периода незримых искушений, когда ее охватило «уныние» (воскресенье 18 мая / Пятидесятница – четверг 29 мая / праздник св. Максимиана); острой фазы дьявольских наваждений, когда сатана за пять дней успел предстать перед ней в череде различных антропоморфных и зооморфных обличий, типичных для христианской демонологии ее времени (от св. Максимиана до понедельника 2 июня); периода «восстановления» (2 июня – 6 июня), когда за здоровье заболевшей Елизаветы было отслужено семь месс. В том, как изложена биография Елизаветы в «Первой книге видений», физический недуг и противостояние с дьяволом (он скорее осаждает, чем искушает монахиню) демонстрирует/закрепляет идею о ее избранности. После того, как сатана оставляет ее в покое, у нее начинается череда откровений, которые с разной интенсивностью продолжались до ее смерти. Регулярное возвращение к теме Страстей (сатана радуется, слушая чтение сестер о том, как он некогда овладел Иудой; чтобы избавить Елизавету от наваждения, сестры читают ей *passio Domini*) помогало соотносить ее собственные страдания со страданиями Христа, которого она так желала видеть в своих откровениях.

Литература

- Бельтинг 2002 – *Бельтинг Х.* Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 748 с.
- Махов 2011 – *Махов А.Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой: Опыт толкования визуальной демонологии. М.: Изд-во Кулагинной; Intrada, 2011. 288 с.
- Пильгун 2019 – *Пильгун А.В.* Потусторонний мир Средневековья: рай, чистилище, ад и их персонажи в визионерских текстах и миниатюрах из западноевропейских рукописей IX–XV веков. М.: Гамма-Пресс, 2019. 468 с.
- Brakke 2006 – *Brakke D.* Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2006.
- Cabassut 1927 – *Cabassut A.* La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques // *Revue d'histoire ecclésiastique.* 1927. Vol. 23. P. 65–70.
- Carozzi 1994 – *Carozzi Cl.* Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e – XIII^e siècle). Rome: École française de Rome, 1994.
- Coakley 2006 – *Coakley J.W.* Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators. New York: Columbia University Press, 2006.
- Colgrave 2007 – *Colgrave B.* (ed.). *Felix's Life of Saint Guthlac.* Cambridge; London; New York: Cambridge University Press, 2007.

- Colliot 1979 – *Colliot R.* Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'après ses Histoires // Le Diable au Moyen Âge. Paris; Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 1979. P. 117–132.
- Davril, Palazzo 2010 – *Davril A., Palazzo É.* La vie des moines au temps des grandes abbayes, X^e – XIII^e siècles. Paris: Arthème Fayard, 2010.
- Dinzelbacher 1981 – *Dinzelbacher P.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalters. Stuttgart, Universität Stuttgart: 1981.
- Dinzelbacher 1993 – *Dinzelbacher P.* Mittelalterliche Frauenmystik. Paderborn: Schöningh, 1993.
- Easting 2002 – *Easting R.* (ed.). The Revelation of the Monk of Eynsham. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
- Frugoni 1996 – *Frugoni Ch.* Female Mystics, Visions, and Iconography // Woman and Religion in Medieval and Renaissance Italy. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Hamburger 1997 – *Hamburger J.* Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Hamburger 1998 – *Hamburger J.* The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany. New York: Zone Books, 1998.
- Heinzer 2014 – *Heinzer F.* Unequal Twins: Visionary Attitude and Monastic Culture in Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen // Kienzle B.M., Stoudt D.L., Ferzoco G. (eds.). A Companion to Hildegard of Bingen. Leiden; Boston: Brill, 2014. P. 85–108.
- Madec 2002 – *Madec G.* Savoir c'est voir. Les trois sortes de «vues» selon Augustin // Dunand F., Bœspflug F. (dir.). Voir les Dieux, voir Dieu. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2002. P. 123–139.
- Marrow 2008 – *Marrow J.H.* Inventing the Passion in the Late Middle Ages // Kupfer M.A. (ed.). The Passion Story: From Visual Representation to Social Drama. University Park: Pennsylvania State University Press, 2008. P. 23–52, 238–240.
- McNamara 2006 – *McNamara M.* Navigatio sancti Brendani. Some Possible Connections with Liturgical, Apocryphal and Irish Tradition // Burgess G.S., Strijbosch C. (eds.). Brendan Legend: Texts and Versions. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 159–191.
- Polo de Beaulieu 1998 – *Polo de Beaulieu A.* Le “Lundi des trépassés”. Création, diffusion et réception d'un rituel // Annales. Histoire, Sciences sociales. 1998. No. 6. P. 1191–1217.
- Recht 1999 – *Recht R.* Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XII^e – XV^e siècle). Paris: Gallimard, 1999.
- Sansterre 2006 – *Sansterre J.-M.* Omnes qui coram hac imagine genua flexerint... La vénération d'images de saints et de la Vierge d'après les textes écrits en Angleterre du milieu du XI^e siècle aux premières décennies du XIII^e siècle // Cahiers de civilisation médiévale. 2006. Vol. 49, no. 195. P. 257–294.
- Schmitt 1994 – *Schmitt J.-Cl.* Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale. Paris: Gallimard, 1994.

Schmitt 1996 – *Schmitt J.-Cl.* La raison des gestes dans l'Occident médiéval. Paris: Gallimard, 1996.

Schmitt 2016 – *Schmitt J.-Cl.* Les rythmes au Moyen Âge. Paris: Gallimard, 2016.

References

- Belting, H. (2002), *Obraz i kul't. Istoria obraza do epokhi isskustva* [Image and Cult. History of the Image before the Era of Art], Progress-Traditsia, Moscow, Russia.
- Brakke, D. (2006), *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Cabassut, A. (1927), “La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 23, pp. 65–70.
- Carozzi, Cl. (1994), *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e – XIII^e siècle)*, École française de Rome, Rome.
- Coakley, J.W. (2006), *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, Columbia University Press, New York.
- Colgrave, B. (ed.) (2007), *Felix's Life of Saint Guthlac*. Cambridge University Press, Cambridge, London, New York.
- Colliot, R. (1979), “Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'après ses histoires”, in *Le Diable au Moyen Âge*. Presses universitaires de Provence, Paris; Aix-en-Provence, pp. 117–132.
- Davril, A., Palazzo, É. (2010), *La vie des moines au temps des grandes abbayes, X^e – XIII^e siècles*, Arthème Fayard, Paris.
- Dinzlacher, P. (1981), *Vision und Visionsliteratur im Mittelalters*. Universität Stuttgart, Stuttgart.
- Dinzlacher, P. (1993), *Mittelalterliche Frauenmystik*. Schöningh, Paderborn.
- Easting, R., ed. (2002), *The Revelation of the Monk of Eynsham*, Oxford University Press, Oxford; New York.
- Frugoni, Ch. (1996), “Female Mystics, Visions, and Iconography”, in *Woman and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hamburger, J. (1997), *Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent*, University of California Press, Berkeley.
- Hamburger, J. (1998), *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, New York.
- Heinzer, F. (2014), “Unequal Twins: Visionary Attitude and Monastic Culture in Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen”, in Kienzle, B.M., Stoudt, D.L., Ferzoco, G., eds., *A Companion to Hildegard of Bingen*, Brill, Leiden; Boston, pp. 85–108.
- Madec, G. (2002), “Savoir c'est voir. Les trois sortes de 'vues' selon Augustin”, in Dunand, F., Boespflug, F., dir., *Voir les Dieux, voir Dieu*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg, pp. 123–139.

- Makhov, A.E. (2011), *Srednevekovyi obraz mezhdu teologii i ritoriki. Opyt tolkovania vizualnoi demonologii* [Medieval Image Between Theology and Rhetoric. The Interpretation of the Visual Demonology], Izdatel'stvo Kulaginoi, Intrada, Moscow, Russia.
- Marrow, J.H. (2008), "Inventing the Passion in the Late Middle Ages", in Kupfer, M.A., ed., *The Passion Story: From Visual Representation to Social Drama*, Pennsylvania State University Press, University Park, pp. 23–52, 238–240.
- McNamara, M. (2006), "*Navigatio sancti Brendani*. Some Possible Connections with Liturgical, Apocryphal and Irish Tradition", in Burgess, G.S., Strijbosch, C., eds., *Brendan Legend: Texts and Versions*, Brill, Leiden; Boston, pp. 159–191.
- Pil'gun, A.V. (2019), *Potustoronni mir Srednevekovi: rai, chistiliche, ad i ih personazhi v vizionerskikh tekstakh i miniaturah* [The Other World of the Middle Ages. Paradise, Purgatory, Hell and Their Characters in Visionary Texts and Miniatures from West-European Manuscripts of 9th – 15th c.], Gamma-Press, Moscow, Russia.
- Polo de Beaulieu, A. (1998), "Le 'Lundi des trépassés'. Création, diffusion et réception d'un rituel", *Annales. Histoire, Sciences sociales*, no. 6, pp. 1191–1217.
- Recht, R. (1999), *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XII^e – XV^e siècle)*, Gallimard, Paris.
- Sansterre, J.-M. (2006), " 'Omnes qui coram hac imagine genua flexerint...'. La vénération d'images de saints et de la Vierge d'après les textes écrits en Angleterre du milieu du XI^e siècle aux premières décennies du XIII^e siècle", *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 49, no. 195, pp. 257–294.
- Schmitt, J.-Cl. (1994), *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Gallimard, Paris.
- Schmitt, J.-Cl. (1996), *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris.
- Schmitt, J.-Cl. (2016), *Les rythmes au Moyen Âge*, Gallimard, Paris.

Информация об авторе

Михаил Р. Майзульс, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; maizuls@gmail.com

Information about the author

Mikhail R. Maizuls, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; maizuls@gmail.com

Проблема частного/публичного у Жана Жерсона

Ольга И. Тогоева

*Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,
togoeva@yandex.ru*

Аннотация. Статья посвящена понятию частное/публичное в культуре эпохи позднего Средневековья. Данная оппозиция рассматривается на примере творчества Жана Жерсона (1363–1429), выдающегося французского теолога, канцлера Парижского университета и королевского советника. Автор прослеживает развитие данной концепции у Жерсона, его порой непоследовательные и даже парадоксальные умозаключения относительно интимной сферы человеческого бытия (вопросов брака, сексуальных отношений между мужем и женой), а также относительно более общей проблемы религиозных переживаний индивида (женского мистицизма, природы откровений, процедуры *discretio spirituum*). Отдельным предметом анализа в статье выступает отношение Жана Жерсона к чтению и книгам в целом, а также к изображениям, изучение которых порицалось теологом. Автор приходит к выводу о неустойчивости понятий «частное» и «публичное» в Западной Европе на рубеже XIV–XV вв., о чем свидетельствует не только творчество Жана Жерсона, но и тексты иных жанров.

Ключевые слова: частное, публичное, Франция, позднее Средневековье, Жан Жерсон, женский мистицизм, частная жизнь, чтение, книги, миниатюры

Для цитирования: Тогоева О.И. Проблема частного/публичного у Жана Жерсона // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языковедение. Культурология». 2020. № 3. С. 47–64. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-47-64

Jean Gerson's private/public issue

Olga I. Togoëva

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, togoëva@yandex.ru*

Abstract. The article deals with the concept of private/public in the late Middle Ages' culture. This opposition is considered by the works of Jean Gerson (1363–1429), an outstanding French theologian, chancellor of the University of Paris and Royal advisor. The author traces the development of that concept in Gerson's works, his sometimes inconsistent and even paradoxical conclusions in relation to the intimate sphere of human existence (marriage, sexual relations between husband and wife), as well as in relation to more general issue of religious experiences of an individual (female mysticism, the nature of revelation, the *discretio spirituum*). The article deals also with Jean Gerson's attitude to reading and books in general, as well as to the images, the study of which was condemned by the theologian. The author comes to the conclusion about the instability of the concepts of "private" and "public" in Western Europe at the turn of the 14th–15th centuries, as evidenced not only by the work of Jean Gerson, but also by texts of other genres.

Keywords: private, public, France, late Middle Ages, Jean Gerson, female mysticism, private life, reading, books, miniatures

For citation: Togoëva, O.I. (2020), "Jean Gerson's private/public issue", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 3, pp. 47–64, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-47-64

В современной французской историографии эпоху позднего Средневековья, а особенно XV столетие, уже давно принято именовать «временем Жерсона»¹ [Delaruelle, Labande and Ourliac 1962, pp. 837–869]. И это название совершенно оправдано: ведь Жан Шарлье, известный более как Жан Жерсон (1363–1429), являлся выдающимся мыслителем рубежа XIV–XV вв., доктором теологии, канцлером Парижского университета, влиятельным советником французских королей Карла VI и Карла VII, человеком, оказавшим огромное влияние на самые различные сферы интеллектуальной мысли своей эпохи.

Историкам религиозной мысли Жерсон знаком в первую очередь своими многочисленными трудами, посвященными христианскому мистицизму, процедуре «различения духов» (*discretio spirituum*),

¹Delaruelle E., Labande E.-R., Ourliac P. L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378–1449). P.: Bloud et Gay, 1962. P. 837–869.

спорам о примате власти папы римского и истоках галликанизма [Vial 2006; Карасёв 2016; Тогоева 2016, с. 29–39]². Специалисты по политической истории привлекают сочинения Жерсона, когда речь заходит о событиях Столетней войны и внутренних проблемах Французского королевства конца XIV – первой трети XV столетия³ [Guenée 1992; Guenée 2004]. Знатокам же эпохи Возрождения канцлер Парижского университета известен прежде всего как один из первых французских гуманистов [A Companion to Jean Gerson 2006]⁴.

Вместе с тем в творчестве Жана Жерсона, безусловно, присутствовали идеи, лежащие *на пересечении* упомянутых выше направлений его интеллектуальных поисков. Однако именно этим обстоятельством объясняется то невнимание, с которым специалисты до сих пор относятся к исследованию подобных сюжетов. Например, это касается и противоречивых взглядов теолога на проблему частного и публичного, т. е. на то, что, с его точки зрения, было можно или нельзя выставлять на всеобщее обсуждение и обозрение.

Моя статья тем не менее не претендует на всесторонний анализ указанного вопроса. На данном этапе задача заключается лишь в том, чтобы наметить некоторые перспективные направления для изучения того, как Жерсон относился к проблеме частного/публичного, с какими аспектами повседневной жизни и религиозного опыта своих современников он прежде всего ее связывал и каким образом ее описывал.

* * *

Биография Жана Жерсона хорошо известна исследователям. Мы знаем, что, родившись в крестьянской семье, он тем не менее сумел сделать блестящую карьеру. В 1377 г., в возрасте 13 лет, Жерсон поступил в знаменитый Наваррский колледж, перебрался

²См. также: *Combes A.* La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution. Roma: Libreria editrix Pontificiae universitatis Lateranensis, 1963–1965. 2 vols.; *De Vooght P.* Gerson et le conciliarisme // *Revue d'histoire ecclésiastique.* 1968. Vol. 63. P. 857–867; *Kaluza Z.* Les Querelles doctrinales à Paris: nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles. Bergamo: Lubrina, 1988.

³*Guenée B.* Un meurtre, une société: l'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407. P.: Gallimard, 1992; *Idem.* La folie de Charles VI, Roi Bien-Aimé. P.: Le Grand livre du mois, 2004.

⁴См. также: *Combes A.* Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle. P.: Vrin, 1942; *Badel P.-Y.* Le Roman de la Rose au XIVe siècle. Etude de la réception de l'oeuvre. Genève: Droz, 1980.

из Шампани в столицу Французского королевства и после пяти лет учебы получил степень лиценциата искусств. В 1392 г., уже в Парижском университете, он стал бакалавром, а в 1394 г. – доктором теологии. В 1391 г. Жерсон произнес первую речь перед королем Карлом VI и с тех пор до конца своих дней являлся проповедником и наставником французских правителей. В 1395 г. он был также избран канцлером Парижского университета и оставался на этом посту до 1415 г.⁵

Литературное наследие Жана Жерсона поистине огромно, его академическое издание включает семь томов⁶, причем теолог писал как на латыни, так и на французском языке, рассчитывая, таким образом, донести свои мысли не только до ученой публики, но и до самых широких кругов будущих читателей⁷. Кроме сугубо «теоретических» трактатов сюда относились и многочисленные проповеди и речи, которые также читались на французском и которые могли слышать как рядовые прихожане, так и королевские придворные⁸. Наставления эти касались самых различных сюжетов: сугубо религиозных вопросов, текущей политической ситуации (в частности, скандала, связанного с убийством в 1407 г. герцога Людовика Орлеанского), литературных споров (например, вокруг «Романа о Розе») или же обыденных нужд прихожан.

Одним из вопросов, посвященных как раз повседневности, являлась тема частной и интимной жизни современников, а более конкретно – проблема (не)возможности ее публичного обсуждения. К этому сюжету Жан Жерсон обращался регулярно, он был за-

⁵ *L'Écuy J.-B.* Essai sur la vie de Jean de Gerson, chancelier de l'Église et de l'Université de Paris. P.: Chaudé, 1832. 2 vols.; *Pinet M.J.* La vie ardente de Jean Gerson. P.: Bloud et Gay, 1929.

⁶ Основным изданием трудов Ж. Жерсона является [Gerson 1960–1973], где каждый том состоит из двух книг. Сочинения автора сгруппированы по тематическому принципу: Т. I: Introduction générale. Т. II: L'Oeuvre épistolaire. Т. III: L'Oeuvre magistrale. Т. IV: L'Oeuvre poétique. Т. V: L'Oeuvre oratoire. Т. VI: L'Oeuvre ecclésiologique. Т. VII: L'Oeuvre française, Sermons et discours. О рукописях Жана Жерсона, сохранившихся до наших дней, см. отдельно: [Calvot, Ouy 1999].

⁷ См. интереснейшее исследование Жильбера Уи, посвященное различиям в латинских и французских версиях одних и тех же трактатов, которые делал сам Жерсон: [Ouy 1998].

⁸ Нам известно о 55 проповедях и речах на французском языке, прочитанных в 1389–1413 гг. Также существуют отдельный корпус из 16 проповедей, адресованных королю и его приближенным за 1389–1397 гг., и отдельный корпус из 30 приходских проповедей за 1401–1404 гг.

тронут уже в самом первом крупном его произведении – *Montaigne de contemplation* (1400 г.). Хотя это сочинение канцлер Парижского университета посвятил своим сестрам, предназначалось оно всем женщинам, а потому текст изначально писался по-французски, дабы будущие читательницы смогли в полной мере воспринять наставления теолога [McGuire 1997; McGuire 2005, pp. 102–110, 115–120].

Любопытно, что трактовка самого института брака в *Montaigne de contemplation* полностью расходилась с широко известными идеями Блаженного Августина, который приветствовал эту форму союза мужчины и женщины, полагая ее единственно возможной и допустимой, ибо только она вела к продолжению человеческого рода [Тогоева 2018а, с. 32–34]. Жерсон, напротив, настаивал на том, что лишь безбрачие можно рассматривать как жизненный идеал, и призывал своих сестер (а вместе с ними и всех прочих женщин) к уединению и созданию «домашней» религиозной общины. Только на таких условиях, полагал он, ее членам окажутся доступны созерцательный образ жизни и обращение ко Всевышнему: будучи свободны от каких бы то ни было обязательств перед мужем, они смогут славить Господа в полную силу⁹. Однако подобному аффективному почитанию (через любовь к Христу и осознание Его доброты) следовало, согласно Жерсону, придать сугубо *частный* характер, не вынося его на публичное обсуждение¹⁰ [Gerson 1960–1973, 7 (1), p. 18].

Если же брака избежать не удавалось, то табуированными, с точки зрения канцлера университета, должны были стать абсолютно все темы, касающиеся интимной жизни супругов и в первую очередь – их сексуальные отношения. В проповеди *Considerate lilia*, прочитанной в Наваррском коллеже в 1401 г., Жерсон говорил об этом прямо: «Мои слова направлены... против тех, кто осмеливается рассуждать вслух о постыдных частях человеческого тела и об ужасных [сексуальных] прегрешениях,... против тех, кто думает, что не следует стыдиться того, что дано природой»¹¹.

⁹ Gerson J. Op. cit. Т. 7 (1). P. 16, 23, 38, 50. В данном случае Жан Жерсон очевидным образом ссылаясь на послание апостола Павла коринфянам: «Незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтоб быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу» (1 Кор. 7: 34).

¹⁰ Ibid. P. 18.

¹¹ “Sit sermo contra illos qui ignominiosas partes corporis et actus nefandos non solum aperta impudentia nominare audent... qui de nulla re naturaliter data erubescendum esse dicebant” [Gerson 1960–1973, 5, p. 163].

Считается, что именно с *Considerate lilia* следует отсчитывать вступление знаменитого теолога в так называемый спор о «Романе о Розе», который разгорелся в 1401–1402 гг. в кругу парижских интеллектуалов и самых ранних французских гуманистов¹² [Badel 1980, pp. 411–414]. В противовес Жану де Монтрейю, Гонтье и Пьеру Коль, называвших вторую часть поэмы, написанную Жаном де Меном, «зерцалом нравственности»¹³, то есть идеалом, к которому следует стремиться в своей частной жизни как мужчинам, так и женщинам, Жан Жерсон (поддержавший в данном случае Кристину Пизанскую) категорически возражал против самого существования «Романа о Розе». В его разнообразных сюжетных линиях он видел лишь похоть и насилие, поругание института брака¹⁴, открытый призыв к свободной, не освященной церковными клятвами любви, к распространению проституции, т. е. к впадению в смертный грех сладострастия¹⁵. С точки зрения теолога, превращение интимной (сексуальной) жизни супружеской пары в публичную вело к ее осмеянию и обесцениванию, тогда как эти вопросы всегда являлись «священными и сакральными» и должны были оставаться сокрытыми от внимания посторонних¹⁶. Человек, ведущий себя столь неподобающим образом, совершал, по мнению Жерсона, тяжкое уголовное преступление, «подобное убийству, воровству, мошенничеству или похищению [людей]»¹⁷, поскольку

¹² Badel P.-Y. Op. cit. P. 411–414.

¹³ “Mirouer de bien vivre, exemple de tous estas de soy politiquement gouverner et vivre religieusement et sagement” (*Christine de Pizan. Le Livre des epistres du debat sus le Rommant de la Rose / Ed. critique par A. Valentini. P.: Classiques Garnier, 2016. P. 166*).

¹⁴ В данном случае Жерсон в определенной степени противоречил собственным идеям о браке, высказанным в *Montaigne de contemplation*.

¹⁵ “Et ce il fait par une vieille mauldite, pieur que diable, qui enseigne, monstre et enhorte comment toutes jeunes filles doivent vendre leurs corps tost et chierement, sans paour et sans vergoingne, et que elles ne tiengnent compte de decevoir ou parjurer, mais qu’elles ravissent tousjours aucune chose, et ne facent force ou dangier de se donner hastivement, tant qu’elles sont belles, a toutes vilaines ordures de charnalité, soit a clers, soit a lais, soit a prestres, sans difference” (*Christine de Pizan. Le Livre des epistres du debat sus le Rommant de la Rose. P. 300*).

¹⁶ *Christine de Pizan. Le Livre des epistres du debat sus le Rommant de la Rose. P. 301–302*.

¹⁷ “Seule laidure est de pechier, du quel touttefois on parle un chascun jour par son droit nom, comme de murtre, de larrecin, de fraudes et de rapines” (*Christine de Pizan. Le Livre des epistres du debat sus le Rommant de la Rose. P. 304*).

лишь тяга к разврату могла оказать на людские души столь сильное разрушающее воздействие. А потому он предлагал полностью уничтожить все существующие рукописи «Романа о Розе», предав их огню¹⁸.

* * *

Тема сожжения книг как средства борьбы с недозволенным, с тем, что не должно становиться предметом общественного обсуждения, дабы не ввести никого во грех, дает нам возможность рассмотреть еще один аспект проблемы частного/публичного в творчестве Жана Жерсона, к которому он не раз обращался в самых различных сочинениях. В целом речь в них шла об *откровениях*, т. е. о том самом интимном, с точки зрения теолога, религиозном переживании, которое должно было оставаться сокрыто от окружающих, согласно *Montaigne de contemplation*.

На рубеже XIV–XV вв. вопрос о Божественных откровениях для европейских теологов стоял исключительно остро, и связано это было в первую очередь с активным ростом количества разного рода пророчиц и провидиц. Эпоха позднего Средневековья являлась, таким образом, не только «временем Жерсона», но и периодом расцвета женского мистицизма, к которому канцлер Парижского университета относился с видимым предубеждением. Впрочем, он не столько отрицал саму возможность появления истинных пророков среди представительниц слабого пола, сколько выступал категорически против публичного характера их заявлений [Тогоева 20186].

Впервые, насколько можно судить, эту тему Жан Жерсон затронул все в том же 1401 г., в трактате *De distinctione verarum revelationem a falsis*, где настаивал на таких отличительных чертах истинного пророка, как скромность, смирение и понимание кардинального различия между телесной страстью и любовью к Богу. Он отмечал, что его современницам свойственны чрезвычайные любопытство и экзальтированность, а потому – склонность к принятию ложных откровений (*divinatio*) за истинные (*revelatio*). Именно по этой причине французский теолог настаивал, что окружающих следует любыми способами оберегать от рассказов подобных неопиток. В пример им он приводил Деву Марию, подлинную, с его

¹⁸ “C’est fort par especial que lire livres esmouvans a luxure ne soit pechié mortel, et ceulx qui les retiennent devroient estre contrains par leur confesseurs les ardre ou dessirer... parellement dy je des peintures ordes et deshonestes” (*Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col. Le débat sur le Roman de la Rose / Ed. par E. Hicks. P.: Champion, 1977. P. 179*).

точки зрения, визионерку, получавшую свои откровения «не для хвастовства, а для укрепления церкви и религии»¹⁹. Жерсон сравнил ее со святыми Павлом и Бернаром, делавшими свои *revelationes* достоянием окружающих лишь тогда, когда в том появлялась необходимость.

Тема излишне легковверных (и излишне болтливых) женщин являлась центральной и в *De probatione spirituum*, созданном в 1415 г. на Констанцском соборе. Этот трактат был посвящен святой Бригитте Шведской, обстоятельства и законность канонизации которой в 1391 г. собирався повторно рассмотреть собор. Для канцлера Парижского университета, возглавлявшего делегацию французских прелатов, проблема заключалась в том, что уже сложившийся культ святой мог основываться на ложном понимании ею собственных откровений, ставших известными другим верующим, и это противоречие рисковало привести к скандалу во всей христианской общине²⁰.

Таким образом, идеалом истинного пророка для Жана Жерсона оказывался человек, который *скрывает* откровения, полученные от Господа. Если же тот или иной визионер – и уж тем более визионерка – придавали огласке эти сокровенные знания или, что было еще хуже, сохраняли их *записанными*, то единственным действенным способом борьбы с подобным поведением французский теолог признавал уничтожение рукописей и физическую расправу с их авторами.

К этому вопросу на конкретных примерах Жерсон возвращался неоднократно. Так, уже в *De distinctione verarum revelationum a falsis* он вспоминал о случае псевдо-провидицы Маргариты Поретанской, которую за убеждения, признанные еретическими, отправили в 1310 г. на костер. Чуть раньше та же участь постигла ее главное сочинение – «Зерцало простых душ», которое сжигали

¹⁹ “Unde Maria Virgo, quae conservabat omnia verba haec conferens in corde suo, postmodum Apostolis, praesertim Lucae, sacra mysteria sibi soli credita deseruit, non ad sed ad Ecclesiae religionisque aedificationem” (*Gerson J.* Op. cit. T. 3. P. 40).

²⁰ “Est autem utrobique, vel in approbatione vel in reprobatione, periculum. Approbare enim falsas et illusorias aut frivolas visiones pro veris et solidis revelationibus, quid indignius, quid alienius ab hoc sacro Consilio? Reprobare vero nunc eas quid multifariae multisque modis quaquaversum per diversas nationes probatae dicuntur, non parva est inde scandalorum in christiane religione et devotione populorum formidatio. Denique in ipso etiam silentio et dissimulatione, ex quo res in medium posita est, non nihil inesse discriminis pertimescimus” (*Gerson J.* Op. cit. T. 9. P. 179).

дважды, в 1306 и 1309 гг. [Verdeyen 1986]. Однако, по мнению канцлера Парижского университета, данный приговор был совершенно справедливым: откровения Маргариты являлись ложными, не содержали глубокого понимания сакрального, а потому не могли дать людям ничего полезного²¹ [Gerson 1960–1973, 3, pp. 51–52].

В том же 1401 г. Жерсон внимательно изучил дело другой французской провидицы – скончавшейся в 1396 г. Эрмины Реймской. Прочитав записи ее видений, которые переслали в Париж монахи аббатства св. Дионисия в Реймсе, канцлер университета высказался в целом весьма положительно об образе жизни этой женщины и не увидел в ее словах и поступках никаких отклонений от истинной веры²². Тем не менее он рекомендовал настоятелю монастыря Жану Морелю воздержаться от обнародования записей откровений Эрмины, которые та продиктовала своему исповеднику, дабы они не смущали умы доверчивых прихожан²³, и сделать их достоянием лишь сведущих в теологии людей. Этому совету реймский аббат последовал буквально: он распорядился перевести существующий текст с французского на латынь и, таким образом, резко ограничил круг его читателей образованными клириками [Entre Dieu et Satan 1997, p. 24].

Идентичного подхода в 1415 г. Жерсон потребовал от своих коллег и в отношении книги откровений Бригитты Шведской. Признавая, что она уже имеет широкое хождение по всей Европе, он тем не менее настаивал, что представителям церкви следует по возможности утаивать от прихожан ее содержание и не упоминать о ней без лишней надобности²⁴.

Ту же мысль французский теолог развивал и в трактате *Contra superstitiosam dierum observantiam*, созданном в 1421 г. и посвященном на сей раз различным суевериям и магическим практикам, столь популярным у его современников. Причины этого пагубного увлечения Жерсон видел не только в восприимчивости к ним

²¹ Gerson J. Op. cit. Т. 3. P. 51–52.

²² “In praedicto libello nihil continetur quod debeat reputari contrarium fidei catholicae nec alicui articulorum credendorum” [Entre Dieu et Satan 1997, p. 171].

²³ “Tam ob parvam eruditionem multorum in sacris scripturis et historiis, quam propter obstinatam quorundam incredulitatem et duram cervicem, non expedit passim et generaliter hunc libellum modo publicare” [Entre Dieu et Satan 1997, p. 172].

²⁴ “Denique in ipso etiam silentio et dissimulatione, ex quo res in medium posita est, non nihil inesse discriminis pertimescimus” (Gerson J. Op. cit. Т. 9. P. 179).

«слабых духом» женщин, но и в их приобщении к сказкам и волшебным историям, а также в чтении романов²⁵.

Наконец, к идее о вреде, который может принести любого рода чтение, Жан Жерсон вернулся еще раз в 1423 г. в трактате *De examinatione doctrinarum*. С одной стороны, положительно оценивая просветительскую деятельность святых Паулы и Евстахии, он заявлял, что похвалы они заслуживают лишь потому, что их поучения не были записаны²⁶. С другой стороны, он резко высказывался о письмах неких провидиц, полученных в свое время папой римским Григорием XI. Умирая в 1377 г. в Риме, понтифик якобы горько сожалел о том, что перенес свой двор из Авиньона, поддавшись на уговоры женщин, успешно выдававших свои выдумки за Божественные откровения, и призывал наследников никогда не следовать его примеру²⁷. И хотя Жерсон не называл прямо имена тех визионерок, к советам которых имел неосторожность прислушаться Григорий, все без исключения исследователи полагают, что речь в данном пассаже шла о письмах Бригитты Шведской и Екатерины Сьеннской, действительно переписывавшихся с папой римским [Brown 1987, p. 223; Peyronnet 1989; McNamara 1993, p. 25; Caciola 2003, p. 291; Elliott 2004, p. 284].

* * *

Впрочем, доступность религиозных текстов сомнительного содержания для широкой публики являлась не единственной проблемой, волновавшей Жана Жерсона. С тем же пылом выступал он и против любого рода *изображений*, носивших, с его точки зрения, фривольный, а потому совершенно неподобающий характер. И здесь нам следует вновь обратиться к критическим замечаниям французского теолога относительно «Романа о Розе», а точнее, тех его рукописей, которые содержали миниатюры и которые, вероятно, держал в руках сам Жерсон.

²⁵ “Provenit haec corruptio iudicii rationis ex primaeva a puero per stultas matres et nutrices enarrationes. Delectantur enim dicere fabulas admirabiles, et puerilis aetas imbuta talibus vix repellit, quia quod nova testa capit inveterata sapit” (*Gerson J.* Op. cit. T. 10. P. 120).

²⁶ “Ubi sunt scripta tot eruditissimarum ac devotissimarum foeminarum: Paulae, Eustochium similiumque? Certe nulla supersunt, quia nulla praesumpserunt” (*Gerson J.* Op. cit. T. 9. P. 468).

²⁷ “Ut caverent ab hominibus, tam viris quam mulieribus, sub specie religionis visiones loquentibus sui capitis; quia per tales ipse seductus esset, dimisso suorum rationabili consilio, ut se et Ecclesiam at discrimen schismatis tun imminentis traxerit” (*Gerson J.* Op. cit. T. 9. P. 469–470).

О том, что таких манускриптов он видел по крайней мере несколько, свидетельствует проповедь *Poenitemini*, прочитанная на Рождество 1402 г. В ней Жерсон заявлял, что продал бы публично сожжению собственный экземпляр поэмы, даже если бы он им владел и даже если бы знал, что этот манускрипт – единственный²⁸. В письме Пьеру Колю, датирующемся тем же 1402 г., канцлер университета вновь возвращался к необходимости уничтожить «Роман» на том основании, что «книги, слова и изображения», пробуждающие в людях низменные чувства и прежде всего похоть, должны быть изгнаны из «нашей республики христианской религии»²⁹. Именно это письмо, как полагают исследователи, положило конец затянувшемуся спору о «Романе о Розе», оставляя нас тем не менее в некотором недоумении относительно позиции одного из главных противников поэмы.

Парадокс ситуации заключался в том, что сами дебаты вокруг сочинения Жана де Мена происходили исключительно в среде образованных людей эпохи позднего Средневековья. Однако в XV в. круг подобных интеллектуалов во Франции – как и повсюду в Западной Европе – был крайне узок. Таким образом, говоря об открытости этого обмена мнениями, мы обязаны делать скидку на то, что средневековое понимание самой *публичности* весьма отличалось от современного нам и даже от того, что было свойственно Новому времени с его периодической прессой, газетами и журналами.

Протестуя против знакомства своих современников с «Романом о Розе», Жан Жерсон должен был отдавать себе отчет в том, что этот текст был доступен крайне ограниченному числу читателей. От XIII–XVI вв. до наших дней дошло более двухсот рукописей и ранних печатных изданий поэмы³⁰, что свидетельствовало о безусловной популярности поэмы. Тем не менее умением читать владели далеко не все жители Французского королевства, и еще меньшее число людей могло позволить себе иметь дома книги.

Если мы присмотримся к владельцам рукописей «Романа о Розе», имена которых нам известны, то сразу же обратим внима-

²⁸ “Se je avoie ung *Roumant de la Rose* qui fust seul et vaulsist mil livres, je l’ardroie plus tost que je le vendisse pour publier, ainsi comme il est” (*Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col*. Op. cit. P. 182).

²⁹ “Illic peroratum satis arbitrator scripta, verba et picturas provocatrices libidinosae lascivie penitus execrandas esse et a re publica christiane religionis exulandas” (*Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col*. Op. cit. P. 162).

³⁰ Подробнее о числе сохранившихся экземпляров «Романа о Розе» см.: [Huot 1993, p. 273–322].

ние на одно важное обстоятельство: все они являлись богатыми, высокопоставленными и образованными персонами. Так, каталог Национальной библиотеки Франции свидетельствует, что экземпляры поэмы присутствовали в библиотеках маркиза д'Аржансона³¹; Жана, герцога Беррийского³²; шевалье Гийома Биго, советника Руанского парламента³³; Жака д'Арманьяка, Жака де Круамара, королевского советника, и Клода Фоше, вице-президента королевского монетного двора³⁴; французского короля Людовика XIV, которому кодекс был преподнесен его дядей Гастоном Орлеанским³⁵; архиепископа Реймского³⁶. Таким образом, Жан Жерсон в своем стремлении ограничить хождение «Романа о Розе» мог иметь в виду только этих и подобных им людей, но никак не все французское общество начала XV в. Его желание запретить знакомство с поэмой широких кругов читателей в таких условиях являлось не более чем оксюмороном, поскольку ни о какой реальной публичности мы говорить в данном случае не можем.

Что же касается рукописей «Романа», снабженных миниатюрами фривольного содержания, то по поводу них в историографии уже более ста лет ведется весьма оживленная полемика, поскольку исследователи не могут прийти к единому мнению относительно того, какие именно изображения имел в виду прославленный французский теолог.

Собственно, еще в начале XX в. Эрнест Ланглуа утверждал, что подобных кодексов существовало крайне мало и вряд ли канцлер Парижского университета коротал дни за их изучением³⁷ [Langlois 1918–1919, p. 32]. Джон Флеминг и Сильвия Гуо, напротив, предполагали, что Жерсон мог видеть некоторые рукописи поэмы, создававшиеся непосредственно в Париже [Fleming 1969; Huot 1993, p. 273–322]. Косвенно эта гипотеза подтверждается как раз тем фактом, что знаменитый теолог возвращался к данной теме неоднократно. Он не только осудил такие миниатюры в ходе полемики вокруг «Романа», но и посвятил им отдельное небольшое сочинение, озаглавленное «Жалоба светским властям, направленная против

³¹ Bibliothèque Nationale de France. Ms. fr. 2872 (XIV в.).

³² Ibid. Ms. fr. BNF. 380 (рубеж XIV–XV вв.).

³³ Ibid. Ms. fr. 805 (XV в.); Ms. fr. 1571 (XIV в.).

³⁴ Ibid. Ms. fr. 1559 (конец XIII в.). Этот экземпляр переходил последовательно от одного владельца к другому.

³⁵ Ibid. Ms. fr. 1566 (середина XIV в.).

³⁶ Ibid. Ms. fr. 1572 (XV в.).

³⁷ Langlois E. Le traité de Gerson contre le Roman de la Rose // Romania. 1918–1919. Vol. 45. P. 32.

совращения юношества бесстыдными изображениями и прочими непотребствами»³⁸, где вновь размышлял о вреде, который наносят подобные образы молодым людям.

Однако, если обратиться непосредственно к рукописям «Романа о Розе», сохранившимся до наших дней, то окажется, что большинство из них либо не имеют иллюстраций, либо совершенно невинны с этой точки зрения³⁹. Из общего ряда выпадают всего несколько кодексов. В частности, к ним относится Ms. 3338 из библиотеки Арсенала (вторая четверть XIV в.), 35 миниатюр которого были выполнены известными художниками того времени Жанной де Монбастон и Мастером Мобёжа⁴⁰. Вполне, на первый взгляд, традиционные сцены, изображенные на них, при ближайшем рассмотрении обретали новый – и действительно довольно фривольный – смысл. Так, образ Грусти оказывался вполне радостным, встреча Героя и Красавицы знаменовала собой тот факт, что любовь между мужчиной и женщиной возможна и вне брака, а жалобы Ревнивца на незавидную семейную жизнь сопровождала сцена избиения мужем жены увесистой дубинкой⁴¹.

Еще более показательным и, как кажется, более других подходящим под требования Жана Жерсона о запрете свободного хождения «Романа о Розе» представляется знаменитый Ms. fr. 25526, также датирующийся XIV в. и хранящийся ныне в Национальной библиотеке Франции⁴². Его миниатюры представляли собой маргиналии, вынесенные на поля рукописи, и никак не были связаны с текстом поэмы (либо эта связь оказывается пока скрыта от исследователей)⁴³.

³⁸ *Gerson J. Expostulatio ad potestas publicas, adversus corruptionem juventutis per lascivas imagines et alia hujusmodi // Johannis Gersonii Opera omnia / Ed. par L.E. du Pin. Hagae comitum: Apud Petrum de Hondt, 1728. T. 4. P. 291–292.*

³⁹ Например, Ms. fr. 5210 из библиотеки Арсенала (Париж) содержит 31 миниатюру, и все они – абсолютно конвенциональны по своему содержанию, то есть изображают исключительно главного героя поэмы и его встречи с разными персонажами, последовательно упомянутыми в тексте.

⁴⁰ Bibliothèque Nationale de France. Ms. fr. 3338. Описание кодекса см. на сайте библиотеки: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc9040r> (дата обращения 30.11.2019).

⁴¹ Bibliothèque Nationale de France. Ms. fr. 3338, fol. 3v, 25v, 6.

⁴² Bibliothèque Nationale de France. Ms. fr. 25526. Описание кодекса см. на сайте библиотеки: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc53955v> (дата обращения 30.11.2019).

⁴³ Подробнее о попытках найти связь между текстом и иллюстрациями Ms. fr. 25526 см.: [Huot 1993, p. 273–322].

Тем не менее весьма откровенные сцены интимного содержания⁴⁴, безусловно, могли вызвать гнев канцлера Парижского университета, если предположить, что изучал он как раз данную рукопись. Впрочем, судить об этом достоверно мы не можем, да и о самом кодексе нам известно, к сожалению, крайне мало. Собственно, мы знаем лишь переписчика текста «Романа о Розе», которым являлся Ришар де Монбастон, а также автора миниатюр – все ту же Жанну де Монбастон, супругу Ришара. Оба они работали в мастерской, находившейся под юрисдикцией Парижского университета [Camille 1992, p. 147–148; Weyer 2006, pp. 125–126]. В историографии существует также версия, что заказчиками Ms. 25526 являлись богатые горожане, поскольку именно они проявляли в целом особый интерес к рукописям с маргиналиями [Camille 1992, pp. 147–148]. Однако ничего больше сказать ни о заказчиках, ни о владельцах этого знаменитого в своем роде кодекса мы не можем.

То, что мастерская де Монбастонов подпадала под юрисдикцию университета, как кажется, косвенно свидетельствует в пользу предположения, что Жан Жерсон видел именно этот манускрипт или его «близнеца». О том же говорит и тот факт, что Ришар и Жанна де Монбастон изготовили, по всей видимости, огромное количество копий «Романа»: даже в настоящее время их насчитывается двадцать [Weyer 2006, p. 127]. Однако никакими *прямыми* доказательствами этой версии мы не располагаем. И даже если канцлер Парижского университета действительно листал Ms. 25526 или ему подобный, мы можем с уверенностью утверждать, что с такого рода миниатюрами было знакомо крайне небольшое число французов конца XIII–XV вв.

Вместе с тем, как свидетельствует последующая рукописная традиция «Романа о Розе», призывы Жана Жерсона прекратить или хотя бы сократить количество экземпляров поэмы оказалось, по всей видимости, полностью проигнорированными. Об этом, в частности, говорит нам Ms. Douce 195, изготовленный во Франции около 1480 г. для герцога Карла Орлеанского и его супруги Луизы Савойской и хранящийся ныне в Бодлеянской библиотеке в Оксфорде⁴⁵. Данный кодекс содержал уже не просто маргиналии фривольного характера, но отдельные миниатюры, представлявшие полноценные иллюстрации к тексту и также изображавшие весьма откровенные сцены (в частности, эпизоды кастрации и самокастрации)⁴⁶.

⁴⁴ Bibliothèque Nationale de France. Ms. fr. 25526, fol. 106v, 132v, 160.

⁴⁵ Bodleian Library. Ms. Douce 195. Описание кодекса см. на сайте библиотеки: https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_4560 (дата обращения 30.11.2019).

⁴⁶ Bodleian Library. Ms. Douce 195, fol. 76v, 122v.

* * *

Безусловно, даже беглый анализ творчества Жана Жерсона показывает, насколько *любые* вопросы, связанные с интимными переживаниями человека, являлись для него табуированными. И касалось это не только чтения каких-то фривольных сочинений наподобие «Романа и Розе», не только разглядывания обценных картинок и обсуждения деталей собственной сексуальной жизни чужими друг другу людьми или даже законными супругами. Все, что оказывалось связано с *частной* сферой повседневной жизни человека, по мнению знаменитого теолога, не должно было становиться предметом публичного рассмотрения – например, глубоко интимными должны были оставаться религиозные переживания его современников.

Похоже, Жан Жерсон совершенно не волновал тот факт, что и «Роман о Розе», и записи откровений сомнительных, с его точки зрения, женщин-мистиков сможет прочесть ограниченное число людей и, как следствие, их «публичность» окажется весьма относительной. Его стремление удержать от чтения подобной литературы касалось абсолютно *всех* окружающих, и данный парадокс мы, как представляется, можем объяснить лишь тем фактом, что для рубежа XIV–XV вв. сами понятия частного и публичного оставались не до конца отрефлексированными.

Личная позиция Жана Жерсона по данному вопросу при этом являлась далеко не единственным примером подобного смешения двух сфер человеческой деятельности. Стоит лишь заглянуть в судебные регистры того же времени, чтобы понять, насколько откровенными, а порой и излишне подробными оказывались заявления рядовых французских обывателей о преступлениях, касавшихся их сугубо частной и даже интимной жизни [Тогоева 2018].

Однако и в совершенно иных по жанровой принадлежности средневековых источниках мы также находим примеры парадоксального, с нашей точки зрения, отношения к «частному» и «публичному». Так, в хорошо известном исследователям *Le Mesnagier de Paris*, руководстве по ведению домашнего хозяйства, написанном в 1370-е гг. неким пожилым парижанином для своей юной супруги, мы встречаем удивительный пассаж, посвященный вопросу найма прислуги. Здесь, среди вполне ожидаемых рекомендаций не брать на работу людей вздорных, агрессивных, болтливых, склонных к выпивке и лени, присутствовал совет отказывать от места тем женщинам, которые «ругаются, используя слова “пенис” и “влагалище”», и знают с местными шлюхами, поскольку «добропорядочной даме таких слов знать не положено»⁴⁷.

⁴⁷ Le Mesnagier de Paris / Texte édité par G.E. Brereton et J.M. Ferrier. P.: Librairie générale française, 1994. P. 442.

Парадокс этих рекомендаций, однако, заключался в том, что автор использовал эти «непроизносимые» слова в собственном трактате и тем самым учил им свою юную супругу, которой как раз в первую очередь и не следовало слышать подобных выражений.

Таким образом, говоря об эпохе позднего Средневековья, мы можем констатировать, что сферы частного и публичного в этот период имели весьма зыбкие границы, были взаимопроникаемы. Понятие постыдного, то есть того, о чем не следует говорить (по крайней мере в приличном обществе), порой оказывалось не столь уж частным. Периодически оно выходило на первый план, пусть даже «теоретики» данного вопроса, такие как Жан Жерсон, и не желали признавать этот факт.

Литература

- Карасёв 2016 – *Карасёв Н.А.* Западная мистика в поисках собственного пути богопознания: Мейстер Экхарт, Жан Жерсон и Николай Кузанский // Общество: философия, история, культура. 2016. № 10. С. 30–33.
- Тогоева 2016 – *Тогоева О.И.* Еретичка, ставшая святой: две жизни Жанны д'Арк. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 575 с.
- Тогоева 2018a – *Тогоева О.И.* Дела плоти: интимная жизнь людей Средневековья в пространстве судебной полемики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 350 с.
- Тогоева 2018б – *Тогоева О.И.* “Idiotas, ac sine litteris mulierculas”? Жан Жерсон и проблема женской святости // Европа святых: социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / Под ред. С.А. Яцык. М.: Алтейя, 2018. С. 143–158.
- Caciola 2003 – *Caciola N.* Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. N.Y.: Cornell University Press, 2003. 352 p.
- Calvot, Ouy 1999 – *Calvot D., Ouy G.* L'Œuvre de Gerson à Saint-Victor de Paris, catalogue des manuscrits. P.: CNRS, 1999. 268 p.
- Camille 1992 – *Camille M.* Images on the Edge. The Margins of Medieval Art. L.: Reaktion Books, 1992. 176 p.
- A Companion to Jean Gerson 2006 – A Companion to Jean Gerson / Ed. by B.P. McGuire. Leiden: Brill, 2006. 431 p.
- Elliott 2004 – *Elliott D.* Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 2004. 350 p.
- Entre Dieu et Satan 1997 – *Entre Dieu et Satan: Les visions d'Ermine de Reims (d. 1396)* / Ed. par C. Arnaud-Gillet. Firenze: SISMEL, 1997. 286 p.
- Huot 1993 – *Huot S.* The Romance of the Rose and its Medieval Readers: Interpretation, Reception, Manuscript Transmission. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 404 p.

- McGuire 1997 – *McGuire B.P.* Late Medieval Care and Control of Women: Jean Gerson and His Sisters // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1997. Vol. 92. P. 5–37.
- McGuire 2005 – *McGuire B.P.* Jean Gerson and the Last Medieval Reformation. University Park: Pennsylvania State university press, 2005. 441 p.
- McNamara 1993 – *McNamara J.A.* The Rhetoric of Orthodoxy: Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy // *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics* / Ed. by U. Wiethaus. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1993. P. 9–27.
- Ouy 1998 – *Ouy G.* Gerson bilingue, les deux rédactions, latine et française, de quelques œuvres du chancelier parisien. P.: Champion, 1998. 202 p.
- Verdeyen 1986 – *Verdeyen P.* Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1986. Vol. 81. P. 47–94.
- Vial 2006 – *Vial M.* Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique. P.: Vrin, 2006. 240 p.
- Weyer 2006 – *Weyer G.* The Roman de la Rose manuscript in Duesseldorf // *De la Rose. Texte, Image, Fortune* / Ed. par C. Bel, H. Braet. Louvain; P.; Dudley: Peeters, 2006. P. 117–140.

References

- Karasev, N.A. (2016), “Western mysticism in search of its own path in the knowledge of God: Meister Eckhart, Jean Gerson and Nicholas of Cusa”, *Obshestvo: filosofija, istorija, kultura*, vol. 10, pp. 30–33.
- Togoeva, O.I. (2016), *Eretichka, stavshaja sojatoj. Dve zizni Jeanne' d'Arc* [Heretic turned Saint. Two lives of Joan of Arc], Center for humanitarian initiatives, Moscow, Saint-Petersburg, Russia.
- Togoeva, O.I. (2018a), *Dela ploti. Intimnaja zizn' ljudej Srednevekovja v prostranstve sudebnoj polemiki* [Deeds of the flesh. Intimate life and judicial polemics in the Middle Ages], Center for humanitarian initiatives, Moscow, Saint-Petersburg, Russia.
- Togoeva, O.I. (2018b), “*Idiotas, ac sine litteris mulierculus*”? *Jean Gerson and phenomenon of female sanctity*”, in *Yazik, S.A., ed.*, *Europasantorium. Social, political and cultural aspects of Holiness in the Middle Ages, Aleteia*, Moscow, Russia, pp. 143–158.
- Arnaud-Gillet, C. (ed.) (1997), *Entre Dieu et Satan: Les visions d'Ermine de Reims (d. 1396)*, SISMELE, Firenze, Italy.
- Caciola, N. (2003), *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Cornell University Press, New York, USA.
- Calvot, D. and Ouy, G. (1999), *L'Œuvre de Gerson à Saint-Victor de Paris, catalogue des manuscrits*. CNRS, Paris, France.
- Camille, M. (1992), *Images on the Edge. The Margins of Medieval Art*, Reaktion Books, London, UK.
- Elliott, D. (2004), *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Age*, Princeton University Press, Princeton, USA.

- Huot, S. (1993), *The Romance of the Rose and its Medieval Readers: Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- McGuire, B.P. (1997), "Late Medieval Care and Control of Women: Jean Gerson and His Sisters", *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 92, pp. 5–37.
- McGuire, B.P. (2005), *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*. Pennsylvania State university press, University Park, USA.
- McGuire, B.P., ed. (2006), *A Companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden, Netherlands.
- McNamara, J.A. (1993), "The Rhetoric of Orthodoxy: Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy", in Wiethaus, U., ed., *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, Syracuse University Press, New York, USA, pp. 9–27.
- Ouy, G. (1998), *Gerson bilingue, les deux rédactions, latine et française, de quelques œuvres du chancelier parisien*, Champion, Paris, France.
- Verdeyen, P. (1986), "Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart", *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 81, pp. 47–94.
- Vial, M. (2006), *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Vrin, Paris, France.
- Weyer, G. (2006), "The Roman de la Rose manuscript in Duesseldorf", in Bek, C. and Braet, H., eds., *De la Rose. Texte, Image, Fortune*, Peeters, Louvain, Paris, France; Dudley, USA, pp. 117–140.

Информация об авторе

Ольга И. Тогоева, доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский просп., д. 32а; togoeva@yandex.ru

Information about the author

Olga I. Togoeva, Dr. of Sci. (History), Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32a, Leninsky Av., Moscow, 119334, Russia; togoeva@yandex.ru

Тайбернское древо:
католические паломничества
в протестантском Лондоне XVII в.

Анна Ю. Серегина

*Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,
aseregina@mail.ru*

Аннотация. Религиозная культура английского католического сообщества XVI–XVII вв. претерпела серьезную трансформацию, сформировав локальный вариант католической культуры, по многим параметрам отходившей от моделей, предписанных нормами Тридентского собора. Одним из важных причин этого расхождения была обусловленная религиозными гонениями утрата сообществом традиционных святынь – храмов, монастырей, мощей святых и т. д. В постреформационный период английским католикам пришлось переосмыслить сакральную географию страны в целом и столицы в частности. В статье рассматривается один аспект этого процесса – появление новых мест паломничества. Новым сакральным локусом (сакральный статус которого долго являлся предметом конфликта) стал Тайберн – известное с XII в. место позорной казни изменников, переосмысленное католиками в конце XVI – начале XVII в. как место мученичества и, соответственно, паломничества. Рассматриваются формы, которые принимали такие паломничества в условиях полного запрета самой практики (с 1559 г.), их политические и религиозные контексты, а также особенности выявленных описаний паломничеств в Тайберн. Делается вывод, что небольшое число упоминаний паломничеств объясняется как особенностями религиозной культуры английских католиков как культуры меньшинства, скупой на публичные жесты, так и сознательным редактированием текстов со стороны католических миссионеров. Лишенные возможности контролировать благочестивые практики мирян, они определяли тот образ, в каком католическая культура Англии и ее практики представляли перед современниками и потомками.

Ключевые слова: английские католики XVII в., религиозная культура, благочестивые практики, паломничество, мученичество, мощи, Лондон, Тайберн

Для цитирования: Серегина А.Ю. Тайбернское древо: католические паломничества в протестантском Лондоне XVII в. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 3. С. 65–82. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-65-82

The Tyburn Tree: Catholic pilgrimages in Protestant London in the 17th c.

Anna Yu. Seregina

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, aseregina@mail.ru*

Abstract. The religious culture of the English Catholic community was transformed in the 16th–17th cc. and a local Catholic culture emerged, in many ways different from the model prescribed by the Tridentine norms. One reason for that divergence was the loss of traditional sacred loci – churches, monasteries, shrines etc. during the years of the Reformation. In the post-Reformation period, English Catholics were to re-interpret the sacred geography of the country, and of its capital. The article looks into one aspect of this process – the emergence of new pilgrimage sites. A new sacral locus (which sacred status for long time was been a subject of conflict) appeared in London. That was Tyburn – the dishonorable place where traitors had been executed since the 12th c., and a site, which Catholics begun to see in late 16th early 17th cc. as a place of martyrdom, and, consequently, a pilgrimage destination. The author discusses pilgrimage the forms of pilgrimages that existed in conditions of a complete ban on the practice itself (since 1559), their political and religious contexts, as well as particular ways to describe pilgrimages to Tyburn. It is concluded that a small number of references to such pilgrimages can be explained both by the character of the religious culture of the English Catholics as a minority culture, which used public gestures sparingly, and by conscious efforts at editing of the texts produced by Catholic missionaries. The latter could not control the laity's devotional practices, but could instead define the image of England's Catholic culture and its practices that was seen by contemporaries and descendants.

Keywords: English Catholics in the 17th c., religious culture, devotional practices, pilgrimage, martyrdom, relics, London, Tyburn

For citation: Seregina, A.Yu. (2020), The Tyburn Tree: Catholic pilgrimages in Protestant London in the 17th c. *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 3, pp. 65–82, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-65-82

Реформация радикально преобразовала сакральную топографию Англии. Перемены коснулись всей страны и, в первую очередь, ее столицы. Поскольку именно из Лондона распространялись протестантские идеи, здесь еще в начале 1530-х гг. начались иконоборческие кампании, сначала стихийные, а затем и официально санкционированные, в ходе которых изображения святых

повреждали и даже выбрасывали из церквей. В 1535 г., в ходе инспектирования монастырей, предшествовавшего их роспуску в 1536 и 1538–1539 гг., многие почитаемые святые – мощи и реликвии святых – были признаны фальшивками, подвергнуты поруганию и уничтожены [Duffy 1992, pp. 381–385]. В царствование Эдуарда VI (1547–1553) и в начале правления Елизаветы I, в 1559–1560 гг., приходские церкви столицы утратили все почитаемые святые. Почитание святых и все связанные с ним практики, в том числе паломничества, были запрещены [Haigh 1993, pp. 130–134; Fincham, Tuaske, 2007, pp. 11–19, 30–38].

Официальное принятие церковью Англии протестантского учения не означало, конечно же, немедленного перехода большинства населения страны в новую веру. Этот процесс растянулся на десятилетия. На протяжении всего XVI столетия и позднее в Англии сохранялось многочисленное католическое сообщество, в начале XVII в. составлявшее, по разным оценкам, от 100 000 до 500 000 человек (т. е. от 2,5 до 10% от четырехмиллионного населения). Центром притяжения для многих католиков, как и для представителей других религиозных меньшинств, была столица: в самом многочисленном городе Англии легче было затеряться, скрыться от нежелательного внимания правительства, при необходимости перемещаясь между приходами или же переселяясь в пригороды, не подчинявшиеся городским властям общины. Лондон также обещал католикам доступ к запрещенным таинствам их веры (в часовнях посольств католических стран и в домах знатных и богатых католиков) и покровительство влиятельных единоверцев из числа придворных и представителей городской элиты [Sheils 2009, pp. 80–83, McClain 2004, pp. 141–170].

Покровительство католикам было необходимо, так как приверженность старой вере ставила их в незавидное положение. С 1559 по 1829 г. католическое богослужение в Англии было незаконным (и совершалось *de facto* в частных помещениях, а не в храмах), за присутствие на мессе можно было попасть в тюрьму, непосещение приходского (теперь – протестантского) храма каралось крупным штрафом (12 пенсов, повышено в 1581 г. до 20 фунтов стерлингов). Католические священники – выпускники зарубежных семинарий – с 1585 г. были приравнены к изменникам. Поскольку католическое образование в стране было запрещено, практически все католическое духовенство, нелегально занимавшееся пастырской деятельностью в конце XVI в., подпадало под действие этого закона. С 1585 г. казнили и тех мирян, кто укрывал священников в своих домах. Кроме того, все англичане должны были приносить присягу на верность монарху, текст которой включал в себя утверждение

о власти короля/королевы над церковью Англии. Такая присяга противоречила представлениям католиков о церкви; отказ же от присяги считался преступлением и карался тюремным заключением. В случае повторного отказа католика считали изменником и его ждала смерть. С приходом к власти в Англии Якова I Стюарта в 1603 г. юридический статус католиков изменился мало. Новый король в 1604 г. подтвердил все антикатолические законы своей предшественницы, а в 1606 г. ввел новые ограничения: крупный (100 фунтов стерлингов) штраф за уклонение от причастия по протестантскому обряду, а также за крещение детей и венчание вне прихода. Вводилась также и особая присяга на верность монарху, в содержание которой входило отрицание (как «еретического») права пап смещать с престола государей. Такая формулировка могла означать обвинение ряда понтификов в ереси, поэтому из Рима пришел прямой запрет католикам, и прежде всего арестованным священникам, приносить эту присягу, что привело несколько десятков миссионеров на эшафот [Серегина 2006, с. 22–25, 35, 43, 53–56].

Католической общине Англии приходилось бороться за существование, причем речь шла не столько о физическом выживании – несмотря на принятие антикатолических законов, правительство не располагало реальной возможностью добиться их выполнения в полном объеме, да и не стремилось к этому, используя законы, скорее, как средство давления на католиков, и прежде всего на католическое дворянство. Однако в условиях гонений и запретов на богослужения католикам приходилось быть изобретательными, воссоздавая разные аспекты своей религиозной культуры. Одним из них было и создание нового сакрального ландшафта взамен утраченного. Новые условия рождали локальную католическую культуру, во многом отличную от той, что в это время развивалась в странах, оставшихся католическими, или странах католического большинства [Laven 2013, p. 1–11].

Переосмыслению сакрального ландшафта города лондонскими католиками и посвящена данная статья. В ней будет рассмотрено появление в столице нового сакрального для постреформационного католического сообщества локуса – главного места казни католиков. Кроме того, будут проанализированы способы описания новых святынь и связанных с ними религиозных практик в католических текстах конца XVI–XVII вв.

Исследования религиозной культуры английских католиков XVI–XVII вв. – новое направление в рамках очень молодой исторической субдисциплины, истории английского католического общества, ставшей частью академической (неконфессиональной)

истории всего пару десятилетий назад. Особенности практик почитания новых мучеников в Англии уделяли некоторое внимание в своих работах Энн Диллон, Александра Уолшем, Лайза МакКлейн и Лизбет Коренс [Dillon 2002, Walsham 2003, Walsham 2011, McClain 2004, Corens 2019], хотя отдельных исследований на эту тему не существует. Причиной тому – отсутствие массовых статистических материалов (например, записей, исходивших из церкви и монастырей, подобных тем, какие существуют в странах католического большинства). Историкам приходится работать с нарративами разных жанров – памфлетами, житиями, биографиями, реляциями и др., в которых свидетельства о практиках, связанных с почитанием мучеников, разрозненны, анекдотичны, с трудом поддаются датировке и почти всегда не верифицируемы другими источниками.

Английское правительство рассматривало приговоренных к смерти католиков (большинство из которых составляли священники) как изменников, но для единоверцев они были жертвами религиозного преследования, своей жизнью и мученической кончиной свидетельствующими истинность католической веры. Поэтому неудивительно, что новыми сакральными локусами в Лондоне и других городах становились места казни католиков, места, где проливалась кровь мучеников. Пролитие крови имело место в самом буквальном смысле, учитывая процедуру самой казни. После повешения приговоренного вынимали из петли (еще живого), кастрировали, взрезали живот и извлекали внутренности – сначала кишки, потом сердце. Затем уже мертвое тело обезглавливали и рассекали на четыре части¹.

Главным лондонским местом казни был Тайберн – небольшая деревушка, названная по имени ручья, на котором стояла. Она находилась неподалеку от того места, где сейчас располагается триумфальная арка, возведенная Джоном Нешем в 1827 г. («Мраморная арка», *Marble Arch*), а само место казни – виселица – располагалось прямо посреди дороги на Оксфорд (в конце нынешней

¹ В середине XVII в. формула приговора выглядела следующим образом: «тебя отведут в то место, откуда доставили [в тюрьму], а оттуда отволкут к месту казни, где тебя повесят за шею и вынут из петли еще живого, твои половые органы отрежут, внутренности вынут из твоего тела и сожгут перед твоими глазами, пока ты еще жив, тебе отсекут голову, тело разрежут на четыре части, а головой и этими частями распорядятся по воле короля. Да помилует Господь твою душу!» (*A Compleat Collection of State-Tryals, and Proceedings upon Impeachments for High Treason. London: Timothy Goodwin, 1719. P. 978*).

Оксфорд-стрит). По этой дороге приговоренных обычно привозили к виселице из тюрьмы Ньюгейт у западных ворот города².

Хотя Тайберн не был единственным местом в Лондоне XVI–XVII вв., где приводились в исполнение смертные приговоры вообще и католиков в частности (в числе других для этого использовались Смитфилд, двор собора Св. Петра и даже улицы, ведущие из столицы в Вестминстер – Холборн и Флит-стрит), именно ему суждено было стать синонимом смертной казни. Первая запись о приведении приговора в исполнение относится к 1196 г. – в Тайберне был казнен зачинщик лондонского восстания Уильям Фиц Осборн³. Таким образом, с самого начала Тайберн был местом казни изменников, хотя приговоренных к смерти за уголовные преступления там тоже вешали. Но особенно «прославили» Тайберн Тюдоры. При Генрихе VIII количество казней в Тайберне резко выросло, особенно после 1537 г., когда на эшафот взойшли участники католического восстания – «Благодатного паломничества» (1536–1537) [Hoyle 2001, p. 404].

В 1571 г. была построена новая виселица, которую и называли «Тайбернским деревом», или «тройным деревом». Эта виселица имела три опоры, и на ней можно было повесить несколько приговоренных одновременно. Именно такое устройство использовали на протяжении столетий (с XVI по конец XVIII в.) [McKenzie 2007, p. 6]. «Обновили» виселицу казнью католика Джона Стори (1571 г.), и с тех пор Тайберн стал главным (хотя и не единственным) местом казней католиков в Лондоне, местом пролития крови мучеников [Lake, Questier 1996, pp. 75–78]. Именно в таком качестве это место воспринималось католиками – англичанами и иностранцами.

Казни католиков собирали большие толпы зрителей, многие из которых приходили поддержать единоверцев, услышать их последнее слово, молиться с ними, а также, при везении, заполучить кусочек мощей или реликвию. Католики иногда отрывали клочок от одежды священников по дороге к месту казни, что облегчалось географией ритуальных процессий. Приговоренных к казни обычно везли из Ньюгейта в Тайберн через западный лондонский пригород Холборн – место проживания большинства столичных католиков [McClain 2004, pp. 147–149]. Для лишенных приходов и собиравшихся тайно, небольшими группами католиков, казни ока-

² Walford E. Tyburn and Tyburnia // Thornbury W., Walford E. Old and New London. Vol. 5. London: Cassell Ltd, 1878. P. 189.

³ The Chronicle of the Grey Friars of London / Ed. by J.G. Nichols // Camden Society Publications. Vol. 53. London: J.B. Nichols and Sons, 1852. P. 1.

зывались случаями, когда они собирались вместе и могли ощутить себя членами единого сообщества, объединявшего их друг с другом, а также и с христианами первых веков, также претерпевавших гонения [McClain 2004, p. 148].

Обращение к опыту первых христиан обусловило появление тех источников, к которым обращаются историки, а именно свидетельств о казни. Они составлялись католиками «по горячим следам» и циркулировали еще в рукописях или в виде небольших книг. Их вывозили из Англии и быстро публиковали либо отдельными памфлетами, либо в составе постоянно обновлявшихся коллекций – рассказов о мученичестве английских священников (такие издания выходили в Нидерландах, Франции, Испании, Италии) [Walsham 2003, p. 789–790]. Иногда присутствовавшие делали заметки прямо во время казни, как Томас Долман (студент Грейз-инна) и священник Томас Олфилд, которые в 1582 г., во время казни иезуита Эдмунда Кэмпiona, записывали, что они видели и что говорил в своей речи Кэмпion. Сразу после казни эти заметки отправились к лондонскому печатнику Роулэндсу, были изданы и начали распространяться среди католиков столицы [McClain 2004, p. 148].

Описания дают возможность понять, как вели себя католики в толпе зрителей. Они молились вместе с приговоренным, часто – по его прямой просьбе. Некоторые делали это еще до казни, пока приговоренный находился в тюрьме. Английские тюрьмы были, по сути, феодальными держаниями; тюремщик обязывался предоставить властям арестанта по требованию, но условия содержания последнего (если они специально не оговаривались приказом об аресте и помещении под стражу) могли сильно отличаться от современных. Заключение сами оплачивали свои комнаты, еду и т. п., и только за неимущих платила корона. Поэтому католики-дворяне или священники, которым обычно оказывали финансовую помощь их единомыслители, жили в сносных условиях: у них были не только еда, дрова, свечи, книги и даже слуги, но и возможность служить мессе, не скрываясь, причем на такие богослужения приходили (уплатив небольшую сумму тюремщику) католики «с воли» [McClain 2004, p. 167]. В первое десятилетие XVII в. сформировалась благочестивая практика, в соответствии с которой небольшая группа католиков проводила последний вечер жизни приговоренного священника накануне казни вместе с ним в тюрьме. Католики присутствовали на мессе, вместе причащались, а затем разделяли трапезу. После нее порой происходила и раздача вещей приговоренного – как память о нем, но также и в качестве реликвий человека, которого его единомыслители уже почитали как святого, не дожидаясь формальной канонизации [McClain 2004, p. 152–154, Walsham 2011, p. 221].

Во время казни католики оказывали приговоренному поддержку, часто – выкриками из толпы. Так, 12 февраля 1584 г. приговоренный священник Джордж Хейдок закончил свою последнюю речь просьбой молиться вместе с ним. Из толпы кто-то крикнул: «Тут католиков нет!», на что немедленно получил возражение: «Мы все здесь – католики!» [McClain 2004, p. 151].

Иногда помощь была вполне физической: казнь была мучительной, и, чтобы помочь приговоренному избежать истязаний, присутствовавшие могли попытаться потянуть за ноги повешенного, чтобы он точно умер в петле. Тогда все дальнейшие манипуляции совершались бы уже с телом покойного. Это не всегда оказывалось возможным – иногда вокруг виселицы выстраивалось оцепление. Порой эту задачу брали на себя и не-католики, впечатленные последним словом приговоренного и его мужественным поведением перед лицом смерти. Так, 21 февраля 1595 г. в числе тех, кто помог быстро умереть приговоренному иезуиту Роберту Саутуэллу, был придворный Чарльз Блаунт, барон Маунтджой⁴.

Присутствие на казни считалось знаком католического благочестия и даже своего рода паломничеством: видеть мужество собратьев означало приобщиться к благодати и самим обрести стойкость, нужную для того, чтобы оставаться католиками и, при необходимости, самим принять мученичество. Среди «паломников» такого рода источники обычно отмечают католиков-аристократов, англичан и иностранцев. Энтони-Мария Браун, виконт Монтегю (1574–1629) с родственниками присутствовал 30 мая 1612 г. при казни бенедиктинца Уильяма Скотта, священника Ричарда Ньюпорта и мирянина Джона Маусона. Правительство даже дало распоряжение перенести казнь на пять утра (обычно казни начинались в 8 часов), чтобы не дать многим католикам прийти к Тайберну. Тем не менее Монтегю с домочадцами успели прийти вовремя, чтобы засвидетельствовать потом стойкость приговоренных⁵. Рассказ о мученической кончине Ньюпорта и Скотта распространялся в Англии и за ее пределами благодаря усилиям капелланов Монтегю⁶.

⁴ Pollard Brown N. Robert Southwell [Online] // Oxford Dictionary of National Biography. URL: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/26064> [Accessed 10.01.2020].

⁵ *Challoner R. Memoirs of Missionary Priests and Other Catholics of Both Sexes who Suffered Death or Imprisonment in England on Account of Their Religion, 1577–1685. Manchester, 1741. P. 327.*

⁶ *Newsletters from the Archpresbyterate of George Birkhead / Ed. by M. Questier // Camden Society Publications, 5th series. Vol. 12. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 177.*

Когда священника Томаса Максфилда приговорили к смертной казни и вели из зала заседания суда (Олд Бейли) обратно в тюрьму Ньюгейт (27 июня 1616 г.), по пути его поджидала группа католиков, состоявшая из испанских дворян во главе с сыном испанского посла⁷, графа Гондомара, и его капелланом Диего де Фуэнте. «Они упали перед ним на колени и целовали его руки, цепи и землю, по которой ступали его святые ступни»⁸. В день казни, 1 июля 1616 г., Томаса Максфилда сопровождали к Тайберну дворяне-католики, а также свиты послов католических стран, причем самыми многочисленными были испанцы⁹.

Как католики относились к месту пролития крови мучеников, являвшемуся одновременно и местом позорной казни преступников? Сохранившиеся источники на удивление скупы на этот счет, и причины этого будут рассмотрены ниже. Тем не менее в описании казни священника Томаса Максвелла, состоявшейся 1 июля 1616 г., присутствует упоминание о том, как лондонские католики в ночь перед казнью украсили цветочными венками само Тайбернское древо¹⁰. Венки здесь имели символическое и практическое значение: они напоминали о мученическом венце священников, но, кроме того, предполагалось, что на цветы может попасть кровь истязаемых единоверцев. После казни их можно было собрать (так же, как и остатки соломы, на которую клали части тел казненных) и раздать верующим как реликвии.

В своей монографии Алекс Уолшэм [Walsham 2011, p. 222] приводит еще один пример почитания Тайбернского древа, ссылаясь на слова англиканского полемиста Джона Джи, который в своем антикатолическом памфлете, перечислявшем различные католические «суеверия», вроде бы упоминал чудеса, совершавшиеся при помощи реликвий другого рода, а именно щепок от Тайбернского древа¹¹. К сожалению, внимательное прочтение соответствующего отрывка текста показывает, что такая интерпретация ошибочна. Сообщение Джи означает нечто противоположное: памфлетист вы-

⁷ По всей видимости, речь идет о старшем сыне, доне Лопе Амбросио Сармьенто де Сотомайор и Акунья.

⁸ *The Life and Martyrdom of Mr. Maxfield, Priest* / Ed. by J. Pollen, S.J. // *Catholic Record Society Miscellanea*. Vol. III. London: for J. Whitehead and Son, 1906. P. 40.

⁹ *Ibid.* P. 42.

¹⁰ *Ibid.* P. 43.

¹¹ *Gee J.* *The Foot out of the Snare: with a Detection of Sundry Late Practices and Impostures of the Priests and Jesuits in England*. London: H.L. for Robert Milbourne, 1624. P. 45.

смеивает дерзость католиков, осмеливающихся сравнивать своих казненных с мучениками первых веков и даже с самим Христом: «Удивительно, как это еще *не было* (курсив мой. – А. С.) чудес, сотворенных щепками от Тайбернского древа»¹². Здесь можно усмотреть намек на неоднократно высмеивавшиеся протестантами XVI в. рассказы о чудотворных частицах Истинного Креста (большую часть которых протестанты считали фальшивками). Никаких других подтверждений этой практики в католических источниках нет.

В обоих примерах, реальном и выдуманном, место казни тесно связывается с еще одной благочестивой практикой – поиском и обретением мощей и реликвий. Расчленение тел казненных проходило под строгим присмотром властей, стремившихся предотвратить такое развитие событий. Однако во время казни и сразу после нее католики могли собрать немного окровавленной соломы или окунуть платок в кровь, если бы им удалось подобраться поближе к эшафоту (как это сделал в 1606 г. Джон Уилкинсон, сумевший «добыть» не только немного крови казненного иезуита Генри Гарнета, но также и соломинку, на которой чудесным образом проявился лик последнего)¹³. Иногда самым дерзким удавалось даже выхватить из костра частицы внутренностей – сердца или кишок. Подобные частицы мощей до сих пор хранятся в английских монастырях, вернувшихся из изгнания в конце XVIII в.¹⁴

Ночи, следовавшие за казнями, скрывали нелегальную активность совсем другого рода. По традиции, изменников закапывали рядом с виселицей, в общей могиле, причем предписывалось хоронить католиков под телами других преступников, с целью осложнить их извлечение. А именно этим и занимались католики по ночам, и именно поэтому Тайберн сейчас почитается как место казни мучеников, но не как место их захоронения. Несмотря на запреты, тела довольно быстро извлекались из общей могилы, а затем их бальзамировали и вывозили из страны – обычно в дипломатическом багаже испанского, французского или савойского посольства – в английские монастыри на континенте (в Испанских Нидерландах, Франции, Испании [Cogens 2014]). Позднее, в конце XVIII в., мощи вернулись в Англию вместе с монастырями, насельники которых убегали от армий революционной Франции. Многие святыни были утрачены во время бегства, в других случаях кости

¹² Ibid. P. 45.

¹³ *Foley H.* Records of the English Province of the Society of Jesus. Vol. IV. London: Burns & Oats, 1878. P. 120–127.

¹⁴ *Camm B.* OSB. Forgotten Shrines. London: McDonald & Evans, 1910. P. 359.

мучеников были безнадежно перепутаны [Серегина 2018]. Однако в XIX в. часть уцелевших мощей вернулась в Лондон и находится в Тайбернской часовне близ Марбл Арч.

Извлечение тел, будучи распространенной практикой, плохо описано, прежде всего потому, что происходило втайне и было опасным для участников. Английские рассказы об этом до сих пор не выявлены. Нам известно о том, как это происходило, из писем Луисы де Карвахаль, знатной испанки, которая в начале XVII в. жила в Лондоне¹⁵ и активно участвовала в этой деятельности – отправляла слуг откапывать тела казненных священников и переправляла мощи и реликвии в Испанию при посредничестве испанского посольства. Высокий социальный статус и иностранное происхождение защищало Луису от преследований; кроме того, у нее была возможность переправлять письма вместе с дипломатической почтой. Эти письма и сообщают о том, что происходило. После уже упомянутой казни Ньюпорта и Скотта 30 мая 1612 г. испанцы выкопали их тела, завернули их в льняные простыни и доставили в дом Луисы де Карвахаль. Там их встречала процессия клириков и мирян, а капелла, куда поместили мучеников, была украшена цветами. Затем тела забальзамировали и вывезли в Испанию¹⁶.

Луиса была самой известной, но отнюдь не единственной охотницей за мощами. В декабре 1612 г. упомянутый выше виконт Монтегю отправил к Тайберну своих людей с тем, чтобы они достали из могилы тело священника Джона Олмонда. Там они столкнулись с другим отрядом, посланным Луисой де Карвахаль, и дело дошло даже до выстрелов. Луиса в своем письме говорила, что причиной инцидента стала «ярость, проистекавшая из слишком большого почитания мученика». Она могла позволить себе такое благородство в описаниях, ведь тело мученика досталось именно ее людям¹⁷.

Лишь за пределами Англии, там, где существовало официально разрешенное католическое богослужение, было возможно почитание святых мучеников в тех формах, которые сама церковь признавала «правильными» (и могла поставить под свой контроль). На практике мощи английских мучеников обычно находились в коллегиях, готовивших будущих священников, или же в английских монастырях. Коллегии (в Сент-Омере, Риме, Дуэ, Льеже, Вальядолиде и Севилье), как правило, находились на попечении иезуитов,

¹⁵ *De Carvajal y Mendoza L. Epostolario y Poesias* / Ed. by C.M. Abad. Madrid: Atlas, 1965. P. 369, 388–389, 402.

¹⁶ *Ibid.* P. 388.

¹⁷ *Ibid.* p. 388; см. также [Серегина 2017, с. 467].

поэтому мощи мучеников-иезуитов, а также и других выпускников той или иной семинарии вывозили именно туда. Монастыри «собирали» мощи братьев своих орденов. В женских обителях часто хранили мощи мучеников, связанных узами родства с сестрами обители. Предполагалось, однако, что мощи мучеников пребывают вне Англии временно, и, когда страна вновь станет католической и почитание святых вновь станет там возможным, их вернут домой [Corens 2019, p. 170–171].

Все перечисленные практики, однако, были прямо связаны либо с событием казни, либо с мощами мучеников. Существовали ли в Англии раннего Нового времени практики, связанные именно с Тайберном как сакральным местом?

В XIX в., после того, как католические богослужения были вновь разрешены в Англии, Тайберн быстро стал местом паломничества и остается таковым по сей день. Паломники ходят по пути, по которому везли приговоренных: от Ньюгейт-стрит по Холборну и далее по Оксфорд-стрит к Тайбернскому конвенту, где совершается непрерывная молитва над мощами мучеников [Camm 1917]. Это свидетельствует о сохранении в сообществе памяти о Тайберне как о месте мученичества. Кроме того, с 1783 г. казней в Тайберне больше не проводилось, и место освободилось от ассоциаций с преступлениями.

Но происходили ли паломничества к Тайберну раньше, до разрешения в Англии католического богослужения после 1829 г.? Этот вопрос не имеет простого ответа. Упоминаний о паломничествах сохранилось очень мало. Одна из причин такого умолчания заключается в том, что католиков казнили как изменников, и текст, рассказывающий о паломничестве, мог привести его автора или читателей как минимум в тюрьму, если бы он попал не в те руки. Поэтому мы гораздо лучше осведомлены о паломничествах католиков к «старым», средневековым святыням – руинам монастырей или святым источникам: в глазах правительства они были связаны с «суеверием», но не с изменой [Walsham 2011, p. 166–169].

Известно как минимум об одном паломничестве в Тайберн. Оно не было рядовым событием во многих отношениях, прежде всего из-за его публичности, а также и из-за личности самого паломника, а точнее, паломницы – королевы Генриетты-Марии, жены Карла I, единственного человека в Англии начала XVII в., который мог позволить себе такой жест безнаказанно, потому что по условиям брачного договора ей разрешалось открыто исповедать католичество [McClain 2004, p. 152; White 2006, p. 25; Dunn-Hensley 2017, p. 150].

Генриетта-Мария совершила паломничество в Тайберн в первый год своей замужней жизни. В пятницу после праздника

Св. Петра, 26 июня 1626 г., прослушав мессу, которую служили в часовне Сент-Джеймского дворца, королева отправилась на прогулку в карете в сопровождении своей французской свиты: «У Гайд-Парка она вышла из кареты и вместе с пятью спутниками пешком прошла через Гайд-Парк к Тайберну. Один человек из свиты спросил, куда она идет. На это другой ему ответил: к Тайберну, чтобы молить Бога даровать ей благодать умереть за веру с той же неколебимостью, что и те, кто там уже умер, и назвал имя одного из мучеников, брата-минима. Королева и ее спутники преклонили колени перед виселицей в Тайберне и помолились. Все это происходило около 3 часов дня в присутствии большого числа свидетелей»¹⁸.

Паломничество Генриетты-Марии было задумано как публичное действо и сопровождалось жестами, которые должны были быть видны всем и интерпретироваться однозначно: она подошла к виселице, а не подъехала, и преклонила колени среди бела дня. Такое свидетельство католического благочестия не прошло безнаказанным: французскую свиту королевы обвинили в том, что они подбили королеву нарушить закон, и выслали из страны [White 2006, p. 25–26]. Больше таких явных публичных жестов в Лондоне XVII в. зафиксировано не было.

Можно ли считать, что отсутствие упоминаний означает и отсутствие практики паломничества? В английских католических текстах рассматриваемого периода в целом не описываются паломничества, за исключением тех, которые имели место в католических землях или у Гроба Господня [Walsham 2011, p. 164–166; Corens 2019, p. 123–125]. Читателям представлялись «нормальные» паломничества, с процессиями и богослужениями, такие, какими они должны быть, т. е. те, что в Англии были невозможны. Здесь паломничества должны были принимать другие формы, для которых не существовало общепризнанной модели описания.

Английские католики в своих благочестивых практиках зачастую импровизировали, порождая религиозную культуру, непохожую на континентальные образцы. Их паломничества оказывались виртуальными: так, изданные для англичан переводы популярных в католической Европе повествований о святых Рима или Лорето призывали тех, кто не мог отправиться за границу, медитировать над их описаниями или изображениями¹⁹. Паломничества могли быть и символическими. Иезуит Роберт Саутуэлл советовал мира-

¹⁸ British Library, Add. MS 39288, f. 6r.

¹⁹ *Torsellino O.* The History of Our Blessed Lady of Loreto. St Omer, 1608; *Richeome L.* The Pilgrime of Loreto. Paris, 1630.

нам посвящать святым или эпизодам из жизни Христа и Богородицы отдельные комнаты в доме или пространства в саду. Таким образом, простое перемещение по дому, сопровождаемое молитвой, превращалось в паломничество²⁰. Этот и подобные ему советы применялись на практике. Йоркширская католичка Дороти Лаусон посвятила свой дом Св. Михаилу и Св. Антонию, а на фронтоне приказала поместить аббревиатуру «HIS» – знак Святого имени. Оно должно было указывать морякам-католикам (дом находился на морском берегу), что поместье принадлежит их единоверцам. Таким образом, этот знак был свидетельством веры и одновременно обозначением места паломничества²¹.

Если же паломничество к святыне совершалось в реальности, то дело происходило втайне, под покровом ночи. Например, в Йорке (втором по численности населения и количеству казней католиков городе страны) католики ночами отправлялись в паломничество к местному «Тайберну» в предместье Найвсмир и украшали виселицу цветами, причем это происходило не перед казнью и было связано не с предстоящим мученичеством, а с почитанием самого места²². Ночное паломничество, скрытое от глаз не-католиков, позволяло верующим проявить свои чувства, преклонив колени в молитве. К сожалению, таких описаний сохранилось очень мало, что и неудивительно, ведь речь идет о тайной практике.

Другим вариантом было совершение паломничества днем: католики могли пройти мимо виселицы или проехать в карете, мысленно совершая молитву. Но такие ситуации исключали внешние жесты: паломничество не должно было выглядеть таковым. Известны случаи, когда католики устраивали пасхальный крестный ход в Лондоне. Группа католиков обошла по улицам квартал вокруг одного из судебных иннов (Грейз-инн): процессию составили несколько человек вместе со священником. Все они были одеты в обычную одежду и не несли с собой крестов и хоругвей [McClain 2004, p. 142–143]. Следовательно, крестный ход являлся таковым лишь для самих участников. Имели место также и процессии, когда участники (католики-аристократы и/или иностранцы оставались в каретах и проезжали по улицам Лондона: такой, например, была процессия по случаю освобождения из тюрьмы уже упоминавшейся

²⁰ *Southwell R.* Short Rule of Good Life. London, 1596. См. также [Walsham 2009, p. 117].

²¹ *Palmer W.* The Life of Mrs Dorothy Lawson. London: Charles Doman, 1855. P. 31.

²² *Mush J.* Life of Margaret Clitherow // The Troubles of Our Catholic Forefathers / Ed. by J. Morris. Vol. 3. London: Burns and Oates, 1877. P. 378.

Луисы де Карвахаль в 1614 г. [Redworth 2008, p. 261, Серегина 2014, с. 77–78]. Никто не мог помешать лондонским католикам совершать именно такие паломничества в Тайберн, но различные упоминания о присутствии католиков рядом с этим местом сложно интерпретировать однозначно, так как публичные действия ими не совершались. Католикам было достаточно молиться рядом. Таким образом, паломничества к местам казней, и в частности к Тайберну, в XVII в. оказывались «невидимой практикой». Необходимость приспособиться к существованию в окружении протестантов породило скупую на жесты и внешне сдержанную религиозную культуру английского католического сообщества раннего Нового времени.

Однако отсутствие описаний паломничеств может быть и результатом сознательной политики католического духовенства. Священники – а именно они чаще всего оказывались авторами свидетельств о мученичестве и повествований о новых святых – редактировали описания благочестивых практик в соответствии с тем, что считали допустимым и желательным для своей паствы. Конечно, в реальной жизни миссионеры полностью зависели от католиков-мирян, укрывавших их в своих домах и финансировавших работу миссии, семинарий и английских монастырей в изгнании, и не располагали рычагами контроля над действиями своих единоверцев в Англии. Английские паломничества XVII в. не контролировались католическим духовенством и не вписывались в идеальную модель пост-Тридентских паломнических практик. По всей видимости, именно поэтому они исчезли со страниц католических текстов, а позднее – и академических изданий. Так отсутствие контроля над социальной практикой компенсировалось контролем над исторической памятью.

Литература

- Серегина 2006 – *Серегина А.Ю.* Политическая мысль английских католиков второй половины XVI – начала XVII вв. СПб.: Алетейя, 2006. 296 с.
- Серегина 2014 – *Серегина А.Ю.* Защитник веры и уличный проповедник: Луиса де Карвахаль в Лондоне начала XVII в. // *Одиссей: Человек в истории*, 2013: Женщина в религиозной общине: Запад/Восток. М.: Наука, 2014. С. 57–89.
- Серегина 2017 – *Серегина А.Ю.* Английское католическое сообщество XVI–XVII вв.: виконты Монтегю. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 544 с.
- Серегина 2018 – *Серегина А.Ю.* Материальная культура английского католического сообщества XVI–XVII вв.: источники и перспективы исследова-

- дования [Электронный ресурс] // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 9 (73): Конфликты и обманы в обществах Средневековья и раннего Нового времени / Под ред. П.Ю. Уварова, О.И. Тогоевой. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840002484-1-1/> (дата обращения 20.12.2019).
- Corens 2014 – *Corens L.* Saints Beyond Borders: Relics and the Expatriate English Catholic Community // Exile and Religious Identity, 1500–1800 / Ed. by J. Spohnholz, G. Waite. New York; London: Routledge, 2014, pp. 25–38.
- Corens 2019 – *Corens L.* Confessional Mobility and English Catholics in Counter-Reformation Europe. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Dillon 2002 – *Dillon A.* The Construction of Martyrdom in the English Catholic Community, 1535–1603. Aldershot: Ashgate, 2002.
- Duffy 1992 – *Duffy E.* The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400–1580. New Haven; London: Yale University Press, 1992.
- Dunn-Hensley 2017 – *Dunn-Hensley S.* Anna of Denmark and Henrietta Maria: Virgins, Witches, and Catholic Queens. Heidelberg: Springer, 2017.
- Fincham, Tyacke 2007 – *Fincham K., Tyacke N.* Altars Restored: The Changing Face of English Religious Worship, 1547 – c. 1700. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Haigh 1993 – *Haigh C.* English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hoyle 2001 – *Hoyle R.W.* The Pilgrimage of Grace and the Politics of the 1530s. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Lake, Questier 1996 – *Lake P., Questier M.* Agency, Appropriation, and Rhetoric under the Gallows: Puritans, Romanists and the State in the Early Modern England // Past and Present. 1996. Vol. 153. P. 64–107.
- Laven 2013 – *Laven M.* Introduction // The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation / Ed. by A. Bamji, G.H. Hanssen, M. Laven. Farnham: Ashgate, 2013. P. 1–11.
- McClain 2004 – *McClain L.* Lest We Be Damned: Practical Innovation and Lived Experience among Catholics in Protestant England, 1559–1642. New York; London: Routledge, 2004.
- McKenzie 2007 – *McKenzie A.* Tyburn's Martyrs, Executions in England 1675–1775. London: Hambledon Continuum, 2007.
- Redworth 2008 – *Redworth G.* The She-Apostle: The Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Sheils 2009 – *Sheils W.* “Getting on” and “Getting along” in Parish and Town: Catholics and Their Neighbours in England // Catholic Communities in Protestant States: Britain and the Netherlands, c. 1570–1720 / Ed. by B. Kaplan et al. Manchester: Manchester University Press, 2009. P. 67–83.
- Walsham 2003 – *Walsham A.* Miracles and the Counter-Reformation Mission to England // The Historical Journal. 2003. Vol. 46. P. 779–815.
- Walsham 2009 – *Walsham A.* Beads, Books, and Bare Ruined Choirs: Transmutations of Catholic Ritual Life in Protestant England // Catholic Communities in Protestant

- States: Britain and the Netherlands, c. 1570–1720 / Ed. by B. Kaplan et al. Manchester: Manchester University Press, 2009. P. 103–122.
- Walsham 2011 – *Walsham A.* The Reformation of Landscape: Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- White 2006 – *White M.* Henrietta Maria and the English Civil Wars. New York; London: Routledge, 2006.

References

- Corens, L. (2014), *Saints Beyond Borders: Relics and the Expatriate English Catholic Community*, in Spohnholz, J. and Waite, G., eds., *Exile and Religious Identity, 1500–1800*, Routledge, New York, London, pp. 25–38.
- Corens, L. (2019), *Confessional Mobility and English Catholics in Counter-Reformation Europe*, Oxford: Oxford University Press.
- Dillon, A. (2002), *The Construction of Martyrdom in the English Catholic Community, 1535–1603*, Aldershot: Ashgate.
- Duffy, E. (1992), *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400–1580*, Yale University Press, New Haven, London.
- Dunn-Hensley, S. (2017), *Anna of Denmark and Henrietta Maria: Virgins, Witches, and Catholic Queens*, Springer, Heidelberg.
- Fincham, K. and Tyacke, N. (2007), *Altars Restored: The Changing Face of English Religious Worship, 1547–1700*, Oxford: Oxford University Press.
- Haigh, C. (1993), *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors*, Oxford: Oxford University Press.
- Hoyle, R.W. (2001), *The Pilgrimage of Grace and the Politics of the 1530s*, Oxford: Oxford University Press.
- Lake, P. and Questier, M. (1996), Agency, Appropriation, and Rhetoric under the Gallows: Puritans, Romanists and the State in the Early Modern England, *Past and Present*, vol. 153, pp. 64–107.
- Laven, M. (2013), Introduction, in Bamji, A., Hanssen, G.H. and Laven, M., eds., *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Farnham, Ashgate, pp. 1–11.
- McClain, L. (2004), *Lest We Be Damned: Practical Innovation and Lived Experience among Catholics in Protestant England, 1559–1642*, Routledge, New York, London.
- McKenzie, A. (2007), *Tyburn's Martyrs, Executions in England 1675–1775*, Hambledon Continuum, London.
- Mush, J. (1877), Life of Margaret Clitherow, in Morris, J., ed., *The Troubles of Our Catholic Forefathers*, vol. 3, Burns and Oates, London, pp. 333–444.
- Seregina, A.Yu. (2006), *Politicheskaya mysl' angliiskikh katolikov vtoroi poloviny XVI – nachala XVII vv.* [The political thought of English Catholics in the second half of the 16th – early 17th centuries], Aleteiya, St. Petersburg, Russia.

- Seregina, A.Yu. (2014), “Zashchitnik very i ulichnyi propovednik: Luisa de Karvakhal’ v Londone nachala XVII v.”, in *Odissei-2013, Zhenshchina v religioznoi obshchine: Zapad/Vostok*, Nauka, Moscow, Russia, pp. 57–89.
- Seregina, A.Yu. (2017), *Angliiskoe katolicheskoe soobshchestvo XVI–XVII vv.: vikonty Montegyu* [English Catholic community of the 16th–17th centuries. Viscounts of Montague]. Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Moscow, St. Petersburg, Russia.
- Seregina, A.Yu. (2018), “The material culture of the English Catholic community of the 16th–17th centuries. Sources and prospects of research” [Online], *Istoriya. Ehlektronnyi nauchno-obrazovatel’nyi zhurnal*, issue 9 (73), available at: <https://history.jes.su/issue.2018.3.9.9-73/> (date of access 20.12.2019).
- Sheils, W. (2009), “‘Getting on’ and ‘Getting along’ in Parish and Town: Catholics and Their Neighbours in England”, in Kaplan, B. et al., eds., *Catholic Communities in Protestant States: Britain and the Netherlands, c. 1570–1720*, Manchester University Press, Manchester, pp. 67–83.
- Walsham, A. (2003), Miracles and the Counter-Reformation Mission to England, *The Historical Journal*, vol. 46, pp. 779–815.
- Walsham, A. (2009), “Beads, Books, and Bare Ruined Choirs: Transmutations of Catholic Ritual Life in Protestant England”, in Kaplan, B. et al., eds., *Catholic Communities in Protestant States: Britain and the Netherlands, c. 1570–1720*, Manchester University Press, Manchester, pp. 103–122.
- Walsham, A. (2011), *The Reformation of Landscape: Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford University Press, Oxford.
- White, M. (2006), *Henrietta Maria and the English Civil Wars*, Routledge, New York, London.

Информация об авторе

Анна Ю. Серегина, доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский просп., д. 32а; aseregina@mail.ru

Information about the author

Anna Yu. Seregina, Dr. of Sci. (History), Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32a, Leninskii Av., Moscow, 119334, Russia; aseregina@mail.ru

Религия и церковь в культурной политике Елизаветы Петровны

Ирина М. Чирскова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия; im-chir@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматривается одно из важнейших направлений культурной политики елизаветинского правления – взаимоотношения власти и церкви. Обоснованием правомочности нахождения на троне для Елизаветы стало «кровное родство» с Петром Великим и возвращение к традиционным национальным ценностям. Церковь, в лице своих проповедников, стала главным помощником императрицы в реализации идеологической программы. Талантливые проповедники убеждали православных подданных в важности и целесообразности правительственных мероприятий, бросали резкие обвинения в адрес прежних «немецких» властей, восхваляли императрицу и ее «славных» родителей, многократно преувеличивали заслуги дочери «петровой» в государственных преобразованиях. Императрица, в свою очередь, заботилась о христианской нравственности подданных, распространении православия, почитании святых, строительстве и благоустройстве церковных учреждений, осуществляла многочисленные пожертвования церкви, предоставляла права и привилегии, следила за образованием духовенства. Однако основой культурной политики власти всегда были интересы государства, и в делах, касающихся церкви, она исходила прежде всего из задач государственных, никогда не забывала о строгом выполнении своих распоряжений и экономии средств.

Ключевые слова: религия, церковь, культурная политика, власть, идеология

Для цитирования: Чирскова И.М. Религия и церковь в культурной политике Елизаветы Петровны // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 3. С. 83–101. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-83-101

The life of the Imperial court, questions of the morality and the charity in the cultural policy of Elizabeth Petrovna

Irina M. Chirskova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
im-chir@yandex.ru*

Abstract. The article discusses one of the most important directions in the cultural policy of the rule of the Elizabethan rule – the relationship between the government and the church. The justification of the legality of being on the throne for Elizabeth was “consanguinity” with Peter the Great and a return to traditional national values. The Church, in the person of its preachers, became the Empress’s chief assistant in the implementation of the ideological program. Talented preachers convinced Orthodox citizens of the importance and expediency of government measures, threw harsh accusations against the former “German” authorities, praised the Empress and her “glorious” parents, and exaggerated the merits of Peter the Great daughter in state reforms. The Empress, in turn, took care of the Christian morality of subjects, the spread of Orthodoxy, the veneration of shrines, the construction and improvement of church institutions, made numerous donations to the church, granted rights and privileges, and monitored the formation of the clergy. However, the interests of the state notably were always the basis for the cultural policy of the government, and in matters relating to the church, it proceeded primarily from the tasks of the state, never forgot about the strict implementation of its orders and cost savings.

Keywords: religion, church, cultural policy, authority, ideology

For citation: Chirskova, I.M. (2020), “The life of the Imperial court, questions of the morality and the charity in the cultural policy of Elizabeth Petrovna”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 3, pp. 83–101, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-83-101

Елизавета Петровна, «незаконная дочь первого русского императора и прислужницы-немки», «богомольная затейница и веселая баловница, ленивая и беспечная, русская во всем императрица», вступила на престол в непростое для страны время. По мнению знаменитого искусствоведа Н.Н. Врангеля, в русской культуре она «создала помесь яркого русского лубка с любезной вычурой придворного французского искусства» и отразила «как зеркало, пряничную красоту пышной середины XVIII-го сто-

летия»¹. Воцарение дочери Петра I, впервые в истории России, сопровождалось свержением здравствовавшего монарха.

Вынужденная доказывать легитимность восшествия на трон, она мотивировала его просьбами «верных подданных», необходимостью «пресечения» «опасных беспокойств и непорядков», а также «близостью крови» к императору Петру². В сфере идеологии Елизавета оказалась достойной преемницей своего отца. Роль «курляндской» партии при Анне Иоанновне, краткие правления Бирона и Анны Леопольдовны, при малолетнем Иване VI, на государственном уровне получили определение «немецкого засилья».

Именованная по отчеству императрица подчеркивала не только неразрывную связь с великим отцом, но и государственную, политическую и культурную преемственность. Пристальное внимание к русским традициям и опора на православие символизировали отказ от «немецкого наследия» и ориентацию на национальные ценности.

Уже в первом официальном документе утверждалось, что все «как духовного, так и светского чина верные подданные» «просили» ее принять престол. Форма клятвенного обещания давалась «перед Богом и судом Его страшным» и скреплялась целованием креста³.

Религия стала важнейшей опорой политической доктрины Елизаветы Петровны, а амвон по-прежнему оставался главной трибуной власти. Именно в церкви, которую население обязывалось посещать, люди получали информацию о правительственных решениях, а через проповеди – разъяснение официальных идей и деяний. Исследователи не без основания говорят о возрождении жанра проповеди политической и особенном ее распространении в первые годы елизаветинского царствования⁴. Произносимые часто

¹ *Врангель Н.Н.* Императрица Елизавета и искусство ее времени (по поводу выставки «Ломоносов и Елизаветинское время») // Аполлон. 1912. № 7. С. 5.

² Полное собрание законов Российской империи, повелением государя императора Николая Павловича составленное: Собрание первое: С 1649 по 12 декабря 1825 г. Т. 6–15. СПб.: Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. Т. 11. № 8473.

³ Там же. Т. 11. № 8473.

⁴ По подсчетам В.В. Почетной, только за первые три года правления Елизаветы известно около 120 проповедей на политические темы. См.: XVIII в. Сборник 9: Проблемы литературного развития в России первой четверти XVIII в. / Под ред. Г.П. Макогоненко, Г.Н. Моисеевой. Л.: Наука, 1974. С. 334.

талантливыми ораторами своего времени, некоторые из них публиковались и распространялись по стране, в том числе и через устную ретрансляцию. Проповеди обосновывали не только правомочность переворота, но и почетную миссию Елизаветы, которая таким образом выполнила не только свой гражданский, но и религиозный долг и сумела «прочь выпужать» из гнезда «орла Российского ночных сов и нетопырей».

Русское духовенство с энтузиазмом отнеслось к восшествию Елизаветы Петровны на престол. Чувство ненависти к иноверцам, державшим определенное время в своих руках управление и имевшим влияние даже на дела церковные, полемика с католичеством и лютеранством, политические процессы, в том числе и против духовных лиц, сделали русское духовенство активным сторонником новой власти.

Несмотря на то что при Анне Леопольдовне прошла амнистия политических заключенных, среди которых было много духовных лиц, проповеди елизаветинского времени скрупулезно перечисляли, не стесняясь громких преувеличений, беды церкви от «врагов внутренних и сокровенных».

Вскоре после переворота, 18 декабря 1741 г., в день рождения императрицы, архиепископ новгородский Амвросий в Петербурге, в придворной церкви, произнес свою знаменитую проповедь, где возносились заслуги Петра I и Екатерины I как родителей императрицы. Среди прочего, Амвросий утверждал, что «самое благосостояние российского духовенства» – заслуга Петра Великого. Прославлялся император и за распространение наук, учения, школ, училищ «духовных и политических» и т. п. Елизавете же послал «Господь сердце мужественное, влиял дух петров, даровал храбрость иудифину». Солдаты, «ко кресту святому приложившись, начали во имя Господне исправлять дело свое, и сделали то в один час, что иные делали чрез многия лета и со многим кровопролитием».

Возвеличивание наследницы Петра шло на фоне яркой картины негативных явлений, происходивших в России в предшествовавшие правления, когда «многия тысячи людей благочестивых, верных, добросовестных, невинных, Бога и государства весьма любящих», были похищены, в темницы заключены, уморены голодом, замучены и проч. Взгляд людей, пришедших к власти при Елизавете, несомненно, имел некоторую «историческую достоверность», однако он был весьма далек от беспристрастности.

Очень образны были проповеди будущего архимандрита Заиконоспасского монастыря Кирилла Флоринского, утверждавшего, что «сильно на земли будет семья» Петра. Он обрушивался на «чу-

жестранцев пришлецев», «расхитителей», «правoverия ругателей», «благочестия» «растлителей и истлителей» и пр. Кирилл назвал и конкретных виновников: «Остерман и Миних с своим сомнищем влезли в Россию, яко эмиссарии диавольские», а Елизавету «наследовать не допустили». Слова эти звучали особенно актуально во время, когда шел суд над Остерманом, Минихом, Головкиным, Левенвольдом, Менгденом, Темирязовым, Яковлевым, Стрешневым, Хрущевым и др.; уничтожались некоторые указы правительства Ивана VI; награждались участники ноябрьского переворота.

Будущий архимандрит Александрo-Невской лавры, а затем псковский епископ и член Синода, Стефан Калиновский в 1742 г. в своей проповеди перечислял беды цесаревны Елизаветы, которая «нестерпимые от недобросовестных подданных своих пакости мужественно претерпела» и от «всезлобных людей в монастырь побуждаема была».

Представители церкви активно участвовали в коронации императрицы. Амвросий Юшкевич совместно с академиком Я. Штелиным готовил надписи на триумфальных воротах, через которые Елизавета 22 февраля 1742 г. въезжала в Москву. Он же произнес проповедь в Успенском соборе, где, среди прочего, в заслугу императрицы поставил повеление «книгу Камень Веры, во тьме неведения заключенную, на свет произвесть и освободить».

В марте того же года архимандрит Свяяжского монастыря Дмитрий Сеченов в присутствии императрицы произнес знаменитую проповедь, большую часть которой посвятил торжеству политическому. Он утверждал, что «прошла тая нечестия лютая зима, воссияло ведро благочестия», наступило время спокойных размышлений. Оратор подчеркивал стремление Петра I «как бы в духовных сребролюбный нрав истребить, расколы изпразднить, суеверия отгнать, волшебство вывесть». Император «духовное собрание посещати» не ленился и поощрял «ко исправлению благочестия духовных пастырей», и даже перед кончиною «вселюбезную свою супругу просил» сохранять благочестие и соблюдать православную веру. После смерти Екатерины I «догматы христианские, на которых вечное спасение зависит, в басни и ни во что поставляли»; «святых угодников божиих не почитали; иконам святым не кланялись» и др. Более всего проповедника возмущало «гонение... на самых священных тайн служителей, чин духовный: архиереев, священников, монахов мучили, казнили, разстригали» и проч. Восшествие Елизаветы на отеческий престол поднималось на уровень гражданского подвига, политического и религиозного мужества. Она представлялась как «одушевленный инструмент, чрез который изгнанные возвратилися, узники освободились,

ограбленные, уничтоженные первые имения и чести восприяли» («Слово в день Благовещения... 1742 г. марта 25»).

В день коронации Амвросий Юшкевич, обратившись к Богу от лица народа, произнес, что видится «в душе девической дивныя дела Божия», «непобедимое мужество», «сердце героическое», «премудрость высокую, храбрость неустрашенную, любовь и милосердие к Отечеству безприкладное». Опираясь опять же на народ, архиепископ новгородский утверждал, что «все бывшие беды и скорби наведены были на Россию за грехи всего населения». Он же просил Елизавету от всего духовенства «принять виноград мысленный», т. е. церковь, «в действительное защищение, покров и оборону от многих разорителей».

Священник Петропавловского собора Петр Гребневский называл врагов императрицы «гробами повапленными, яблоками содомскими, лисами прехитрыми, ковчегами позлащенными, квас фарисейский в себе содержащими». О Елизавете же – красочно: «она едина аки солнце, которое темными облаками окружено бывает, но не помрачается»; «она едина аки кедр ливанский, который ветром не крушится, но паче крепчайший от того бывает» и проч.

Только в 1742 г. было произнесено не менее четырех десятков проповедей. Несмотря на то что в последующие годы их количество несколько снизилось, своего политического и культурно-идеологического значения они не утратили.

Проповедники часто обращались к современной им эпохе. Требовали «казни жесточайшей и непослабной иноверцам, распространяющим свое учение», выступали против «скотоподобных, безбожных атеистов, еретиков, отступников, раскольников, армян», против «нрава и ума епикурийского и фреймасонского». Поднимали они и тему общественного быта и нравственности. Подобно Дмитрию Сеченову, обличали богатых селян, считавших себя христолюбивыми. Те, мол, имели «каменные палаты, прекрасные покои, бани, поварни», а «церкви Христовы в тех же селах без покрова погнили». «Иные за кабаками, за торгом, за ябедами, за работою церквей не знают» и ближнего не любят. Власти же «от Бога учинены не на иной конец, токмо благотворить ближним, помощь бедным, заступи обидимым защитит правду» и проч.

Ораторы выражали благодарность императрице за внимание к православной церкви, уважение к проповедникам, «ибо пример ее действует и на других». В своем желании угодить императрице они часто излишне сгущали краски, описывая обиды церкви накануне прихода Елизаветы к власти. Тогда «иноверство царствовать стало, хваталось за скипетр Российской, младенчество», а «министры выключали отдел российских первосвященников». Императрице

приписывались всевозможные положительные качества: «природное остроумие», «проницательность», «рассудительность», «умение отличать белое от черного, прямое от кривого», «беспримерную милость», «неописанную кротость», «непреоборимое великодушие», «полезное благочестие», «мудрое правосудие». Она прославлялась как достойная и правомочная наследница великого отца. Например, Стефан Калиновский подчеркивал «природное ей к короне и престолу Российскому право». Оратор указывал, что в правление Елизаветы было много произнесено «почти поучительных проповедей», «похвальных речей или письменно сложено, или наизусть произнесено, сколько о нравах ее монаршаго престола и короны предостойных засвидетельствована».

Императрица оценила преданность духовенства и, понимая значение церковной кафедры, после восшествия на престол издала целый ряд указов, повышавших статус православной церкви и дававших ее представителям новые привилегии. В свою очередь, проповедники отмечали значение указов, направленных на повышение церковного авторитета, наведение порядка во время службы и др.⁵

Как отмечал Н.А. Попов, проповеди часто достигали своей цели. Так, например, нападки Флоринского на армянскую церковь завершились указом, которым упразднялись церкви армянские, кроме одной в Астрахани, и предписывалось «впредь позволения о строении оных не давать»⁶.

На высшем законодательном уровне воспитывалось уважение подданных к церковным праздникам. В частности, запрещалось проведение казенных работ, например, в день празднования «Нерукотворного Образа»⁷. Не разрешались экзекуции «в праздничные и викториальные дни»⁸. А 1759 г. отменили публичные работы «сверх положенных трех дней, во всю неделю Святыя Пасхи»⁹.

Проявлялась и забота о соблюдении соответствующего порядка «во время священнослужения». В 1742 г. был подтвержден указ Петра (1718 г.), повелевавший «во время пения Божественныя литургии стоять с безмолвием и слушать со всяким благоговени-

⁵ *Попов Н.А.* Придворные проповеди в царствование Елизаветы Петровны // *Летописи русской литературы и древности*, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 2. Кн. 3. Отд. 3: Смесь и библиография. М.: В типографии Грачева и комп., 1859. С. 3–7; 9–15; 21–23; 26; 29–30.

⁶ Там же. Т. 11. № 8500.

⁷ Там же. № 8576.

⁸ Там же. Т. 12. № 9646.

⁹ Там же. Т. 15. № 10944.

ем» под угрозой штрафа, а также указ 1723 г. о запрете во время пения «народных разговоров». Несмотря на это, по свидетельству обер-прокурора Синода князя Шаховского, в церквах по-прежнему встречались «молебщики», которые вместо службы вели «многие о разных светских делах разговоры». Синод подтвердил прежние распоряжения и, «дабы впредь никто неведением не отговаривался», повелел разослать по империи новый указ¹⁰.

Определялась и форма, по которой во время службы надлежало возносить молитвы об императрице и наследнике¹¹.

Святое место должно было вызывать уважение и трепет прихожан. В 1753 г. императрица лично озаботилась состоянием внутреннего убранства церквей. Следствием чего стал синодский указ «дабы во всех церквах наблюдаема была чистота и иконостасы и Святыя иконы поновлены были». Во всех Российского государства «соборных, ружных и приходских, также уездных, сельских церквах» чтобы соблюдалась чистота, «ветхости всемерно исправлены быть могли», а, если где-то это не возможно, представить Синоду «без промедления времени»¹².

Воспитывалось в подданных уважение к изображениям святых и бережное отношение к иконам. В ответ на прошение «христолюбивых жителей» в 1744 г. был отменен указ от 21 февраля 1722 г.¹³, запрещавший приносить иконы из церквей и монастырей в дома прихожан. Новый документ был направлен на укрепление авторитета православия и веры в силу молитвы. Он гласил, что «древняя церковная истории» свидетельствовали, что «с верою к Богу прибегающие ко Святым иконам, получали по желаниям своим и на враги победу, и от болезней исцеление». Одновременно Синод предписал ряд правил. Из знатных домов «для принятия Святыя икон, ради подобающей тем Святым иконам чести, требовать кареты», в малообеспеченные дома «пешим носить, однако ж с крайним почтением», на извозчиках и санях не возить, а при переносе икон «на улицах пения громогласного не произносить». В домах же все службы «отправлять по церковному чиноположению, не прилагая от себя ничего ни по чьим прошениям, кто б какого звания ни был». Не допускалось священнослужителям в этих домах «трапезовать или пьянствовать», не употреблять ничего хмельного и не вести

¹⁰ *Попов Н.А.* Придворные проповеди в царствование Елизаветы Петровны // *Летописи русской литературы и древности*, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 11. № 8559.

¹¹ Там же. № 8671.

¹² Там же. Т. 13. № 10150.

¹³ Там же. Т. 6. № 3910.

«никаких разговоров о бываемых чудесах» и ничего «вымышлено от себя к народному соблазну не употреблять», даже по просьбам хозяев, которых необходимо было от этого «отвращать». Церковнослужителям повелели «в тех домах быть с крайним священному чину принадлежащим благочинием»¹⁴.

Через месяц Синод обратился к поселянам и сельским священникам, дабы первые содержали, а вторые смотрели, чтобы «иконы в избах» были «во всякой чистоте и почасту б их обмывали и пыль обметали». «Закоптелыя» иконы предписали «по надлежащему возобновлять». Иконы же с утраченными изображениями – отобрать приходским священникам и «учинить о них по правилам Святых Отец». Власть позаботилась и о том, чтобы при осмотре икон «поселянам никаких обид и озлоблений отнюдь не причиняли, и никаких же взятков брать с них не домогались, под опасением совершенного без всякой пощады лишения священства и тяжкаго в светском суде истязания»¹⁵. Так, указ требовал не только содержания в порядке святых икон, но и соблюдения нравственности священнослужителями. А поскольку эта забота проявлялась на высшем законодательном уровне, можно предположить, что запрещение стало следствием уже имевших место нарушений.

С распространением печатного дела участились случаи появления эстампов «с неискusным изображением святых лиц». Синод распорядился в столицах и «в прочих» местах империи как листы, так и «доски неискusной резьбы» отбирать и отсылать на рассмотрение епархиальным архиереям. Впредь же рисунки до напечатания следовало «представлять для апробации» архиереям и только после этого «вырезать на медных досках». Напечатанную же «первую пробу» и сами доски только после одобрения изображения разрешать к печати и в продажу. Следить за исполнением указа предписывалось как представителям духовенства, так и магистратам¹⁶. В мае следующего 1745 г. указ был подтвержден Сенатом¹⁷.

Однако «неискusно писанные иконы», видимо, продолжали появляться, что беспокоило Елизавету Петровну. Она, через своего духовника Федора Дубянского, в 1759 г. вновь обратилась к Синоду, который, в свою очередь, – к синодальным членам, в епархии, к архиереям лавр и монастырей, чтобы они, через специально

¹⁴ Попов Н.А. Придворные проповеди в царствование Елизаветы Петровны // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 12. № 8912.

¹⁵ Там же. № 8935.

¹⁶ Там же. № 9049.

¹⁷ Там же. № 9157.

определенных духовных лиц, «знающих в иконном искусстве», осмотрели «во всех святых церквах и монастырях святые иконы». «Неискусно писанные» иконы потребовали изъять, как из церковных учреждений, так и из продажи. Их место должны были занять иконы, написанные «искусною работою», «дабы какого неблаголепия и соблазна произойти не могло». Сенат же обязали «учинить надлежащее в светския команды подтверждение»¹⁸.

Тогда же появился и сенатский указ, «по велению Синода», запретивший продажу по всей империи «неискусно писаных икон». Для правильного письма икон указали «выбрать лучших мастеров», которые обязывались за «художниками накрепко надсматривать». Списки ответственных лиц направлялись в Сенат. Он напомнил, чтобы «в каждом месте первому из духовного чина» от Синода также было поручено осуществлять контроль¹⁹. Забота о чистоте православного иконописания была проявлена на высшем законодательном уровне. Она возлагалась не только на церковные, но и на светские учреждения, что подчеркивало значение проблемы для верховной власти.

Вопрос оставался актуальным и в следующем году, когда еще раз напомнили «об избрании из живописных мастеров смотрителей над иконописцами». Сенат потребовал «при отбирании неискусно писаных икон, духовным персонам чинить надлежащее вспоможение», чтобы «от продающих и покупающих» их «препятствия» не было «под опасением за неисполнение неупустительнаго по указам штрафа»²⁰. В 1759 г. вновь было подтверждено предписание о «неделании духовным при отобрании из церквей икон никаких обид»²¹.

Поощряя желание подданных отправляться к святым местам, правительство в то же время запретило возможные злоупотребления. В 1759 г. императрице стало известно, что «по благоговению многие люди к новоявленному Чудотворцу Дмитрию в Ростов» и в Ахтырку «к чудотворному образу», проезжая «чинят обывателям обиды и берут по дороге безденежно подводы, отчего как ямщики, так и крестьяне разоряются»²². Власть стремилась не допускать конфликтов между подданными, особенно в делах, связанных со сферой духовной.

¹⁸ *Попов Н.А.* Придворные проповеди в царствование Елизаветы Петровны // *Летописи русской литературы и древности*, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 15. № 10935.

¹⁹ Там же. № 10977.

²⁰ Там же. № 11085.

²¹ Там же. № 10984.

²² Там же. № 11014.

Государственные служащие должны были стать примером для других православных. Сенатским указом 1753 г. членам «присутственных мест» напомнили о необходимости являться «по нарядам на крестные ходы», пригрозив, что за нарушение «у каждого вычтено будет за месяц из годового их жалования». В случае болезни следовало в срочном порядке «рапортовать», чтобы «вместо их, другим того ж числа наряд учинить»²³.

Представители гражданских ведомств обязывались не чинить препятствий в исполнении судебных требований «по делам духовного ведомства». Указ был принят в связи с жалобой епископа смоленского на местную губернскую канцелярию. Он сетовал, что бывшие в его распоряжении до 1748 г. восемь солдат ныне отсутствовали. Когда же Консистория посылала своих представителей на поиски провинившихся по духовным делам, «посланных» били, от чего «умножившееся разное беззаконие наиболее распространяется». Грозя «великим народу соблазном» и «поруганием духовным властям», смоленский епископ просил защиты Синода. В результате, после обращения Синода в Сенат, последний приказал, «чтоб в делах, касающихся до духовного суда», не допускалось «ни мало никаких препятствий и остановок» и оказывалось «всякое вспоможение» «под опасением немедленного и неупустительного взыскания по указам». Закон был опубликован «в народ»²⁴.

Именно в правление Елизаветы Петровны Троице-Сергиев монастырь стал именоваться Ставропигиальной Лаврой. Императрица повелела по требованию Лавры «о монашествующих, из коих бы ни было Епархий, также и Киевопечерской лавры, кого именно» и в нужном числе «отовсюду отпускать»²⁵. По прошению архимандрита Арсения Могилянского «с братиею» Лавра получила ряд привилегий. «За неимением винных заводов» монастырь мог покупать вино (3000 ведер) в Малороссии «без взятия пошлин» или «по подрядной цене в Великой России». Деньги, положенные к отправке в Коллегию экономии (1459 р. 49 к. в год), разрешили оставлять в монастыре на содержание семинарий и «для братства аптеки», аптекарей и лекарей. Отставных штаб-, обер- и унтер-офицеров и рядовых солдат из Коллегии экономии в монастырь не посылать. Мельницы, имевшиеся при Лавре и вновь «запустелые ею в вотчинах», освобождались от «доимок» и выключались «из

²³ *Попов Н.А.* Придворные проповеди в царствование Елизаветы Петровны // *Летописи русской литературы и древности*, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 13. № 10146.

²⁴ Там же. Т. 15. № 11015.

²⁵ Там же. Т. 12. № 8959.

оклада»²⁶. Елизавета лично опекала Лавру и в 1754 г. запретила определять туда «монахов и мирских людей без именного указа»²⁷. В том же году синодским указом запретили принимать в Ставропигиальные лавры и монастыри «из других лавр и монастырей монашествующих без указа Святейшего Синода»²⁸.

Правительство уделяло внимание и соблюдению правил монастырской жизни. В марте 1742 г. синодским указом «вдовым священнослужителям, принятым в монастыри в надежде пострижения в монашество», если «житие свое оказывать будут безпорочное», разрешили священнодействовать²⁹.

На высшем законодательном уровне решался и вопрос о строительстве церквей и монастырей. Так, в ответ на обращение «разные помещики и прочия» за указом «о строении и освещении вместо сгоревших и обветшалых вновь церквей» Синод приказал вместо утраченной церкви «вновь на том же месте и в то же именование по подобию прочих святых церквей строить». Пригодные к строительству материалы (лес) использовать «в строение новой церкви», а «ветхое употреблять же в церковное топление или на печение просфор» и ни на что другое «церковного леса не растощать». Новую церковь приказали «убрать святыми иконами и прочим церковным благолепием» и «к освящению приличное все изготовить». Предписывалось соблюдать необходимые размеры «престола», иметь церковные сосуды «серебряные» и только «по самой необходимой нужде» оловянные, а также необходимые «священнослужительские облачения», «хотя б шелковые», книги «всего церковного круга». После постройки и «изготовления» «приличествующего к освещению» церкви, заказчики должны были прислать опись имущества епархиальному архиерею, сообщив о количестве «определенной к церкви пашенной земли и сенных покосах», о числе «мужеска и женска пола душ» в приходе «той церкви». При соответствии требованиям новый храм мог быть освящен, а без этого «о освещении церквей позволения отнюдь не чинить». Так, закон заботился о достойном проведении служб и обеспечении существования церкви, не забывая при этом о необходимой экономии строительных материалов³⁰.

²⁶ *Попов Н.А.* Придворные проповеди в царствование Елизаветы Петровны // *Летописи русской литературы и древности*, издаваемые Николаем Тихонравовым. № 8960.

²⁷ Там же. Т. 14. № 10177.

²⁸ Там же. № 10201.

²⁹ Там же. Т. 11. № 8537.

³⁰ Там же. № 8625.

При всем уважении к православной церкви елизаветинское правительство вынуждено было позаботиться и о том, чтобы «излишних священно и церковнослужителей не было». Закон 1756 г., опираясь на указ Петра I от 11 марта 1723 г., определил число служителей при каждой церкви соответственно с количеством дворов в приходе. В «малых приходах и привотчинниковых домах» уже имевшиеся церкви сохранялись при условии, что прихожане «тех церковей служителей» будут содержать «в надлежащем довольствии». Новых «церквей строить никто из архиереев не допускался», построенные же должны были «церковнослужителями надлежащим числом» быть «непрерывно укомплектованы». Главным условием был девиз – «без излишества». В новых местах «ближе 20 верст, церковей состоять» запретили. При желании строить церкви прихожане «священно и церковнослужителей содержать обяжутся от себя», а иметь их допускалось только «указанное число», «без излишества». «На убыльях впредь при церквах места» указали определять, в том числе детей церковнослужителей, обучавшихся по «последней ревизии в семинариях». Особо подчеркивалось, чтобы «противу сделанного для монастырей и Архиерейских домов штата излишняго не было». О результативности мероприятий по строительству церковей и числу служителей предписывалось ежемесячно рапортовать в Сенат и сообщать в Синод³¹.

Новый порядок «управления монастырских и архиерейских имений» обязывал расходы производить «только по штатам», а оставшуюся сумму хранить, чтобы императрица, «ведая о числе оной, могла из того раздавать на строение монастырей»³².

Нехватка средств и строительных материалов побудила Сенат в 1759 г. разрешить разбирать «каменные и деревянные крепостные строения», которые в «ветхость пришли» и не подлежали ремонту, а кирпич отправлять «на починку казенных церковей и богаделен»³³.

Необходимость разъяснения прецедента с Иваном Никифоровым вызвала появление сенатского указа 1745 г. Никифоров был записан в цех в 1738 г. В 1744 г., «после окончания выписанного в Новгороде производимаго свидетельства», по указу из Губернской Канцелярии в Ратушу было предписано этого «попова сына» из цеха и «из подушного оклада выключить». Новый документ подтвердил аннинский указ от 6 февраля 1737 г., запрещающий ис-

³¹ *Попов Н.А.* Придворные проповеди в царствование Елизаветы Петровны // *Летописи русской литературы и древности*, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 14. № 10665.

³² Там же. № 10765.

³³ Там же. Т. 15. № 10949.

ключать «из подушного оклада церковников, записанных» в цехи и в купечество «по их собственному желанию»³⁴. Таким образом, добровольно вышедшие из духовного звания теряли привилегию освобождения от подушной подати, а казна приобретала еще одного налогоплательщика.

Особое внимание уделялось изготовлению вещей, необходимых «к священнодействию и церковному благолепию». Здесь были нужны специалисты высокого класса. Ссылаясь на практику предшественников, сенатский указ 1751 г. предписал «сосуды, Евангелисты, Кресты и оклады из золота и серебра» изготавливать и продавать в Москве купцу Кункину. Он обязывался «крайнее свое старание прилагать», чтобы «не повышая цены» в изготовлении предметов «остановки отнюдь быть не могло». Другим же мастерам, которых в Москве было еще шесть человек, «яко неискусным в деле таких нужнейших до церкви Святой принадлежащих вещей», запрещалось их изготавливать. За нарушение главный магистрат должен был «штрафовать по указам», изготовленные вещи обязали «заклеймить», и «желающим оные купить, продать». Мастерам, отлученным от изготовления церковной утвари, разрешалось делать предметы «до домашнего убранства» и «партикулярного, а не церковного употребления». Монетная Канцелярия надзидала, чтобы «не записавшиеся в цех мастера», которым по указу 1722 г. было разрешено изготавливать предметы из золота и серебра «только для своих домашних нужд», не клеймили вещи, а отсылались с ними «для учинения указа» в Главный Магистрат. А чтобы они «работою своею пропитание записавшихся» в цех не отбирали, исполняли «службы» и платили подати, уведомить их, дабы «впредь неведением не отговаривались» и публиковать указ «во всенародное известие»³⁵.

Духовенство по-прежнему оставалось одним из самых образованных сословий в стране. Поэтому когда возникла необходимость в специалистах, именно из студентов духовных академий набирали потенциальных медиков. Так, в феврале 1755 г. появился синодский указ об отсылке в Москву студентов Киевской академии, желавших «обучаться медикохирургии». Синод озаботился проблемой возвращения средств, выданных на проезд учащимся, и распорядился переложить их «на счет Медицинской Канцелярии». В епархиях «Переяславской, Черниговской и Белогородской»

³⁴ Попов Н.А. Придворные проповеди в царствование Елизаветы Петровны // *Летописи русской литературы и древности*, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 12. № 9113.

³⁵ Там же. Т. 13. № 9885.

предложили выявить желающих «к означенному учению» и списки отправить в Синод «немедленно»³⁶.

Государство именно в церкви традиционно видело своего главного помощника в сфере благотворительности. В монастыри «для исправления» отправляли «престарелых и в уме поврежденных колодников», умалишенных «до их выздоровления», «увечных», старых, больных и не имевших пропитания воинов³⁷.

Особую тревогу правительства продолжали вызывать староверы. «В опровержение лжеучения раскольников» в 1744 г. императрица повелела напечатать сочинения митрополита Дмитрия Ростовского и архиепископа Феофилакта³⁸. Старообрядцам запретили «в Устюжской провинции» сборища, побег и самосожжения. Указ появился в связи с донесением, что в Белослущком стане записавшиеся в раскол по ревизии 1748 г. «из черносошных крестьян съехали и бежали из домов своих тайно». «Сотский со товарищи» без указа и повеления судейского не посмели ехать за ними, но поставили в покинутых домах «мирский караул». По сведениям, бежало 53 человека, «записавшихся и не записавшихся в раскол». На розыск, в итоге, был послан «по инструкции» прапорщик Емельян Данилов с «солдаты три человеками», который предварительно обратился в Консисторию «епископа Велико-Устюжскаго и Тотемскаго», чтобы к поиску примкнули представители церкви для «увещания оных раскольников и беглецов», дабы «оных до сгорания не допустить». Предполагалось раскольников, «по сыску», привести в Устюг Великий «под крепким караулом». Прапорщик рапортовал, что было найдено «душ более 70». Священники многократно их увещевали, а те отвечали, что «намерение имеют сожечься». Ему приказали, если и на вторичное «увещание не сдадутся», вернуться в Устюг. При ските поставить крестьянский караул, чтобы раскольники чего-нибудь «над собою не учинили». Меры оказались тщетными, и Данилов докладывал, что они «на утро сожглись добровольно сами» и их «отбить было невозможно». Пожитки сгоревших, хлеб и скот предложили отдать в продажу «с публичного торга», а деньги отправить «в подушный оклад и прочие подати». Сенат приказал «впредь до таковых же раскольнических сборищ и побегов и до сожжения отнюдь не допускать и всякими образы стараться, чтобы оттого их отвращать». Нарушителей ловить, «изыскивать их раскольнических учителей, которые к тому их сожжению приводят и по поимке их поступать с ними по указам». В Сенат рапортовать, а в Синод сообщать, чтобы заблаговременно

³⁶ Полное собрание законов Российской империи. Т. 14. № 10354.

³⁷ См. подробнее [Чирскова 2019а, с. 79–81].

³⁸ Полное собрание законов Российской империи. Т. 12. № 9046.

в данной провинции духовные лица увещевали «таковых раскольников, ежели явятся», и подтверждали это указами³⁹.

Однако раскольничьи самосожжения не прекращались, и в 1753 г. управитель Верхотурского, Туринского и Тюменского ямов сообщал, что «ямщики и разных чинов люди, мужеска 12, женска 24 человека, собравшись у разночинца Григорья Серкова, в доме сгорели». В ответ на прецедент Сенат приказал «в означенных ямах о тех противных самохотных и пагубных людей жжениях» предостерегать. Ямской управитель обязывался «до таких случаев не допускать», а старосты, сотские и десятские – смотреть с «подписками, под страхом, за несмотрение, жесткого истязания». По городам и уездам Сибирской губернии велели «всем обывателям накрепко подтвердить» и ответственным лицам приказать, чтобы они следили «и не допускали, и прелестников и предводителей к тому ловили» и к «следствию приводили без малейшего упущения». В случае неисполнения «зато они сами повинны будут тяжко ответствовать»⁴⁰.

Учение раскольников было чрезвычайно живуче, и в 1755 г. власти вновь вынуждены были озаботиться поимкой «раскольничьих учителей». Подтвердив петровский указ от 19 ноября 1721 г., Сенат приказал разослать в губернии и провинции указы о его непременном исполнении, и из Синода предписали о том же, чтобы «кому надлежит подтверждено было указами ж»⁴¹. В 1756 г. Устюжская канцелярия вновь сообщала в Сенат, что, несмотря на все усилия властей, сожжения продолжались. На месте сожженных скитов и в отдаленных районах строились новые. Прецедент с сожжением раскольника Ворохова вызвал опасения канцелярии, давшей «о житье ему в ските дозволения». Служители оправдывались, что заподозрить его в этом было невозможно. Сенат распорядился рапорт канцелярии отправить в Юстиц-Коллегию, которой предписали расследовать инцидент и, определив наказание, представить в Сенат. Впредь же по империи, во всех городах и уездах, «в особливых отдаленных местах», «строения раскольникам делать отнюдь не допускать», а имевшиеся «все разорить». Ответственность за исполнение была возложена на губернаторов и воевод⁴².

Очередной указ сообщал о докладе томского воеводы, поручика Бушуева, что в деревню Мальцову собрались из Чеуского острога и разных деревень к сожжению обыватели. Туда были посланы представители администрации, обнаружившие «9 изб и вокруг оных са-

³⁹ Полное собрание законов Российской империи. Т. 13. № 9579.

⁴⁰ Там же. № 10138.

⁴¹ Там же. Т. 14. № 10353.

⁴² Там же. № 10585.

жени в три полисадник с немалым укреплением». Несмотря на увещевания, раскольники объявили, что «за веру Христову и за крест двоеперстного служения страдать собрались». Затем они «зажглись и сгорели всего мужеска и женска пола 172 человека». Сама же деревня располагалась в «чистом со всех сторон месте между великими топиями и болотами и озерами». Поэтому воевода распорядился разломать оставшиеся строения и перевести в другие деревни. Пожитки и скот сгоревших предписали продать «с публичного торга», хлеб отправить в военные команды, деньги – в «Раскольническую Контору». Сенат приказал выяснить имена, количество сгоревших, оставшихся в живых жителей, и прежде всего тех, кто были «предводителями и злоучителями». В случае установления следствием вины «с теми учинить по указам без всякого упущения» и рапортовать в Сенат. Сибирская канцелярия должна была озаботиться о недопущении впредь подобного. В дальних районах запретили строить раскольничьи скиты «под опасением немалого штрафа», имеющиеся же приказали «все разорить»⁴³.

На протяжении всего царствования Елизавета Петровна, продолжая политику предшественников, пропагандировала и поддерживала принятие иноверцами православия. Документы подчеркивали добровольный, осознанный и искренний характер смены веры. Без «письменных их саможелательных» прошений и наставлений «к православию» крестить не разрешалось. Проповедники «со всяким смирением, тихостию и кротостию без всякого кичения, угрожания и страха» должны были располагать к принятию православия. Воспрещалось крещение «в христианскую веру других исповеданий». На законодательном уровне исключили возможность использовать принятие православия с целью избежать наказания за тяжкие преступления. Списки новокрещеных, пожелавших «поступить в монастыри», представлялись в Синод. В документах принявшие крещение должны были именоваться новыми именами. Для преодоления «трудности в составлении прошений» о крещении утвердили особые «формуляры». Семьям, принявшим крещение, предоставлялись налоговые льготы. Материальное поощрение назначалось священно- и церковнослужителям при новокрещенцах. Выделялись суммы на содержание школ и чиновников в местах их жительства. Однако сохранялась опасность возвращения новокрещеных «из магометан и калмыков» в прежнюю веру, поэтому правительство предпринимало меры для решения и этой проблемы. В то же время иноверцы оставались частью населения Российской империи, поэтому им также предоставлялись определенные возможности религиозной жизни [Чирскова 2019b].

⁴³ Полное собрание законов Российской империи. Т. 11. № 10644.

Можно с уверенностью утверждать, что именно церковь, в лице своих проповедников, стала главным помощником императрицы в реализации идеологической программы. В ее основе лежали идеи сохранения и преумножения наследия великого отца, возрождения национальных традиций и защита православия – тех принципов, что в прежние правления «чужестранцами» «правоверия ругателями» нарушались. С амвона звучали речи сторонников Елизаветы Петровны, среди которых было много людей образованных и, несомненно, талантливых. Они с завидной убедительностью доносили до сознания православных подданных резкие обвинения в адрес «немецких» властей, восхваляли императрицу и ее «славных» родителей, многократно преувеличивали заслуги «дочери петровой» в государственных преобразованиях, разъясняли важность и целесообразность правительственных мероприятий.

В культурной политике Елизавета Петровна традиционно опиралась на институт церкви и сама поддерживала его. Императрица всячески заботилась о христианской нравственности подданных, распространении православия, почитании святынь, строительстве и благоустройстве церковных учреждений. Она осуществляла многочисленные пожертвования церкви, предоставляла права и привилегии, следила за образованием духовенства, обязала «дворян и разного чина людей» обучать детей «из молодых лет с начального обучения Катехизису», предписав разослать книги по епархиям «для надлежащего употребления»⁴⁴.

В свою очередь представители духовенства участвовали в реализации образовательных проектов власти, изустно и письменно поддерживали ее авторитет и воспитывали уважение к ней в среде подданных. Православная религия оставалась надежным фундаментом государственной идеологии. Это было особенно важно для елизаветинского правления, провозгласившего себя истинно «русским», поэтому национальные православные ценности выступали на первый план в государственной культурной политике.

В то же время русская церковь находилась в общегосударственном правовом поле, ее деятельность регулировалась законодательством, на высшем уровне поддерживались и оберегались институт церкви и православие. Однако интересы государства всегда были основой культурной политики. Власть и в делах, касающихся церкви, исходила прежде всего из задач государственных, никогда не забывала о строгом выполнении своих распоряжений, экономии средств, сборе налогов, штрафов и проч.

⁴⁴ Полное собрание законов Российской империи. № 8726, 8743.

Литература

- Чирскова 2019а – *Чирскова И.М.* Быт императорского двора, вопросы нравственности и благотворительность в культурной политике Елизаветы Петровны // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 5. С. 66–84.
- Чирскова 2019б – *Чирскова И.М.* Крещение иноверцев в правление императрицы Елизаветы Петровны [Электронный ресурс] // Сретенские чтения: Материалы XXV научно-богословской конференции студентов, аспирантов и молодых специалистов: Свято-Филаретовский православно-христианский институт (Москва, 23 февраля 2019 г.) / Сост. З.М. Дашевская. М.: СФИ, 2019. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см.

References

- Chirskova, I.M. (2019), "The life of the Imperial court, questions of the morality and the charity in the cultural policy of Elizabeth Petrovna", *RSUH/RGGU Bulletin: "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies"* Series, no. 5, pp. 66–84.
- Chirskova, I.M. (2019), "Baptism of Gentiles in the reign of Empress Elizabeth Petrovna", in Dashevskaya, Z.M., comp., *Sretenskie chteniya: Materialy XXV nauchno-bogoslovskoi konferentsii studentov, aspirantov i molodykh spetsialistov: Svyato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut (Moskva, 23 fevralya 2019 g.)* [Proceedings of the 25th Sretensky Scientific and Theological Conference of Students, Graduate Students and Young Specialists: St. Philaret Orthodox Christian Institute (Moscow, 23 February 2019)], SFI, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Ирина М. Чирскова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; im-chir@yandex.ru

Information about the author

Irina M. Chirskova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russia; im-chir@yandex.ru

Иконы и мощевики:
об актуальных тенденциях
конструирования храмового пространства
в современной России

Дмитрий И. Антонов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, antonov-dmitriy@list.ru*

Аннотация. В статье рассмотрены некоторые актуальные тенденции, которые прослеживаются в процессе (пере)формирования храмового пространства в России 2010-х гг. В постсоветскую эпоху можно выделить три условных этапа: в 1990-е гг. интерьер храмов, возвращенных церкви, восстанавливался как литургическое пространство – иконы (зачастую очень разные, принесенные прихожанами) могли ставить на окна или стулья, формировать из них временные иконостасы и т. п. С накоплением средств и развитием храмовой инфраструктуры церковное пространство начали развивать и унифицировать, продумывая и заказывая иконостасы, росписи стен, новые иконы и киоты. Наконец, на третьем этапе (во многих регионах он четко прослеживается в 2010-х гг.) интерьеры храмов стремятся наполнить частицами мощей, реликвариями, брандеа, конструируя локальную иеротопию, пространство святых. В работе этот процесс рассмотрен на примере храма Бориса и Глеба в Боровске (Калужская обл.). Отдельно проанализирована иконография житийной иконы Марины Антиохийской, написанная для этой церкви.

Ключевые слова: мощевики, реликварии, вотивы, вкладные иконы, постсоветская Церковь, Марина Антиохийская, демонология, демоноборчество

Для цитирования: Антонов Д.И. Иконы и мощевики: об актуальных тенденциях в формировании российского храмового пространства // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 3. С. 102–114. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-102-114

Icons and reliquaries. On current trends in constructing of the church space in Russia

Dmitriy I. Antonov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow Russian State University for the Humanities,
antonov-dmitriy@list.ru*

Abstract. The paper discusses some current trends in the process of (re) constructing of church space in Russia in the 2010s. Three stages can be traced in this field in the post-Soviet period. In the 1990s, the interior of churches returned to the Russian Orthodox Church was restored as a liturgical space – icons (often different in size and stile, brought by parishioners) could be placed on windows, chairs or used to form temporary iconostases. With the accumulation of church funds and the development of the church infrastructure, the ecclesiastical space began to be developed and become unified in form through pre-thinking everything and placing orders for new iconostases, wall paintings, icons and icon-cases. At last at the third stage (in many regions it may be clearly traced as from the end of 2010s) the interior of churches started to be filled with particles of relics, reliquaries, brandea, constructing a local ‘hierotopy’, the space of shrines. The paper is focused on the church of Boris and Gleb in Borovsk (Kaluga region). Besides its interior, the author analyses an iconography of the hagiographical icon of Marina of Antioch that was painted for this church.

Keywords: Reliquaries, ossuaries, votives, icons, donations, post-Soviet church, Marina / Margaret of Antioch, demonology, demon fighting

For citation: Antonov, D.I. (2020), “Icons and reliquaries. On current trends in constructing of the church space in Russia”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory, Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 3, pp. 102–114, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-102-114

Возрождение и динамичное развитие христианской иконографии на постсоветском пространстве – интереснейшее явление, которое требует постоянного мониторинга и анализа. В последние десятилетия визуальные конвенции, темы, сюжеты и мотивы, формировавшиеся в Византии и на Руси, разрабатываются, а иногда переосмысляются и начинают функционировать в новом контексте. В редких случаях их сознательно обыгрывают, создавая принципиально новые визуальные нарративы (см. об иконографии икон «Хвалите Господа с Небес» [Антонов 2017]).

Такого же пристального мониторинга заслуживает само церковное пространство, как в реконструируемых, так и в отстраиваемых церквях – пространство, которое динамично меняется и переформируется на новых основаниях, несмотря на внешний консерватизм и стабильность.

В этой статье я хочу поговорить об актуальных тенденциях в организации храмового интерьера на примере церкви святых страстотерпцев Бориса и Глеба в Боровске (Калужская обл.). Отдельный разговор пойдет о необычной житийной иконе Марины Антиохийской, написанной для церкви. Нам будет интересна не только иконография, но и весь контекст, в который помещен этот образ.

Храмовый интерьер: ключевые тенденции

Современное здание Борисоглебского храма было построено в 1704 г., круглая трехъярусная колокольня пристроена в 1819 г. Закрытая в советское время, церковь не сохранила дореволюционный интерьер. Реставрации здания проводились в середине 1980-х гг., богослужения возобновились в 1991 г. Наконец, в 2010-е гг. внутреннее убранство храма начало активно преобразовываться, выстраиваясь по новому, продуманному и цельному плану, в котором ярко отражаются многие тенденции, характерные для российской церковной среды последнего десятилетия.

Современные настенные и пристенные иконы Борисоглебского храма написаны в общей стилистике и унифицированы по размеру. Для них создаются единообразные деревянные резные киоты, закрытые стеклами. Под ними, на цепочках в нижней части каждого образа размещают крупные, богато инкрустированные кресты. Это лаконичная и, что важно в общем контексте, унифицированная форма даров, приносимых храмовым иконам.

Традиция одаривания (реципрокная модель общения с образами) начала стремительно распространяться на постсоветском пространстве в 2010-е гг. В качестве votivных приношений иконам в России популярны драгоценности – кольца, подвески, цепочки, серьги, иногда наручные часы, наконец, кресты. В последнее время иногда встречаются и *тамата*¹ – чеканные металлические таблички с изображением человека (дар за чудо, связанное с самим дарителем или его близким) или предмета (полученного или спасенного в результате молитвы). *Тамата* популярны прежде всего

¹Греч. *τάματα* (pl.), *τάμα* (sing.).

в современных греческих церквях, где они продаются за 2 или 3 евро практически в каждой церковной лавке, превращаются в самое типичное, стандартизированное приношение иконам и вытесняют на периферию другие виды даров (о греческих вотивах см. [Антонов, Рычкова 2020]). В российских церквях они встречаются редко – это окказиональные дары, вероятно привезенные с Балкан туристами и паломниками.

Вотивы активно распространяются и в Боровске. Так, в центральном Рождественском храме Свято-Пафнутьева Боровского монастыря, недалеко от Борисоглебской церкви, сотни принесенных даров (украшения и дорогие наручные часы) размещены под стеклами двух чтимых богородичных икон – Иверской и Семистрельной. Однако в церкви Бориса и Глеба совершенно другая ситуация – недавно созданные иконы не почитаются как чудотворные. Кресты, повешенные на цепочках, появляются здесь как элемент продуманного оформления киотов. На это решение, безусловно, повлияла актуальная тенденция к одариванию образов и демонстрации приношений. Настоятель храма говорит о крестах как о «даре» иконам, но речь идет не о вотивах, принесенных в ответ на чудесную помощь, – фактически это новый способ почитания храмовых образов, который воспринимается уже как органичный элемент церковного благочестия. Иными словами, подвешенные кресты – «регулярный» (наравне с киотом, цветами и т. п.), а не экстраординарный дар иконе.

Еще одна важнейшая тенденция в российских церквях последнего десятилетия – активное собирание реликвий и их размещение не только в специальных мощевиках (крестах, ящиках, ковчегах), но и в иконах. Частицы мощей, помещенные в небольшой металлический медальон-дарохранилище инкрустируют в иконные доски так, чтобы к ним можно было приложиться. Церкви быстро превращаются в реликварии с десятками святых мощей и брандеа (контактных святынь), о чем с охотой рассказывают служители и прихожане. К примеру, в московской церкви Георгия Победоносца в Старых Лучниках к началу 2020 г. хранилось 13 икон-мощевиков, 24 ковчега-мощевика с реликвиями многих десятков святых и частицы Креста Господня – подробная информация об этом размещена на храмовом сайте².

Эти тенденции вписаны в общий вектор развития постсоветского храмового пространства. Здесь можно выделить три условных этапа. В 1990-е гг. интерьер храмов, переданных Церкви, восстанов-

²См. информацию на сайте храма, URL: <http://hramvluchnikah.ru/ohrame/nashi-svyatyini> (дата посещения 08.03.2020).

ливался прежде всего как литургическое пространство – при этом иконы, зачастую очень разные, принесенные прихожанами, могли ставить на окна или стулья; из них могли формировать временные иконостасы и т. п. Впоследствии, с аккумулярованием средств и развитием храмовой инфраструктуры, церковное пространство начали унифицировать и украшать, создавая иконостасы, заказываемые росписи стен, новые единообразные иконы и киоты. Это время активного развития иконописи, формирования школ, артелей и мастерских, создания и отработки множества проектов иконостасов и настенных росписей. Наконец, на третьем этапе, который хорошо прослеживается в Москве, Московской области и ряде других городов и регионов, в 2010-е гг. интерьеры храмов начали активно наполнять святынями. Это не только возврат реликвий, утраченных в советские годы (если они не были возвращены при открытии церкви), но и массовое приобретение фрагментов мощей и брандея, которым отводится разное место в храме, от инкрустации в новые иконы до позиционирования в отдельных ковчегах.

Прагматика такого собирания не единообразна. Иногда это делается с целью привлечения людей в монастырь или церковный приход. К примеру, в разрушенном в 1923 г. и воссозданном Никольском монастыре Переславля-Залесского главная новая святыня, крест-мощевик, изображена на огромных постерах, которые висят в городе, призывая в монастырь паломников и туристов (это выделяет Никольскую обитель на фоне других монастырей Переславля, не разрушавшихся и сохранивших/вернувших древние реликвии – Никитского, Федоровского, Свято-Троицкого, Даниловского). Однако зачастую собирание мощей и брандея – самодостаточное действие, не ориентированное на паломников. И в устных рассказах служителей, и в текстах, публикующихся в Интернете, на церковных сайтах, это помогает конструировать индивидуальный облик храма – прихожане и клирики стремятся превратить свой приход в святое пространство, полное оригинальных реликвий, выстроить иеротопию своего прихода. Сам процесс могут описывать как «усиление» благодати, как обретение особого заступничества все новых святых либо просто как благочестивую практику, которая не имеет никакой специфической цели. Потенциально новые реликвии могут привлекать в церковь людей, но далеко не всегда это считают значимым результатом.

В храме Бориса и Глеба мощи инкрустированы в несколько образцов, включая деревянную икону (резную скульптуру) Параскевы Пятницы, и даже в икону с изображением вифлеемских младенцев, убитых по приказу Ирода Великого. Как и подвесные кресты, для храма это оказывается не экстраординарным обретением, на кото-

ром акцентируют внимание, но скорее частью общей программы по конструированию единообразного церковного интерьера с использованием всех элементов, актуальных в современной традиции. Выстроив храм как пространство образов, его начинают выстраивать как пространство святынь.

Третья характерная особенность последних лет – создание киторских икон с указанием дарителя. В Борисоглебском храме целая серия крупных пристенных образов имеет вкладные подписи. Иконография некоторых четко отражает ситуацию, для которой они были заказаны: в 2010 г. во здравие младенца семья пожертвовала в церковь четырехчастную икону с богородичными образами «В родах помощница», «Млекопитательница», «Взыграние младенца» и «Воспитание»; в память об убиенном в том же году была пожертвована аналогичная по форме икона с богородичными образами «Семистрельная», «Утоли мои печали», «Взыскание погибших» и «Отрада и утешение». Несмотря на принципиально разные события, которые провоцируют такие вклады – радостные, трагические или никак не маркированные (как в случае с другими вкладными иконами), все образы сохраняют единство стиля, размера и оформления – для них созданы одинаковые киоты, подвешены единообразные кресты. Храмовое пространство оказывается унифицированным и гармоничным, хотя его отдельные элементы создаются в результате частных инициатив.

Наконец, отдельный интерес представляет иконография самих образов. Разработка средневековых моделей очевидна здесь во многих случаях. Я остановлюсь только на одной из вкладных икон – житийном образе Марины Антиохийской.

Иконография святой-демоноборца

Как и другие образы, икона украшена крестом под стеклом и имеет вкладную надпись (пожертвована в 2011 г. во здравие нескольких людей; Марина – имя одного из донаторов); нет только частицы мощей. Построение образа типично для большинства русских житийных икон – средник и окружающие его с четырех сторон клейма. В центральной части святая Марина держит пойманного беса (сцена избиения демона), а в клеймах, среди прочего, ярко изображена ее победа над драконом (ил. 1). В отличие от построения, сюжетика образа уникальна: в русской иконографии житие Марины иллюстрировалось очень редко; ее житийные иконы мне неизвестны, как не известны и сцены ее победы над демоном, включенные в другие храмовые образы.

Физическое избивание сатаны и бесов (как и змеборчество) – популярная в христианском искусстве гипертема, которая распадается на множество мотивов. Некоторые из них иллюстрируют тексты, другие конструируются в пространстве иконографии. На различных композициях сатану попирает ногами, пронзает копьем, поражает мечом архангел Михаил. В византийской и русской иконографии Сошествия во ад Христос попирает сатану или фигуру Ада-Гадеса; ангелы бьют демонов молотами и связывают дьявола. Ангел на 1000 лет сковывает Люцифера на изображениях известного мотива из Апокалипсиса (Откр. 20: 1–3). На иллюстрациях различных житийных сцен демонов избивают ангелы и святые – Никита Бесогон, Нифонт Констанцкий³, Иоанн Богослов (в сцене из Жития Андрея Юродивого)⁴ и др. В русской иконографии такие мотивы стали особенно популярны в XVII в., на волне общей экспансии визуальной демонологии (см. примеры в [Антонов, Майзульс 2020, с. 240–247]). Однако и в XVII столетии Марина Антиохийская не оказалась популярным персонажем-демоноборцем.

Это тем интереснее, что мартырий Марины (в католической традиции – Маргариты)⁵ Антиохийской – самый яркий и детализированный рассказ о физической победе над дьяволом из тех, что циркулировали в древнерусской книжности. История о борьбе с демоном опирается здесь на кочующий мотив о бесе, который преобразился в ангела, чтобы обмануть заключенного в темницу христианина, но был разоблачен и избит будущим мучеником. Этот мотив встречается в житиях Никиты Бесогона, Ипатия Гангрского и Иулиании Никамедийской (см. подробнее [Антонов 2010, с. 66–69]). В вариации из пространной версии Жития Марина в темнице сама попро-

³ Ангел держит за волосы побиваемого духа, святой стоит рядом: [Щепкин В.Н. Житие святого Нифонта, лицевое XVI в. / Описание составил мл. хранитель музея В. Щепкин. М.: Тип. О-во распр. полез. книг, 1903. Прилож., л. XLI, мин. 229); ангел бьет беса, схватив его за хохол, рядом в аналогичной позе изображен святой, бьющий беса (Отдел рукописей Государственного Исторического музея. Увар. № 63, л. 50).

⁴ См., например, клейма (№ 3, 4) иконы «Андрей Цареградский, с Житием» начала XVI в. из собрания Русского музея (Государственный Русский музей. Инв. № 2099; опубли.: [Лазарев 1983, ил. № 123]) или миниатюры из Жития Андрея Юродивого XVII в. (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. ОЛДП. Q. 58, л. 5об., 15об.), XIX и XX вв. (Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук. Лукьян. № 42, л. 15об.; Там же. 19.2.26, л. 245).

⁵ В европейских мартыроlogах Марина и Маргарита могли значиться как разные мученицы, но имели одно житие [Larson 2002, p. 23–25].

сила Бога, чтобы он показал ей дьявола. Перед ней возник дракон, обвитый маленькими змеями (в некоторых редакциях его определяют как демона: «бесъ змиеобразный»). Он проглотил девушку (автор той же редакции уточняет: «в мечте некоей»), но мученица перекрестилась, чрево змея разорвалось, он упал мертвым, и святая вышла из его утробы. После этого из угла появился демон, взял ее за руку, чтобы она прекратила молитву и упрекнул, что она убила его родственника («ужика») Руфа: «азъ оужикю свою Роуфа во образе змиеви пустих, яко да тя погубить, ты же молитвами своими оумори его и ныне мыслиши и мене изгубити. Но помилуй мя...». Марина не вняла мольбам, перешла в атаку и, схватив духа «за власы и за оусъ», вырвала у него половину бороды, выбила правый глаз, а затем взяла медный молот, ударила беса в лицо, повалила, наступила на него ногой и стала бить молотом по голове и плечам. Закончив избиения, Марина расспросила духа о происхождении его собратьев-бесов, узнала «послужной список» самого демона и выслушала его жалобу (никто не наказывал его «тысячью ран»)⁶.

Эта развернутая версия сюжета с максимально прописанными физиологическими подробностями в русских списках, как отметила О.В. Трефилова⁷, восходит к редакции мученицы, входившей в среднеболгарский Бдинский сборник XIV в. (сохранившаяся рукопись датировалась по записи 1360 г., но, судя по бумаге, была переписана с оригинала на полвека позже, в начале XV в. [Petrova-Taneva 2001, p. 122–123]) – здесь описание борьбы с драконом и демоном, а затем расспросов беса занимает около 20 листов. В европейской и византийской книжности циркулировали разные редакции текста. Иаков Ворагинский в Золотой легенде (ок. 1260) кратко пересказал разные известные ему варианты жития – по одной версии дракон исчез от крестного знамения, а по другой «пожрал Маргариту и затем лопнул», что «считается апокрифом и нелепой сказкой»⁸. Краткая версия без деталей борьбы была включена в русский Пролог⁹.

Интересно, что автор редакции, входившей в русские списки XV–XVI вв., которые я цитировал выше, объяснял все в спиритуа-

⁶ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 304. I. № 678, л. 310–318об.; Ф. 173. I. № 95, л. 257–265об.

⁷ Этому вопросу был посвящен доклад «Святая Марина, побивающая демона: источники иконографии сюжета», прочитанный на круглом столе «Агрессия демонов и гнев святых: жесты и орудия противостояния» (Институт всеобщей истории РАН, 07.11.2018).

⁸ *Иаков Ворагинский*. Золотая легенда: В 2 т. М.: Изд-во Францисканцев, 2017–2018. Т. 2. Л. 62–63.

⁹ Пролог. Июнь–август. М.: Печатный двор, 1643, л. 665об.

листическом ключе, явно стараясь примирить детальные описания физической борьбы с «высокой» (святоотеческой) богословской традицией. Это вполне понятная попытка «выправить» маририй, который регулярно осуждали как ложный апокриф. Змей превращается здесь в «змееобразного демона», проглатывает Марину «в мечте», автор уточняет, что беса мучила Христова сила, а не только физическое истязание и т. п.

Надо отметить, что в католическом и православном мире судьба культа Марины-Мargarиты Антиохийской оказалась совершенно разной. В Византии ее почитали в числе святых-демоноборцев. В Европе культ Margarиты распространился после крестовых походов, а с XIV в. она вошла в число 14 святых помощников. При этом самой популярной оказалась совершенно другая функция мученицы – покровительство роженицам (здесь явно сыграли роль два фактора: благополучный выход из чрева дракона – сцена, распространившаяся на множестве изображений, – и демоноборчество, актуальное в связи с высоким риском болезни и смерти матери и новорожденного, которые могли объяснять агрессией духов). Особенной популярностью святая пользовалась в Англии, где ей посвящено больше 250 церквей. Несмотря на популярность культа, в 1969 г. в ходе ревизии житий Ватикан не признал в Margarите историческую личность и исключил из числа официально почитаемых святых [Clayton, Magennis 1994; Larson 2002; Smith 2006].

В основе европейской иконографии святой Margarиты оказалась сцена выхода из утробы дракона: подол длинного платья виден в пасти зверя, а сама мученица выходит, как правило, из его спины – это демонстрирует зрителям прохождение девушки сквозь утробу змея¹⁰. Мотив демоноборчества встречался гораздо реже¹¹ (один из известных примеров – Margarита, избивающая молотом демона в нижней сцене картины Барна да Сиены «Мистическое обручение святой Екатерины», ок. 1340). В Византии, наоборот, распространились образы Марины, избивающей демона – уже с XII–XIII вв. они появляются в восточной части империи и на Балканах [Drewer 1993; Майзульс 2009, с. 93] (интересно, что

¹⁰ См., к примеру, в итальянском иллюминированном Житии Margarиты Антиохийской XIV в. (British Library. Ms. Egerton 877, fol. 7), французских, голландских, английских Часословах XV в. (Oxford. Bodl. Lib. Ms. Add. A. 185, fol. 185; Ms. Ashmole 1291, fol. 169v; Ms. Liturg. 401, fol. 34v; Ms. Rawl. liturg. e. 12, fol. 149v) и т. п.

¹¹ См., к примеру: British Library. Ms. Egerton 877, fol. 8. Образы победы над драконом и бесом иногда могли объединяться, как на миниатюре из латинской Псалтири XIII в. [Larson 2002, p. 25].

орудием Марины в греческих изображениях часто оказывается не просто молот, а молоток-гвоздодер с раздвоенным концом).

В русской иконографии, в отличие от Европы и Византии, эти сцены практически не изображались. Редкое исключение – лицевое житие XVIII в., где история убийства змея и экзекуции беса представлена на серии миниатюр¹². Любопытно, что на чистых листах в начале рукописи есть чернильные рисунки со сценами борьбы со зверем из Ветхого Завета и монстром Апокалипсиса: на первом листе человек разрывает пасть льву (подпись: «Самсонъ лва терзаеть»), а на десятом – ангел держит за пасть дракона («Ангильъ связа змяя на тысячу летъ»). Кто-то из читателей, вероятно, вдохновившись описаниями и миниатюрными сценами, продолжил визуальный ряд, вписав мотив демоноборчества Марины в контекст похожих сцен.

Икона из Борисоглебской церкви в этом контексте крайне интересна. Она демонстрирует Маргариту одновременно как демоноборца – с молотом в руке, схватившей беса за хохол – и как змеборца, в клейме, где показан дракон, обвитый мелкими змеями. Иконописец явно работал не по иконографическим образцам, а по тексту, последовательно иллюстрируя ключевые сцены мученичества и создавая визуальный рассказ, не характерный для древнерусской традиции.

Появление новой иконы – не просто казус. Даже если на сегодняшний день это единичный образ (хотя можно предположить, что его создатели уже писали или предлагали церквям и частным заказчикам аналогичные), прецедент может дать старт новой иконографии, превратив Марину наравне с архангелом Михаилом и Никитой Бесогоном в демоноборца, актуального в пространстве современного церковного искусства. Популярность Борисоглебской церкви у туристов, возможность прихожан в некоторых церквях заказывать иконы для храма, наконец, частотность самого имени Марина – залог того, что решение, воплощенное в одной церкви, легко может воспроизводиться в других. Новые иконографические мотивы, сюжеты и целые композиции (зачастую сложные и масштабные, как «Собор всех святых, в земле Российской просиявших», «Собор новомучеников и исповедников Церкви русской» или «Хвалите Господа с Небес» нового типа [Антонов 2017]) активно распространяются в российской иконографии последних десятилетий. Следить за их развитием, вариациями и изводами, которые появляются относительно быстро, за интерпретациями, которые они порождают – важная задача. Впрочем, это лишь один из компонентов крайне актуального сегодня мони-

¹² Отдел рукописей Государственного Исторического музея. Муз. № 2620, л. 21об. – 49об.

торинга храмового пространства – динамично меняющейся среды, в которой адаптируются, разрабатываются и конструируются все новые традиции.

Литература

- Антонов 2010 – Антонов Д.И. «Беса поймав, мучаше...»: Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1 (39). С. 61–75.
- Антонов 2017 – Антонов Д.И. «Хвалите Господа с Небес», или Несколько наблюдений о визуальном бестиарии русской иконографии // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 10-2 (31). С. 248–257.
- Антонов, Майзульс 2020 – Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. 4-е изд., испр. и доп. М.: Форум: Неолит, 2020. 264 с.: ил.
- Антонов, Рычкова 2020 – Антонов Д.И., Рычкова Н.Н. Веники и восковые младенцы: вотивная традиция на Родосе // Живая старина. 2020. № 1. С. 20–23.
- Лазарев 1983 – Лазарев В.Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI в. М., 1983. 538 с.
- Майзульс 2009 – Майзульс М.Р. «Демоном сокрушенице»: архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. 2009. № 5. С. 122–157.
- Clayton, Magennis 1994 – The Old English Lives of St. Margaret / Ed. by M. Clayton, H. Magennis. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 252 p.
- Drewer 1993 – Drewer L. Margaret of Antioch the Demon-Slayer, East and West: The Iconography of the Predella of the Boston Mystic Marriage of St. Catherine // Gesta. 1993. Vol. 32, № 1. P. 11–20.
- Larson 2002 – Larson W. The Role of Patronage and Audience in the Cults of Saints Margaret and Marina of Antioch // Gender and Holiness: Men, Women, and Saints in Late Medieval Europe / Ed. by S. Riches, S. Salih. London, New York: Routledge, 2002. P. 23–35.
- Petrova-Taneva 2001 – Petrova-Taneva M. The Ghent Manuscript of the Bdinski Zbornik: The Original or a Copy? // Slavica Gandensia. 2001. Vol. 28. P. 115–144.
- Smith 2006 – Smith K. Serpent-damsels and dragon-slayers: overlapping divinities in a medieval tradition // Demons, Spirits, Witches / Ed. by G. Klaniczay, E. Pócs. Budapest, New York: Central European University Press, 2006. Vol. 2. P. 121–138.

References

- Antonov, D.I. (2010), “‘Having caught a demon, tormented him...’. Slaying of the demon by Saint. A demonological motif in the booklore and iconography of medieval Russia”, *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki*, no 1, pp. 61–75.

- Antonov, D.I. (2017), "‘Praise the Lord from Heaven,’ or a few observations about the visual bestiary of Russian iconography", *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Literary Theory. Cultural Studies. Oriental Studies" Series*, no. 10, part 2, pp. 248–257.
- Antonov, D.I., Maizul's, M.R. (2020), *Anatomiya ada: Putevoditel' po drevnerusskoi vizual'noi demonologii* [Anatomy of Hell: A Guide to Old Russian Visual Demonology]. Forum-Neolit. Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. and Rychkova, N.N. (2020), "Brooms and wax babies: a votive tradition in Rhodes", *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 20–23.
- Clayton, M. and Magennis, H. (1994), *The Old English Lives of St. Margaret*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Drewer, L. (1993), *Margaret of Antioch the Demon-Slayer, East and West: The Iconography of the Predella of the Boston Mystic Marriage of St. Catherine*, Gesta, 1993, vol. 32, № 1, pp. 11–20.
- Larson, W. (2002), "The Role of Patronage and Audience in the Cults of Saints Margaret and Marina of Antioch", in Riches, S. and Salih, S., eds., *Gender and Holiness: Men, Women, and Saints in Late Medieval Europe*, Routledge, London and New York, pp. 23–35.
- Lazarev, V.N. (1983), *Russkaya ikonopis' ot istokov do nachala 16 v.* [Russian icon painting from its origins to the beginning of the 16th century], Moscow, pp. 81–126.
- Maizul's, M.R. (2009), "Demonom sokrushnische»: arkhangel Mikhail kak ehkzortsist v kul'ture srednevekovoi Rusi" ['Slayer of demons: archangel Michael as the exorcist in medieval Russian culture], *Rossiya 21*, no. 5, pp. 122–157.
- Petrova-Taneva, M. (2001), "The Ghent Manuscript of the Bdinski Zbornik: The Original or a Copy?", *Slavica Gandensia*, vol. 28, pp. 115–144.
- Smith, K. (2006), "Serpent-Damsels and Dragon-Slayers: Overlapping Divinities in a Medieval Tradition", in Klaniczay, G. and Pócs, E., eds., *Demons, Spirits, Witches*, Central European University Press, Budapest, New York, vol. 2, pp. 121–138.

Информация об авторе

Дмитрий И. Антонов, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; antonov-dmitriy@list.ru

Information about the author

Dmitriy I. Antonov, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; antonov-dmitriy@list.ru

УДК 929.52(470)

DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-115-131

«Род царствия благословится»:
два случая интерпретации идеи богоизбранности
правлящего дома Романовых
в русской художественной культуре
второй половины XVII – начала XVIII в.

Людмила Б. Сукина

*Институт программных систем им. А.К. Айламазяна РАН,
Веськово, Переславль-Залесский, Россия, lbsukina@gmail.com*

Аннотация. В статье анализируются два произведения искусства, иконографические композиции которых представляют собой оригинальные варианты интерпретации идеи богоизбранности царской династии Романовых. Это гравюра из книги «Меч духовный» Лазаря Барановича (1666 г.) и фреска церкви Ильи Пророка в Ярославле (1716 г. [?]). Основной композиционной схемой обоих произведений является спиритуальное древо царского родословия, обосновывающее духовное родство Романовых с династией Рюриковичей. В роли их общего «предка» представлен креститель Руси киевский князь Владимир. В данной публикации исследуются исторические обстоятельства, способствующие созданию этих изображений, выявляются элементы сходства и различия их иконографии, устанавливаются литературные источники сюжетов. В обоих произведениях содержится апология рода Романовых, находящегося под божьим покровительством, которое позволяет им успешно править страной в эпоху вызовов и перемен. Она сочетается с эсхатологическим подтекстом, который может рассматриваться как форма выражения надежды, что «праведные» цари этой династии смогут преодолеть кризисные ситуации, возникшие в поворотные моменты в истории страны с разницей в полвека.

Ключевые слова: русская культура, фреска, гравюра, изображение, иконография, генеалогическое древо, династия Романовых

Для цитирования: Сукина Л.Б. «Род царствия благословится»: два случая интерпретации идеи богоизбранности правящего дома Романовых в русской художественной культуре второй половины XVII – начала XVIII в. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 3. С. 115–131. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-115-131

© Сукина Л.Б., 2020

“The regnal family be blessed”.
Two cases of interpretation of the idea
the God’s chosenness of the ruling house of Romanovs
in Russian artistic culture of the second half
of the 17th – early 18th centuries

Liudmila B. Sukina

*The Program Systems Institute of RAS, Veskovo.
Pereslavl-Zalessky, Russia, lbsukina@gmail.com*

Abstract. The article analyzes two works of art. Its iconographic compositions are the original versions of the interpretation versions for the idea of God’s chosenness of the royal Romanov dynasty. This is an engraving from the book “Spiritual Sword” by Lazar Baranovich (1666) and a fresco of the Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl (1716 [?]). The basis of the compositional scheme in both works is the spiritual tree of tsarist genealogy, justifying the spiritual kinship of the Romanovs with the Rurikovich dynasty. To that end Vladimir, the Prince of Kiev and the baptizer of Rus’ is presented in the role of their common “ancestor”. This publication explores the historical circumstances contributing to the creation of those images, identifies elements of the similarity and differences in their iconography and establishes literary sources of plots. Both works contain the apology of the Romanov clan which is under the Dominion of God, that allows them to successfully rule the country in an era of challenges and changes. The apology is combined with eschatological overtones which can be seen as a form for expression of hope that the “righteous” kings of that dynasty would be able to overcome the crisis situations that arising at turning points in the history of the country every half a century.

Keywords: Russian culture, fresco, engraving, image, iconography, family tree, Romanov dynasty

For citation: Sukina, L.B. (2020), “‘The regnal family be blessed’. Two cases of interpretation of the idea the God’s chosenness of the ruling house of Romanovs in Russian artistic culture of the second half of the 17th – early 18th centuries”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 3, pp. 115–131, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-115-131

Идея богоизбранности правящего дома была важным элементом «концепции династической монархии» [Сиренов 2017] в русском государстве XVII – первой половины XVIII в. Уход с исторической сцены династии Рюриковичей-Калитовичей, власть которой была основана на традиции ее непрерывного наследования

по прямой мужской линии, вызвал к жизни практику соборного избрания государей, первым из которых стал Борис Годунов. Но эта практика в условиях экономического неблагополучия и нарушения политической стабильности провоцировала сомнения элиты государства, а затем и масс населения в праведности сделанного выбора и легитимности «неприрожденного» царя, что, в итоге, обеспечило распространение самозванства [Антонов 2019, с. 27–38, 70–77].

Романовы были не первыми избранными государями в России, которые столкнулись с этими проблемами. Последние только обострились в ситуации «интеллектуального выбора» [Киселева 2011] в пользу культурного сближения с Европой во второй половине XVII – начале XVIII в. Поэтому в моменты резких изменений, способных повлиять на все сферы жизни страны, идеи божьего покровительства роду Романовых, праведности царствующего государя и его семьи выходили на первый план и находили воплощение не только в публицистике и книжных текстах, но и в изображениях, способных донести их до более широкого круга людей.

Исследование произведений искусства XVII – начала XVIII в. в рамках методологического поля *cultural studies* приобрели в последнее время большую популярность¹. При этом исследователями используются самые разнообразные методы и подходы, позволяющие реконструировать их смысл и содержание и глубже и точнее понимать интенции создававших их людей. В данной статье мы предлагаем герменевтический анализ двух созданных с разрывом в несколько десятилетий, но связанных между собой тематически и сюжетно произведений искусства (гравюры «Род правых благословится» 1666 г. из книги Лазаря Барановича «Меч духовный» и фрески «Род царствия благословится» из церкви Ильи Пророка в Ярославле 1716 (?) г.), предлагавших современникам интерпретации идеи богоизбранности власти царской династии Романовых на разных этапах ее истории.

Спиритуальная генеалогия династии Романовых в русском искусстве XVII в.

Иконографически оба исследуемые нами изображения представляют собой усеченные родословные деревья, в композицию которых включен ограниченный круг членов династии Романовых. Это, как мы покажем дальше, было предопределено особыми историческими обстоятельствами.

¹См., например, обширную библиографию в книге И.Л. Бусевой-Давыдовой [Бусева-Давыдова 2008, с. 249–283].

Традиция визуализации (в иконописи, фресковой росписи и книжной миниатюре) родословия великих московских князей и царей начала складываться в конце XV–XVI вв. При Романовых, которым власть досталась не по наследству, а благодаря избранию представителя их рода на престол, она получила импульс к дальнейшему развитию. В отличие от генеалогических росписей и таблиц Нового времени, средневековое царское родословие опиралось не исключительно на принцип «родства по крови», но было спиритуальным и воспроизводило символические представления о происхождении самодержавного господства. Поэтому «царские древа» Романовых включали в себя и их реальных предков, и прославленных представителей старой династии Рюриковичей, и святых патронов великокняжеского и царского дома, а также христианские символы и аллегории небесного покровительства и благочестивого правления.

В настоящее время известно несколько значимых произведений, запечатлевших духовное родословие царствующего рода. Они восходят к иконографическим образцам «Древа Иессеева» и основываются на распространенных в восточном и западном христианстве представлениях о родословном древе Христа как прообразе Креста Распятия. Это образ «Похвала иконе “Богоматерь Владимирская”» («Древо государства Московского») письма Симона Ушакова (1663 г.), миниатюры списка Степенной книги 1670 г., синодиков ярославского Спасского (1656 г.) и подмосковного Новоиерусалимского (начало 1680-х гг.) монастырей, «Родословное древо Рюриковичей» в Спасо-Преображенском соборе московского Новоспасского монастыря (конец 1680-х гг.) [Сукина 2018].

Гравюра из книги Лазаря Барановича и фреска из Ярославской Ильинской церкви отличаются от них тем, что в обоих случаях в качестве тематической основы выступает не умозрительная концепция книжников XVII в., а конкретный фрагмент Псалтыри (Пс. 111), имеющей эсхатологический смысл:

Блажен муж, бояйся Господа, в заповедех Его восхощет зело.

Сильно на земли будет семя его; род правых благословится:
слава и богатство в дому его, и правда его пребывает век в века.

Возсия во тме свет правым, милостив и щедр, и праведен.

Благ муж, щедря и дая: устроит словеса свои на суде, яко в век не подвижится.

В память вечную будет праведник.

От слуха зла не убоится,

готово сердце его уповати на Господа. Утвердися сердце его, не убоится, дондеже воззрит на враги своя.

Расточи, даде убогим, правда его пребывает в век века, рог его вознесется в славе.

Грешник узрит и прогневается, зубы своими поскрежещет и растает, желание грешника погибнет.

Гравюра «Род правых благословится» 1666 г.

Гравюра «Род правых благословится» была специально выполнена для издания книги Лазаря Барановича «Меч духовный», напечатанной на средства царской казны в лаврской типографии в Киеве в 1666 г. Ее парадный экземпляр, украшенный гравированными иллюстрациями, был поднесен составителем царю Алексею Михайловичу во время церковного собора 1665–1667 гг. в Москве. Книга получила одобрение собора, ее продажа была разрешена в Москве, часть экземпляров рассылалась по крупным монастырям².

Гравюра хорошо знакома специалистам, но в искусствоведческих работах и исследованиях по генеалогии и геральдике ее обычно анализируют как автономное произведение, не связанное с текстом, который она иллюстрирует. Поэтому существующие истолкования иконографии композиции «Род правых благословится» оказываются далеки от того смысла, который вкладывали в нее Лазарь Баранович (вероятно, непосредственно участвовавший в составлении ее иконографической программы) и неизвестный нам гравер.

Во-первых, гравюра является составной частью «входной группы» предисловия книги, и ее связь с гравированным титульным листом довольно очевидна. Название книги воспроизводит словосочетание из послания апостола Павла к Ефессянам: «шлем спасения возьмите, и меч духовный» (Еф. 6: 17). Оно также вызывает ассоциации с обоюдоострым мечом, выходящим из уст Христа в Апокалипсисе Иоанна Богослова (Откр. 1: 16; 2: 12; 19: 15). Сложная композиция сюжетной рамы титульного листа соответствует эсхатологической направленности содержащегося в книге поучения, составленного в канун ожидаемого Конца света. В верхней части изображено небесное воинство, возглавляемое всадником, вероятно, символизирующим Христа. Текст с названием книги, расположенный в центре рамы, слева и справа обрамляют фигуры

²См.: *Строев П.М.* Описание старопечатных книг славянских, находящихся в библиотеке И.Н. Царского. М., 1836. № 194; Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.: Каталог. Вып. 2: Киевские издания 2-й половины XVII века. М.: ГБЛ, 1981. № 109.

царя Давида, попирающего Голиафа, и апостола Павла, попирающего змея. У обоих победителей зла в руках обоюдоострые мечи. В нижней части гравюры титула изображено бурное море с двумя кораблями. Слева – уверенно держащийся на волнах корабль праведников, управляемый Христом. Справа – терпящий бедствие корабль грешников с рогатым кормчим и с надломленной мачтой, несшей парус с изображением змея. Надписи на бандеролях представляют собой краткие цитаты из Откровения Иоанна Богослова и других эсхатологических текстов Писания.

Текст книги обосновывает также и духовное происхождение православных государей рода Романовых от первого благоверного князя династии Рюриковичей – Владимира, что приобретало особую значимость в канун ожидаемого Конца света. Члены новой династии представлены здесь не как случайные узурпаторы царской власти, доставшейся им при трагическом стечении обстоятельств Смуты, а в качестве ее законных наследников, которые на Страшном Суде предстанут вместе со своими подданными.

На следующем за титулом развороте помещены вирши Лазаря Барановича «На его пресвѣтлаго царского величества знамение» (слева) и гравюра «Род правых благословится» (справа) (Л. 1об. – 2) (рис. 1). В виршах сформулирована идея спиритуального родства двух царских династий России в православной вере под покровительством Христа и Богородицы. Стихи отчасти раскрывают смысл иконографической программы гравюры, как он виделся ее составителям. Поэтому приведем их полностью:

Крестъ на облацехъ Христовъ сияеть,
 Пресвѣтлый царский домъ векъ просвѣщаетъ.
 Родъ умножаетъ рука со звездами,
 Другая главъ венчаетъ вѣнцами.
 Крестъ знаменуетъ побѣду цареви,
 Силой Царя Распята на Древи.
 Сугубоглавный парящий высоко,
 Орел на солнце обращает око.
 Человѣкъ Божий Алексий на Бога,
 Смотритъ: Марии к Марии дорога.
 Аще свѣтъ Бога и Марии с вами,
 Луна всѣхъ варваръ у васъ под ногами.
 Орелъ воздушныхъ враговъ побѣждаетъ,
 А воинъ земныхъ гоня скончиваетъ.
 От сего орла орлы ся рождаитъ,
 Во вѣнцахъ царскихъ царями бо бываитъ.
 Благословится якъ звѣзды родъ правыхъ,

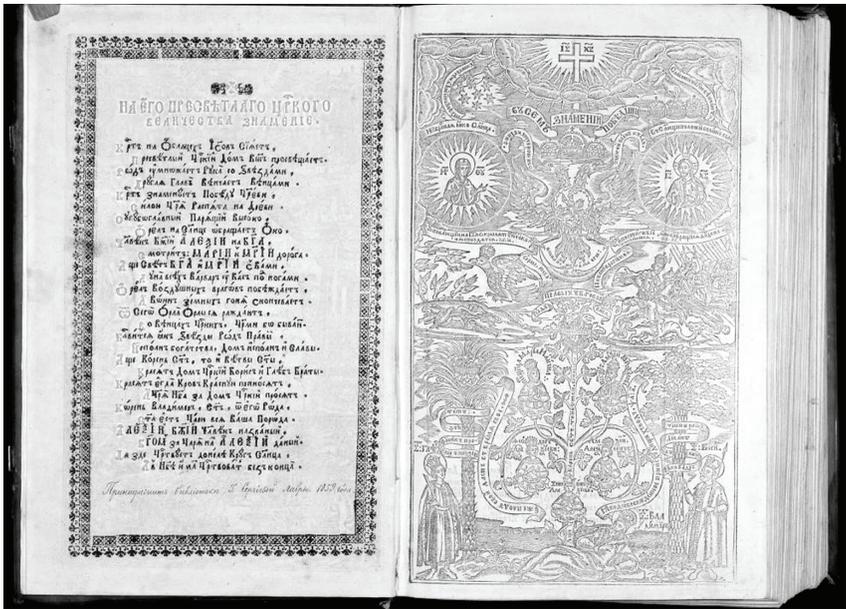


Рис. 1. Разворот с гравюрой «Род правых благословится» в книге Лазаря Барановича «Меч духовный». Киев, 1666. Л. 1об. – 2

Исполнь богатства, домъ исполнь их славы.
 Аще корень святъ, то и вѣтви святы,
 Красятъ домъ царский Борисъ и Глѣбъ братья.
 Красятъ егда кровь краснуи приносятъ,
 А Царя Неба за домъ царский просятъ.
 Корень Владимиръ, святъ, от его рода,
 Ста есть цари вся ваша порода.
 Алексій Божій Человѣкъ названный,
 Богом за царя нам Алексій даный.
 Да зде царствуетъ донелѣ кругъ солнца,
 А въ небѣ има царствовать безъ конца.

Однако стихи не исчерпывают всего содержания изображения, всех его символических и аллегорических смыслов. Это тот случай, когда визуальная интерпретация сюжета оказывается гораздо богаче и сложнее вербальной. При его детальном истолковании необходимо учитывать также надписи на бандеролях, включенных в композицию гравюры. Дополнительные нюансы вносят и пояс-

нения этого визуального послания, содержащиеся в обширном прозаическом предисловии к книге, адресованном царю Алексею Михайловичу (Л. 2об. – 9об.). Эта проблема нуждается в специальном исследовании, выходящем за рамки данной статьи.

Главными персонажами гравюры являются царь Алексей Михайлович и его супруга – царица Мария Ильинична (Милославская). Царя Лазарь Баранович в виршах сопоставляет с его духовным покровителем – Алексеем Человеком Божиим, а царицу – с самой Богородицей. Он включает царственную чету и царевичей Алексея, Федора и Симеона в общий «род правых» (богоизбранных) со святыми князьями династии Рюриковичей – Владимиром, Борисом и Глебом. Владимир мыслится как новый Иисус, «корень» царского древа, произрастающего из его бедра, а братья Борис и Глеб, хотя и не смогли продолжить род, духовно «красят» (украшают) правящий дом своей святой кровью. Как не давшие собственных побегов в виде потомства, молодые князья изображены не на общем древе, а под собственными деревьями – финиковой пальмой (Глеб) и кедром (Борис).

Важную роль в понимании сюжета гравюры играет образ орла. Это аллегория и Христа, его божественной и человеческой природы («сугубоглавный орел», как его называет в виршах Лазарь Баранович, с тремя коронами, символизирующими Святую Троицу), и евангелиста Иоанна Богослова, автора самого известного Апокалипсиса, и геральдический символ Русского государства. Орел побеждает «воздушных врагов», изображенных в виде хищных птиц, клюющих мертвечину. От него происходят орлята, гнездами для которых служат три перевернутые короны, находящиеся на вершинах трех деревьев.

Второй важный аллегорический образ – царственный всадник, изображенный дважды: на груди двуглавого орла и прогоняющим во главе отряда христианских воинов «земных врагов», пронзающим копьём «змея» (апокалипсическое чудовище). Вероятно, этого конного «воина» тоже следует трактовать как аллгорию Христа, но уже не Христа Евангелия, а Христа Откровения Иоанна Богослова. Это тот же, описанный нами выше всадник, скачущий во главе святого воинства, с гравированной рамы на титульном листе «Меча духовного».

Под лапами двуглавого орла изображен горизонтально перевернутый полумесяц. Он соотносится с «луной всех варвар» в виршах и, видимо, символизирует языческие и иноверные народы. Слева и справа от орла, в «солнечном сиянии» (в надписях на бандеролях оба персонажа сравниваются с солнцем) – Богородица и Христос, благословляющие весь царский род.

Венчает композицию изображение Константинова креста³. Из облака, в котором парит крест, выходят две упомянутые в виршах руки (одна со звездами, другая с коронами). Они увеличивают звездной россыпью царский род и даруют ему венцы славы.

Сложная композиция гравюры репрезентирует царя Алексея Михайловича, царицу Марию Ильиничну и их сыновей как достойных продолжателей богоизбранного монаршего рода. Поэтому они смогут провести государство и подданных через все испытания, посланные Господом, и привести их в Царствие небесное. Источники иконографии этой композиции пока нами не выявлены, хотя многие использованные в ней образы и символы характерны для европейского позднесредневекового и барочного искусства.

«Меч духовный» Барановича вышел во второй половине XVII в. двумя изданиями (второе – Киев, 1686), значительная часть тиража которых оказалась в России и разошлась в основном по монастырским и церковным книгохранилищам. Ее гравюры были доступны для копирования иконописцами, но для использования композиций рамы с титульного листа и входной гравюры на иконах и фресках нужен был особый случай. Эсхатологические ожидания 1660-х и 1680-х гг. не оправдались, и связанная с ними миссия царского рода «правых» утратила свою актуальность.

Фреска «Род царствия благословится» в церкви Ильи Пророка в Ярославле

Второй известный нам опыт изображения царской семьи как богоизбранного богоблагословенного рода отделяют от описанной выше композиции пятьдесят лет. Это фреска «Род царствия благословится», находящаяся в западной обходной галерее церкви Ильи Пророка в Ярославле (рис. 2). Само изображение и его отдельные детали неоднократно оказывались в поле внимания исследователей, писавших о ярославских древностях и художественной культуре [Бусева-Давыдова 2002; Рутман 2001; Рутман 2004]. Но в своих аналитических описаниях все они основывались на общем визуальном впечатлении от этого произведения. В то же время внимательное изучение всех сюжетных элементов и надписей на бандеролях позволяет уточнить иконографию композиции и по-новому интерпретировать ее содержание и смысл.

³Ю.Н. Звезда, подробно изучившая символику Креста Распятия в русском искусстве XVII в., связывает ее с эсхатологическими представлениями позднего Средневековья и одновременно прославлением «праведного» правления первых государей династии Романовых [Звезда 2019].



Рис. 2. Род царствия благословится.
Фреска церкви Ильи Пророка в Ярославле.
Федор Игнатьев с артелью (?). 1716 (?) г.

Большинство исследователей без дополнительной аргументации почему-то датируют фреску концом XVII – началом XVIII в., тогда как она сама предлагает более точную датировку. Так, в композицию царского древа включены изображения сына и внука Петра I – Петра Петровича и Петра Алексеевича (первенца царевича Алексея Петровича), родившихся в октябре 1715 г. При этом еще один сын правящего государя – царевич Павел Петрович, появившийся на свет 2 января 1717 г., здесь отсутствует. Поэтому правомерно предположить, что фреска, скорее всего, была написана в 1716 г. Эта датировка позволяет связать трактовку ее сюжета с определенными историческими событиями и обстоятельствами середины второго десятилетия XVIII в.

Возможно, поводом к составлению этого спиритуального древа династии Романовых стало упомянутое выше почти одновременное рождение в царской семье двух отпрысков мужского пола – детей самого царя Петра (от второй, тогда уже венчанной, супруги Екатерины Алексеевны) и его старшего (от брака с Евдокией Федоровной Лопухиной) сына, царевича Алексея Петровича. Это событие создало неприятную и сложную коллизию в престолонаследии. Оба новорожденных, получивших в крещении одинаковые имена, изображены на концах ветвей, спускающихся к подножию древа. Несмотря на то что Петр Петрович, как того требовал закон, титулован царевичем, а Петр Алексеевич – великим князем, царский внук имел преимущественное право на наследование престола, так как оказывался следующим в очереди за своим отцом.

Появление композиции «Род царствия благословится» среди росписей Ильинской церкви не выглядит случайным эпизодом в истории этого храма. Строительство церкви и украшение ее центрального объема осуществлялось в 1640–1680-х гг. семьей ярославских гостей Скрипиных. Они поставляли товары для царского и патриаршего дворов и пользовались расположением первых государей Романовых. В свое время по распоряжению царя Алексея Михайловича и патриарха Иосифа во вновь построенный храм Ильи Пророка была передана драгоценная реликвия – частица Ризы Господней, хранившейся в Успенском соборе Московского Кремля [Рутман 2001, с. 9].

Ко времени создания фрески со спиритуальным древом царского родословия род Скрипиных уже не существовал (он пресекся в 1684 г.), и мы не знаем, кто из состоятельных прихожан был ее заказчиком. Но, согласно соборным установлениям второй половины XVII в., утверждать, а возможно, и разрабатывать ее иконографическую программу должны были люди из окружения регионального архиерея, а может быть, и он сам. В это время Ростовскую и Ярославскую епархию возглавлял епископ Досифей (1711–1718) – один из самых заметных церковных иерархов петровской эпохи. Известно, что он не разделял реформаторских идей будущего императора и поддерживал отношения с бывшей царицей Евдокией Федоровной Лопухиной и царевичем Алексеем Петровичем, с воцарением которого связывал надежды на возвращение старого допетровского церковного и светского уклада. Досифей, будучи мистически настроенным человеком, любил облекать свои мысли в форму пророчеств и откровений, заимствовавших метафоры Священного Писания [Виденеева 1992]. Несомненно, осенью 1715 г. епископ должен был испытывать смешанные чувства – радость и торжество по случаю рождения великого князя Петра Алексеевича

и обретения его отцом царевичем Алексеем полной «мужеской зрелости», но одновременно и сильную тревогу, вызванную появлением на свет их конкурента, царевича Петра Петровича.

Хотя композиция «Род царствия благословится» хронологически относится уже к зрелому петровскому времени, ее стиль и иконография еще прочно связаны с предшествующей эпохой. Предполагается, что роспись галереи Ильинской церкви была выполнена под руководством иконописца Федора Игнатьева, чье творчество тогда определяло художественные особенности ярославской монументальной живописи [Рутман 2004, с. 154].

Образцом для иконографической схемы фрески, скорее всего, была описанная выше гравюра из «Меча духовного». В Ярославле обращалось много экземпляров этой книги Лазаря Барановича. Только в современном нам каталоге кириллических изданий в хранилищах Ростово-Ярославской земли учтено 8 из них⁴. Но название композиции во фреске переименовано – в надписи на бандероли она обозначена как «Род царствия благословится», что указывает и на определенную трансформацию ее смысла и сюжета.

Основу иконографии фрески составляет все та же форма цветущего дерева, произрастающего от Владимира. В верхних углах композиции помещены эсхатологические сюжеты с праведниками, спасенными «царственным орлом», и победой Христа и его воинства над Зверем бездны. На первый взгляд, они схожи с теми, что были на гравюре, но при внимательном рассмотрении оказывается, что у изображения с орлом появилась иная смысловая коннотация. То же мы должны сказать и о других аллегорических элементах росписи – при внешнем композиционном сходстве с гравированными изображениями входной гравюры «Меча духовного» сюжетно они основываются на других текстах Священного Писания и их богословских толкованиях.

В целом иконографическая программа фрески по сравнению с гравюрой значительно расширена и отредактирована так, что утверждение богоизбранности и праведности царского рода перед лицом наступления последних времен превращается в апологию и молитву о божьем благословении правящей династии Романовых, «многоплодность» которой по мужской линии сулит всему царству спасение и процветание в будущем. При этом странным образом усиливается и общая эсхатологическая тональность изобразительного повествования.

⁴См.: Кириллические издания в хранилищах Ростово-Ярославской земли (1652–1700 годы): Каталог / Под ред. И.В. Поздеевой. Ярославль; Ростов; Рыбинск, 2009.

На фреске, как и на гравюре, изображено не одно дерево, а целых три. В основание главного дерева помещен князь Владимир. Возле малых – слева и справа – его сыновья, первые русские святые Борис и Глеб. На древе Бориса – бандероль с надписью «И яко кедр в Ливане умножатся». У Глеба – «Мученик яко финик процветет». И та, и другая фразы являются отсылками к известной фразе Псалтыри о символических образах праведника (Пс. 91: 13). Древа святых князей Бориса и Глеба прекрасны как ливанский кедр и финиковая пальма, но их плоды – это не царственные потомки, а духовное цветение мученического подвига. Орлиные гнезда в виде перевернутых царских корон в кронах их деревьев – символ покровительства царскому дому Романовых со стороны этих святых.

Но детали композиции главного дерева на фреске существенно отличаются от тех, что мы видим на гравюре «Меча духовного». На основном древе, произрастающем теперь уже не из бедра, а из колена князя Владимира, помещены надписи «плоды», «сей ветки» и изображения Александра Невского и царя Михаила Федоровича, которые вместе с крестителем Руси составляют корень и ствол самодержавия Романовых. На левой ветви, отходящей от Александра Невского – царь Федор Иоаннович и царевичи Алексей Петрович и Петр Петрович. На правой ветви – царевичи Димитрий Иоаннович (невинно убиенный святой Димитрий Угличский), Александр Петрович (умерший сын Петра I от Евдокии Лопухиной) и великий князь Петр Алексеевич (сын царевича Алексея Петровича)⁵. Слева от царя Михаила Федоровича изображены царь Алексей Михайлович и царевич Симеон Алексеевич, справа – царевич Алексей Алексеевич и царь Федор Алексеевич. Над ними – цари Иван Алексеевич (слева) и Петр Алексеевич (справа), бывшие в начале своего царствования соправителями.

На самой вершине дерева в перевернутой царской короне, как в гнезде, изображены три орленка (вероятно, символизирующие покровительство Святой Троицы наследникам царского престола). Над ними, на бандероли, надпись, обозначающая тему всей композиции: «Род царствия благословится». Слева от дерева, над головой царевича Петра Петровича, помещена бандероль с надписью: «Сия ветвь плод свой даст во время свое»; справа, возле великого князя Петра Алексеевича, – «Всяко древо насаждено при исходиши вод». Эти изречения являются перефразированными строками Псалтыри (ср.: Пс. 1: 3; 111: 2), которые не имеют ни в средневеко-

⁵Мы не знаем, случайно ли великий князь Петр Алексеевич изображен на одной ветви со своими «дядьями», не успевшими дать собственных побегов на древе царского родословия.

вом, ни в современном богословии четкого и однозначного толкования. Поэтому мы не беремся судить, какие смыслы составители иконографии фрески вкладывали в эти цитаты.

Над вершиной древа двуглавый орел попирает узкий серп месяца. У него на груди – мандорла с царственным воином-змееборцем на белом коне (скорее всего, это образ Христа из Апокалипсиса). Под орлом надпись на бандероли: «И луна под ногами Его». В Откровении Иоанна Богослова луна под ногами Христа является символом очищения и нетленности, духовного возрождения мира (Откр. 12: 1; Толкование на Апокалипсис св. Андрея Кесарийского. Сл. 11, гл. 33).

Слева, рядом с царственной птицей, в сиянии солнца – Христос, справа, в сиянии луны – Богородица (напомним, что на гравюре «Меча духовного» оба они были осияны солнцем). В распространенной в то время, особенно в старообрядческой среде, «Повести о белом клобуке» римский папа сравнивает царскую власть с солнцем, а церковную – с луной [Зеньковский 1995, с. 33]. Это сравнение приобретало особую актуальность в петровское время, когда симфония двух ветвей власти была нарушена в пользу государства. Наконец, на самом верху – Крест Распятия в разверзшихся небесах.

Расположенные слева и справа от вершины главного древа изображения белых голубей и спасающего их от стервятников орла в золотой короне – символы праведников, которые с Божьей помощью «потекут» как голуби и «поднимут крылья» как орлы (Ис. 40: 30), а также победы Христа над зверем бездны, – явно свидетельствуют об эсхатологическом смысле верхней части композиции (как и тексты на размещенных здесь бандеролях) и в то же время символизируют грядущую победу царской династии над ее врагами. Следует отметить, что эсхатологический подтекст иконографической программы был для того времени уже архаизмом. Духовенство и паства патриаршей церкви в 1702 г. последний раз ожидали Конца света. В 1703 г. блюститель вакантного патриаршего престола Стефан Яворский в своем сочинении «Знамения пришествия антихриста и кончины века» доказывал, что этих событий в ближайшей перспективе не будет⁶. Предчувствием конца времен продолжала жить только старообрядческая среда и, возможно, духовные оппоненты Петра I из окружения опальной царицы Евдокии Лопухиной и епископа Досифея.

Вероятно, фреска «Род царствия благословится» была полемическим высказыванием составителя ее иконографической программы (кем бы он ни был) и воплощавшего ее художника, хорошо

⁶ См.: *Стефан (Яворский)*. Знамения пришествия Антихриста и кончины века. М., 1703.

ориентировавшихся в допетровской книжности и богословии и одновременно знакомых с политическими реалиями своего времени. В этом произведении иконографическая схема, утверждающая идеи богоизбранности и благословенности царского рода, наполнена актуальным содержанием, отражающим скрытую борьбу группировок внутри правящей династии, при дворах царя Петра и царицы Александры Петровны, от исхода которой зависел дальнейший путь России. При этом надо отметить, что в отличие от гравюры из «Меча духовного» ярославская фреска не была широко известна современникам. Возможно, «зашифрованное» в ней послание было адресовано ближайшему окружению Досифея и узкому кругу доверенных людей из числа его паствы.

Другие случаи использования подобной иконографии небесного благословения царскому роду в русской художественной культуре второй половины XVII – начала XVIII в. нам пока неизвестны. И гравюра, и фреска по-своему уникальны. Их создание связано с неординарными событиями в истории династии Романовых и Русского государства. Казалось бы, одинаковые символы и аллегории трактуются в каждой из двух композиций по-разному, в зависимости от тех смыслов, которые вкладывали в них составители иконографических программ. Но оба эти изображения позволили их создателям в визуальной форме выразить собственное отношение к тем переменам в политическом, социальном и культурном устройстве страны, которые происходили на их глазах и в которых они вольно или невольно должны были принимать активное участие.

Литература

- Антонов 2019 – Антонов Д.И. Цари и самозванцы: Борьба идей в России Смутного времени. М.: РГГУ, 2019. 312 с.
- Бусева-Давыдова 2002 – Бусева-Давыдова И.Л. Церковь Ильи Пророка в Ярославле. М.: Северный паломник, 2002. 104 с.
- Бусева-Давыдова 2008 – Бусева-Давыдова И.Л. Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия. М.: Индрик, 2008. 364 с.
- Виденеева 1992 – Виденеева А.Е. К биографии ростовского епископа Досифея II // Труды Всероссийской научной конференции «Когда Россия молодая мужала с гением Петра», посвященной 300-летию юбилею отечественного флота. Вып. 1. Переславль-Залесский, 1992. С. 116–121.
- Звездина 2019 – Звездина Ю.Н. Константинов крест, венценосный всадник и православное воинство в гравюре и духовной литературе второй половины XVII века // Музеи Московского Кремля: Материалы и исследования / Отв. ред. А.Л. Баталов; сост. И.А. Стерлигова. Вып. 29. М., 2019. С. 171–180.

- Зеньковский 1995 – *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. М.: Церковь, 1995. 528 с.
- Киселева 2011 – *Киселева М.С.* Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 472 с.
- Рутман 2001 – *Рутман Т.А.* Храмоводатели церкви Ильи Пророка Вонифатий и Иоанникий Скрипины // 350 лет церкви Ильи Пророка в Ярославле: 1650–2000 гг.: Статьи и материалы. Ярославль: Изд-во Александра Рутмана, 2001. С. 7–14.
- Рутман 2004 – *Рутман Т.А.* История церкви Ильи Пророка в Ярославле // Церковь Ильи Пророка в Ярославле: В 2-х т. / Отв. ред. И.Л. Бусева-Давыдова. Ярославль: Изд-во Александра Рутмана, 2004. Т. 2. 260 с.
- Сиренов 2017 – *Сиренов А.В.* Концепция династической монархии в России XVII – первой половины XVIII в. // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / Отв. ред. А.В. Доронин. М.: Политическая энциклопедия, 2017. С. 345–357.
- Сукина 2018 – *Сукина Л.Б.* Родословные древа великих князей и царей в русской художественной культуре XVII столетия // Родословные древа русских царей XVII–XVIII веков / Ред.- сост. А.В. Сиренов. М.: Юбилейная книга, 2018. С. 28–39.

References

- Antonov, D.I. (2019), *Cari i samozvancy. Bor'ba idej v Rossii Smutnogo vremeni* [Tsars and impostors. The struggle of ideas in Russia in the Time of Troubles], RGGU, Moscow, Russia.
- Buseva-Davidova, I.L. (2002), *Cerkov' Il'i Proroka v Yaroslavle* [Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl], Severny palomnik, Moscow, Russia.
- Buseva-Davidova, I.L. (2008), *Kul'tura i iskusstvo v epohu peremen. Rossiya semnadcatogo stoletiya* [Culture and art in an era of change. Seventeenth century Russia], Indrik, Moscow, Russia.
- Kiseleva, M.S. (2011), *Intellektual'nyj vybor Rossii vtoroj poloviny 17 – nachala 18 veka: ot drevnerusskoj knizhnosti k evropejskoj uchenosti* [Russia's intellectual choice of late 17th – early 18th centuries. From the old Russians book-learning (knizhnost) to the European scholarship], Progress-Tradiciya, Moscow, Russia.
- Rutman, T.A. (2001), “Vonifatiji and Ioannikii Skripini – Church builders of the Church of Elijah the Prophet”, in Buseva-Davydova, I.L., ed., *350 let tserkvi Il'i Proroka v Yaroslavle. 1650–2000 gg.: Stat'i i materialy* [350 years of the Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl. 1650–2000, Articles and materials], Aleksandr Rutman's publishing house, Yaroslavl, Russia, pp. 7–14.
- Rutman, T.A. (2004), “History of the Church of Elijah the Prophet in Yaroslavl”, in Buseva-Davidova, I.L. (ed), *Tserkov' Il'i Proroka v Yaroslavle* [Church of Elijah

- the Prophet in Yaroslavl], 2 vol, Aleksandr Rutman's publishing house, Yaroslavl, Russia.
- Sirenov, A.V. (2017), "The concept of dynastic monarchy in Russia of the 17th – the first half of the 18th century", in Doronin, A.V., ed, *Drevnyaya Rus' posle Drevnei Rusi: diskurs vostochnoslavyanskogo (ne)edinstva* [Ancient Russia after Ancient Russia: the discourse of the East Slavic (non) unity], Politicheskaya enciklopediya, Moscow, Russia, pp. 345–357.
- Sukina, L.B. (2018), "Family trees of the great princes and tsars in Russian art culture of the 17th century", in Sirenov, A.V., ed, *Rodoslovnyye dreva russkikh tsarei XVII–XVIII vekov* [Family trees of the Russian tsars of the 17th – 18th centuries], Yubileinaya kniga, Moscow, Russia, pp. 28–39.
- Videneeva, A.E. (1992), "To the Biography of Rostov Bishop Dosifei II", in *Trudy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii "Kogda Rossiya molodaya muzhala s geniemi Petra", posvyashchennoi 300-letnemu yubileyu otechestvennogo flota. Vyp. 1* [Proceedings of the All-Russian Scientific Conference "When Young Russia was growing up with the Genius of Peter" dedicated to the 300th anniversary of the Russian fleet], vol. 1, Pereslavl-Zalessky, Russia, pp. 116–121.
- Zenkovsky, S.F. (1995), *Russkoe starobryadchestvo. Duhovnyye dvizheniya 17 veka* [Russian Old Believ. Spiritual Movements of the 17th century], Cerkov', Moscow, Russia.
- Zvezdina, Yu.N. (2019), "Konstantin's cross, crowned horseman and orthodox army in engraving and spiritual literature of the second half of the 17th century", in Batalov, A.L., ed.; Sterligova, I.A., comp., *Moscow Kremlin Museums, materials and researches*, vol. 29, pp. 171–180.

Информация об авторе

Людмила Б. Сукина, доктор исторических наук, доцент, Институт программных систем им. А.К. Айламазяна РАН, с. Вельково, Переславль-Залесский, Россия; 152021, Россия, Ярославская обл., Переславский р-н, с. Вельково, ул. Петра Первого, д. 4а; lbsukina@gmail.com

Information about the author

Liudmila B. Sukina, Dr. of Sci. (History), associate professor, A.K. Aylamazyan Program Systems Institute of RAS, Veskovo, Pereslavl-Zalessky, Russia; bld. 4a, Petra Pervogo Str., Veskovo, Pereslavl-Zalessky, Yaroslavl region, Russia, 152021; lbsukina@gmail.com

УДК 791(420)

DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-132-147

Конструирование поздневикторианского Лондона в телесериале «Доктор Кто» 1970-х гг. («Когти Вен Чиена»)

Александра В. Тарасова

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

Аннотация. Статья обращается к проблеме конструирования образа поздневикторианского Лондона в одном из сюжетов классического британского телесериала «Доктор Кто», «Когтях Вен Чиена», повествующих о противостоянии Доктора и выдающего себя за китайское божество безумного ученого Магнуса Грила в Лондоне 1889 г. Сценарий Роберта Холмса обеспечил этой истории внимание и любовь не только зрителей 1970-х гг., но и современной аудитории. Однако сегодняшний западный зритель, отдавая должное изобретательности автора, склонен видеть проявления расизма в том, как в сценарии представлены китайцы – обитатели Лаймхауса. Вызывает сомнения и кастинг, а точнее – выбор актера Джона Беннетта на роль китайского фокусника Ли Сен Чена. Проблематизация «китайской» темы в «Когтях Вен Чиена» заставляет обратиться к специфике восприятия Китая и китайцев в англоязычных литературных текстах XIX в. Параллельно в статье анализируются и другие отсылки к британской литературе того времени, в том числе к фигуре Шерлока Холмса. Рассматривается также интерпретация актуальных для западной культуры XIX в. тем, таких как прогресс, цивилизация и «дикость». Предметом рассмотрения становятся и особенности визуальной репрезентации Лондона.

Ключевые слова: викторианская культура, телесериал, Доктор Кто, исторический и литературный контекст, образ Китая, реконструкция

Для цитирования: Тарасова А.В. Конструирование поздневикторианского Лондона в телесериале «Доктор Кто» 1970-х гг. («Когти Вен Чиена») // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 3. С. 132–147. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-132-147

© Тарасова А.В., 2020

Shaping the image of late Victorian London
in the television series “Doctor Who” of the 1970s.
 (“The Talons of Weng-Chiang”)

Aleksandra V. Tarasova

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

Abstract. The article explores the issue of constructing the image of late Victorian London in one of the classic Doctor Who stories, “The Talons of Weng-Chiang”, which tells of the confrontation between the Doctor and the mad scientist Magnus Greel posing as a Chinese deity in 1889’s London. The script of Robert Holmes provided this story with attention and love not only of the viewers of the 1970s, but also those of our time. However, today’s Western audience, paying tribute to the inventiveness of the author, is inclined to see manifestations of racism in the way Chinese characters – the inhabitants of Limehouse – are presented in the script. Casting also seems to be questionable, or rather, the choice of actor John Bennett for the role of Chinese stage magician Li H’sen Chang. The problematization of the “Chinese” theme in “The Talons of Weng-Chiang” makes us turn to the specifics of perception of China and the Chinese in British literary texts of the 19th century. Furthermore, the article analyzes other references to British literature of that time, including the character of Sherlock Holmes. It also considers the interpretation of topics relevant to Western culture of the 19th century, such as progress, civilization and “savagery”. The subject of consideration is also the features of the visual representation of London.

Keywords: Victorian culture, television series, Doctor Who, historical and literary context, the image of China, reconstruction

For citation: Tarasova, A.V. (2020), “Shaping the image of late Victorian London in the television series ‘Doctor Who’ of the 1970s (‘The Talons of Weng-Chiang’)”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 3, pp. 132–147, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-3-132-147

Ко второй половине 1970-х гг. «Доктор Кто» (впервые представленный BBC 23 ноября 1963 г.) уже превратился для британского телезрителя в привычное и любимое телевизионное зрелище; приобрели оформленный вид базовые принципы функционирования мира «Доктора Кто», привычной стала идея повторяющегося перерождения центрального героя – в это время роль путешествующего во времени инопланетянина играл уже четвертый по счету

исполнитель, актер Том Бейкер, надолго (1974–1981 гг.) в этой роли задержавшийся. У сериала появилось устойчивое сообщество поклонников, параллельно с сезонами сериала выходили полнометражные фильмы (успех которых был относительным) и книги: хотя говорить о сериале 70-х гг. XX в. как о «трансмедийном повествовании» некорректно [Миловидов 2014, с. 280], «Доктор Кто» был к нему достаточно близок.

Тема путешествий во времени, сквозная для всего сериала, подразумевает визиты центральных персонажей попеременно то в будущее, то в прошлое¹. И применительно к второму десятилетию существования телесериал уже может быть определен как «царство абсурда, детских сюжетов, инопланетян в резиновых масках и мифология, через которую... некоторая, не самая малая, часть человечества осмысляет свою историю» [Ханова 2014, с. 180]. А поскольку многие истории про Доктора 1970-х гг. приобрели в глазах поклонников статус «классики» и продолжают оказывать влияние на их воззрения, в отношении дня сегодняшнего правомерно будет и вернуть на свое место изъятые из цитаты слова «на протяжении полувека».

Шестисерийные² «Когти Вен Чиена»³ (*The Talons of Weng Chiang*; автор сценария – Роберт Холмс, режиссер – Дэвид Малоуни), выходявшие на телеканале BBC с 26 февраля по 2 апреля 1977 г., относятся к числу условно-исторических историй про Доктора. Этот сюжет стал третьим для новой спутницы Доктора – дикарки Лилы (актриса Луиз Джеймисон), впервые появившейся в «Лице Зла», и последним для шоураннера Филипа Хинчклиффа. Поклонники сериала позднее присвоят название «эры Хинчклиффа» периоду, когда он отвечал за содержание сериала, периоду, отличавшемуся определенной мрачностью, а иногда и провокационностью сюжетов. Действие «Когтей Вен Чиена» разворачивается в Лондоне

¹ И самое первое путешествие, совершенное героями сериала в 1963 г. на имеющей вид синей будки для вызова полиции ТАРДИС, было именно путешествием в далекое прошлое человечества, в первобытные времена.

² С 1963 по 1989 г. ежегодные выпуски сериала появлялись в виде 25-минутных серий, объединенных в восьми-, шести-, четырех- и, в виде исключения, даже двухсерийные сюжеты. Таким образом, экранное время «Когтей Вен Чиена» в целом составляет два с половиной часа – фактически это формат одного полнометражного фильма.

³ Или «Когти Венг-Чанга», как чаще называют этот сюжет русскоязычные поклонники; в данном случае вариант «Когти Вен Чиена» показался нам более близким к тому, как это имя произносится в сериале и более близким к принятой системе транскрибирования китайских имен.

конца XIX в.; и в настоящей статье предполагается проследить за тем, как в этом сюжете конструируется представленная на экране поздневикторианская эпоха.

Время действия «Когтей Вен Чиена» известно из самого сюжета – это 1889 г. В небольшом театре близ лондонского Лаймхауза с аншлагами выступает китайский фокусник Ли Сен Чен, однако вскоре начинают ходить слухи о том, что молодые женщины из публики, которых он вызывает на сцену для участия в своих номерах, потом бесследно пропадают. Муж одной из них, кэбмен Буллер, врывается в театр и пытается учинить скандал; его выставляют прочь, но тем же вечером он найден мертвым в Темзе, причем роковой удар, видимо, нанесен ему кем-то маленького роста, а тело уже после смерти было еще и погрызено неким весьма крупным животным. Тем же вечером в Лондоне объявляется и Четвертый Доктор, и хотя целью его было всего лишь показать Лиле, как жили ее предки-земляне⁴, он не может не вмешаться в расследование загадочной смерти кэбмена. Распутывая связанные с театром и его окрестностями тайны, Доктор встречает и новых помощников – Генри Гордона Джего, владельца театра, и профессора Джорджа Лайтфута, светило в области патологоанатомии⁵, и нового противника – Магнуса Грила. Военный преступник и беспринципный ученый, Грил по завершении Шестой мировой войны сбежал из земного 51-го столетия и оказался в средневековом Китае, где сумел выдать себя за божество по имени Вен Чиен и создать вокруг себя новый культ. Однако экспериментальная Кабина Времени, с помощью которой Грил осуществил этот побег, была несовершенной, и в процессе перемещения во времени непоправимо пострадала ДНК Грила. Поэтому он веками вынужден был существовать, подпитывая свое распадающееся тело с помощью высасываемой из похищенных людей жизненной силы. Он полагает, что Кабина Времени может его спасти, но ее вскоре по прибытии Грила в Китай конфисковали солдаты императора; последовавшие затем поиски затянулись надолго и в конце концов привели Грила в Лондон, где он пользуется помощью слепо преданных ему обитателей китайского квартала.

⁴Лила – девушка из далекого будущего, одна из потомков команды космических исследователей, потерпевшей кораблекрушение на отдаленной планете. Обычно она носит весьма минималистичный костюм из кожи, но в викторианский Лондон прибывает в более благопристойном наряде.

⁵В 2010 г. был запущен аудиосериал *Jago & Litefoot*, в котором актеры Кристофер Бенджамен и Тревор Бакстер вернулись к своим ролям. Выпуск аудиосериала продолжался до 2017 г.

Кроме этого, в сюжете задействованы говорящая кукла по имени Мистер Син, которая на самом деле оказывается наделенным подобием собственной воли киборгом, и гигантские крысы.

Учитывая, что «Доктор Кто» изначально позиционировался в первую очередь как детское телешоу, «Когти Вен Чиена» могут производить неоднозначное впечатление. В кадре убивают и показывают мертвые тела; убийства совершает, в частности, мистер Син, и на его деревянных руках остается человеческая кровь. Убивает и сам Доктор, стреляя в гигантскую крысу из старинного ружья и тем самым опровергая популярную среди современного фандома идею о категорическом неприятии Доктором любого оружия, а Лила умерщвляет напавшего было на Доктора безымянного китайца с помощью трубки и ядовитого шипа. Дважды воспроизводится сцена самоубийства эпизодических персонажей. Кроме того, в сюжете есть сцена в опиумном притоне, и один из героев показан в процессе употребления наркотика. И хотя в повествовании не говорится напрямую, каков был род занятий эпизодического женского персонажа, обозначенного в титрах именем Тереза, но ее вид и поведение достаточно красноречивы – это довольно вульгарно накрашенная и принаряженная молодая женщина, которая возвращается домой на рассвете и довольно развязно разговаривает с незнакомым мужчиной.

Но сегодня наибольшие сомнения в этом сюжете вызывает реализация его китайской составляющей. В декабре 2018 г. на популярном развлекательно-информационном сайте DigitalSpy была размещена статья “Doctor Who’s 9 most controversial moments: Sex, violence and dirty jokes”, подписанная именем Стив О’Брайен. Как следует из раздела статьи, посвященного «Когтям Вен Чиена» [DigitalSpy 2018], возмущение современных зрителей вызывает и то, что роль Ли Сен Чена исполнил англичанин Джон Беннетт, в то время как актерам китайского происхождения достались только крошечные второстепенные роли, практически бессловесные, и то, что сама манера представления темы «китайского» дает основания для обвинений в расизме. Заметим, кстати, одну примечательную деталь – сам Стив О’Брайен называет Ли Сен Чена «японским» фокусником (*japanese stage magician*), хотя это имя спутать с японскими как будто невозможно (рис. 1). И для 2018 года такая небрежность, наверное, может оцениваться как нечто более предосудительное, нежели содержание серии более чем сорокалетней давности⁶.

В целом возможно согласиться с перечисленными тут претензиями. При этом выбор актера на роль Ли Сен Чена и его несколько пугающий пластический грим еще можно оправдать: сам

3. Problematic casting – in 'The Talons of Weng-Chiang'



Hiring a white actor to play a character of colour really was A Thing in the 1960s and 70s. James Bond did it with *Dr No* (Joseph Wiseman was Canadian, not Asian), Laurence Olivier did it on stage and in the movies (blacking up as Shakespeare's *Othello*) and *Doctor Who* did it, casting the resolutely Anglo-Saxon John Bennett as the Japanese stage magician Li H'sen Chang (and yes, there were prosthetics involved).

Although it screened without controversy in 1977, 'The Talons of Weng-Chiang' has since been damned by some fans for its dodgy casting decisions. "It represents *Doctor Who* at its very worst," one fumed in 2016, "with a stunning amount of racism, an actor in yellow-face, and a plot drawing from an extremely racist caricature".

Рис. 1

персонаж – это китайский крестьянин, который за пятьсот лет до начала действия первым нашел Маркуса Грила и первым начал ему служить, но с тех пор Грил произвел над ним некие эксперименты, по итогам которых его слуга обрел квазибессмертие, а также, например, способность не просто гипнотизировать, но делать это со светящимися неоновым светом глазами. Так что это, строго говоря, сильно модифицированный человек, который имеет некоторое право выглядеть странно. Как имеет право и говорить по-английски с утрированным акцентом⁷, так как неизвестно, сколько времени он провел в Лондоне. Но с остальными персонажами-китайцами подобных оправданий нет. Китайцы представлены тут как члены сообщества, напоминающего одновременно и банду, и секту; как минимум, некоторые из них работают еще и в прачечной, так что китайцы могут появиться на экране и с оружием, и с корзинами белья в руках. Они рабски, вплоть до готовности покончить с собой по приказу, преданы Грилу, они усердны, но не слишком толковы – когда Грил спешно перебирается из одного убежища в другое, один из его слуг ухитряется обронить сумку с ценными артефактами, в результате чего последние попадают в руки к Доктору. Если персонажи-англичане наделены хотя бы некоторым подобием индивидуальности и атрибутами, указывающими на принадлежность к какой-то профессиональной или социальной группе, китайцы, за исключением ассистента Ли Сен Чена, примерно одинаково одеты, они появляются практически из ниоткуда, выскакивая из тумана и в тумане же растворяясь. Среди них нет ни одной женщины, ни одного ребенка, ни одного старика – только относительно молодые мужчины, их жилища не показаны – в кадре появляются только святилище Вен Чиена и опиумный притон. Таким образом, сами

⁶ Тем более что в течение года эта оплошность так и не была исправлена.

⁷ При этом эпизодический персонаж-китаец, произносящий несколько реплик, говорит на английском без акцента.

⁸ Ли Сен Чен, хотя и играет его англичанин, оказывается единственным персонажем, дважды позволяющим себе намеками выразить недовольство тем, как в Лондоне относятся к китайцам. Первое его замечание (из второй серии) упомянуто чуть выше, в четвертой же серии, желая упрекнуть Доктора в малодушии, он произносит фразу “One of us is yellow”; прилагательное *yellow* в зависимости от контекста может быть переведено и как «желтый», и как «трусливый».

⁹ И поклонники «Доктора Кто» проделали внушительную работу по сбору и комментированию этих деталей (TARDIS Data Core: The Doctor Who Wiki [Электронный ресурс]. URL: [https://tardis.fandom.com/wiki/The_Talons_of_Weng-Chiang_\(TV_story\)](https://tardis.fandom.com/wiki/The_Talons_of_Weng-Chiang_(TV_story))) (дата обращения 25.12.2019).

понятия семьи и дома к этим китайцам не имеют никакого отношения, и они вообще никак не укоренены в этой версии викторианской Британии. Строго говоря, они занимают нишу, которая в «Докторе Кто» обычно отводится каким-нибудь причудливым инопланетянам.

Отношение к китайцам со стороны англичан в сериале демонстрируется самое небрежное. Не только упомянутая ранее Тереза называет незнакомого ей китайца «мистер Чин-Чин», не только Грилл зовет фокусника по имени – Ли Сен, что звучит довольно неуважительно и в «китайском», и в «викторианском» контексте, но и Доктор позволяет себе обращаться к Ли Сен Чену в столь же фамильярной манере. Этой линии безликих и опасных китайцев, к которым можно относиться без особого почтения, противопоставлено очень немногое. Мистер Лайтфут, который довольно долго прожил в Китае, имеет некоторые представления о его культуре: он знает, что китайцы не практикуют человеческих жертвоприношений, и понимает, что, например, за упомянутым им обычаем устраивать фейерверк на похоронах есть смысл – таким способом отпугивают злых духов. Но все же китайские традиции остаются для него в первую очередь свидетельством «странности» китайцев, а сама страна – в основном источником затейливых безделушек, которыми украшен его дом. Доктору известны различные диалекты китайского языка, он на деле опровергает замечание Ли Сен Чена⁸ о том, что для англичан все китайцы на одно лицо, он демонстрирует определенное уважение к обычаям китайцев, но это не мешает ему не только обращаться к Ли Сен Чену в невежливой форме, но и издевательски сделать вид, будто он перепутал лондонское тайное святилище Вен Чиена с китайским рестораном.

Но все же эту китайскую линию «Когтей Вен Чиена» имеет смысл рассматривать в контексте того Лондона и той викторианской Англии, которые представлены на экране. С одной стороны, в этих коротких шести сериях очень старательно собраны всевозможные детали, призванные сообщить происходящему определенную «достоверность»⁹. Камера останавливается на старинных предметах, в викторианском Лондоне присутствуют полицейские

¹⁰ Малыш Тич – сценический псевдоним Харри Релфа, знаменитого комика и танцора, выступавшего в мюзик-холле; хотя он, по всей видимости, был весьма одаренным актером, викторианскую публику в немалой степени притягивал его внешний вид – Релф был карликом с шестью пальцами на каждой руке (Who is Who of Victorian Cinema. Little Tich [Harry Relph] [Электронный ресурс]. URL: <https://www.victorian-cinema.net/tich.php> [дата обращения 26.12.2019]).

в касках, кэбмен с жетоном, живописного вида старуха-нищенка, с удовольствием наблюдающая за вылавливанием трупа из воды, уличный продавец горячих пышек, расхваливающий свой товар... Лайтфут читает «Блэквуд Эдинбург Мэгэзин» (№ DCCCCXVI, насколько можно рассмотреть обложку), а Джего ворчит по поводу слухов, распространяемых с Граб-стрит, упоминаются Веселый Джек – т. е. Джек-Потрошитель, на афишах Ли Сен Чена крупно написано слово «месмеризм», а выступающая в том же театре певица исполняет подлинные комические куплеты про девицу Дейзи Бэлл и велосипед, Доктор же сожалеет, что не может показать Лиле знаменитого Малыша Тича¹⁰.

С другой стороны, в «Когтях Вен Чиена» зритель видит Лондон в основном в темноте или в сумерках, причем это Лондон, который практически невозможно разглядеть, его визуальный образ оказывается последовательно неполным и не имеющим определенной формы. Улицы ночного города еще и окутаны туманом, и камера всегда выхватывает лишь фрагменты зданий, практически не позволяя рассмотреть их. По ночам Вен Чиен-Грил разъезжает по городу в поисках утраченной Кабины Времени, исследуя одну улицу за другой, но в объектив снова попадают неясные очертания фасадов, и даже сам Грил не уверен, впервые ли обследует очередной уголок Лондона или уже бывал здесь. И даже когда Доктор и профессор Лайтфут плывут в лодке по Темзе при свете дня, на экране появляется лишь небольшой фрагмент водной поверхности, нижняя часть корпуса какого-то крупного судна да кусок каменной кладки набережной. Зритель видит театр изнутри, но не видит его парадный фасад, и точно так же – изнутри – видит полицейский участок; морг, в котором трудится Лайтфут, демонстрируется и снаружи, но тоже в виде крайне лаконичном: окно, дверь, табличка на стене. Лондона как такового, столицы империи, где находится упомянутый в одной из серий Бэкингемский дворец, тут нет, есть лишь район близ Лаймхауза, да и тот в большей степени обозначен вербально, через реплики персонажей. Можно также отметить, что в этом викторианском Лондоне крайне скупо представлены признаки технического прогресса – в первой серии, например, за кадром вроде бы слышится звук поезда, но сам он остается невидимым. Это очень странный, дефрагментированный и лишенный технологий Лондон.

Кроме того, у города есть еще одна яркая характерная черта – отсылки к популярным литературным сюжетам в нем едва ли не больше, чем упомянутых выше условно-достоверных деталей. Доктор цитирует «Ветер в ивах» Кеннета Грэма (1908 г.), а профессор Лайтфут – «Путь паломника» Джона Беньяна (1678–1688).

Зачитывается фрагмент стихотворного монолога «Зеленый глаз желтого бога», автором которого ошибочно называется Редьярд Киплинг (на самом деле он был написан Джеймсом Мильтоном Хейзом только в 1911 г.). Упоминаются вампиры («Дракула» Брэма Стокера будет опубликован в 1897 г.). Патологоанатом Генри Лайтфут вызывает определенные ассоциации с полковником Пикерингом из «Пигмалиона» Бернарда Шоу (1912 г.) – манеры Лилы его шокируют едва ли не больше, чем манеры Элайзы Дулиттл – Пикеринга, но он ведет себя по отношению к девушке как истинный джентльмен. Лайтфуту даже приходится поступиться своим воспитанием, когда Лила у него в гостях обнаруживает полное невежество по части использования столовых приборов – и он вслед за ней берет руками большой кусок мяса на кости: с его точки зрения это менее вопиющий проступок, чем сделать замечание даме или иным образом поставить ее в неловкое положение. И только когда Лила порывается вытереть руки о скатерть, он настаивает на использовании салфетки, потому что, как становится ясно позднее, его экономка особенно трепетно относится к столовому белью. Огромные хищные крысы, обитающие в подземных тоннелях под театром, напоминают одновременно и о «Пище богов» Герберта Уэллса, и – в меньшей степени – о гигантской крысе с Суматры из «Вампиров в Сассексе» Артура Конана Дойла. Лила с ее трубкой и ядовитыми шипами может ассоциироваться с дикарем Тонгой из «Знака четырех», хотя это оружие она привезла со своей родной планеты. А сама линия с Грилом, который скрывает под маской изуродованное лицо, который тайно обитает в подземелье под театром, но временами выбирается оттуда, расхаживает по колосникам и выставляет на сцену труп театрального служащего, не может не напоминать о «Призраке оперы» Гастона Леру. Джего даже планирует устроить в покинутом Грилом подвале платный аттракцион «Логово призрака», используя слово *Phantom*, то же, с поправкой на французский язык, что и в названии оригинального романа, и в мюзикле Генри Ллойда Уэббера (мюзикл в 1977 г. еще не был написан, но существовала другая музыкальная постановка на основе романа).

Репрезентация «китайского» в «Когтях Вен Чиена» в целом довольно точно воспроизводит «китайский» дискурс в викторианских текстах. В XVIII в. Китай рассматривался как развитая

¹¹ Образ китайца в опиумной курильне, например, появляется в первой же главе «Тайны Эдвина Друда».

¹² Утраченный сюжет 1964 г., от которого сохранились только фонограмма и фотографии отдельных сцен.

цивилизация, и Оливер Голдсмит мог сделать центральным персонажем «Гражданина мира, или Писем китайского философа, проживающего в Лондоне, своим друзьям на Востоке» образованного и здравомыслящего китайца по имени Лянь Чи Альтанчжи, с позиции которого и представлены в этом произведении все нелепые и сомнительные черты жизни британской столицы. В начале XIX в. Фанни Прайс, героиня «Мэнсфилд-парка» Джейн Остин, могла представлять себе некий воображаемый Китай, неясный, но, несомненно, привлекательный, но в литературе середины и второй половины века можно увидеть последовательную «демистификацию» далекой азиатской страны [Wagner 2011, p. 3, 7]. В романах Диккенса Китай предстает уже в основном как источник товаров – полезных, если речь идет о чае [Lewis-Bill 2013, p. 28], или опасных – в первую очередь, опиума¹¹. Кроме того, поскольку из Китая в Лондон и другие регионы Империи прибывали не только товары, но и дешевая рабочая сила, китаец стал восприниматься как нечто привычное; носители викторианской культуры то и дело встречались с ним лицом к лицу, хотя диалог и был затруднен взаимным незнанием языка. Итогом стал новый образ Китая – некогда могущественной, но застывшей в своем развитии цивилизации, заведомо уступающей динамично развивающейся цивилизации западной [Chang 2010, p. 116, 127], и новый образ китайца – внушающего то жалость, то чувство опасности, но в любом случае «младшего» по отношению к европейцу [Bulfin 2015, p. 24]. Культура Китая в глазах среднего викторианца при этом существенно упрощалась и представлялась как возможно более гомогенная и максимально «экзотичная» [Lewis-Bill 2013, p. 30]. Строго говоря, ничто из представленного в «Когтях Вен Чиена» этому викторианскому дискурсу «китайского» не противоречит (разве что мимолетная реплика Доктора, перечисляющего китайские диалекты, а значит, покушающегося на образ монолитного во всех отношениях Китая). При этом любопытно отметить вслед за одним из отечественных авторов, что при встрече Первого Доктора с Марко Поло¹², которая произошла существенно раньше, был, напротив, сделан некоторый акцент на том, что Китай меняется, что Китай XIII в. – это не совсем то, что представляется спутникам Доктора, и даже название у него другое [Аксютин 2013, с. 25]. Разумеется, над сюжетом про Марко Поло работали совсем другие люди, но следует отметить, что их догадки вполне соотносятся с повествовательной манерой автора «Книги о разнообразии мира».

Идея прогрессивного развития, столь важная для западной культуры XIX в., в «Когтях Вен Чиена» не воспроизводится, подобно викторианскому образу китайца, но, напротив, подвергается не

слишком навязчиво преподнесенному, но отчетливому пересмотру. Живым воплощением этого пересмотра является Лила. Знакомый с ее предысторией по более раннему «Лицу Зла» зритель совсем недавно видел превратившихся в подобие первобытного племени потомков земных космонавтов, живущих в примитивных хижинах, повинующихся вождю и шаману, жестоко наказывающих соплеменников, не желающих слепо повиноваться обычаям племени. Когда Лила предлагает полицейскому подвергнуть пыткам арестованного безымянного китайца, тот удивленно замечает, что нынче не темные века. Но позднее Доктор употребит это же определение – «темные века» – говоря о LI в. (когда только что закончилась кровопролитная война, в ходе которой филиппинские войска штурмовали Рейкъявик). Линейный прогресс несвойственен миру «Доктора Кто» в целом, и надежды на него определенно не оправдались в рамках «Когтей Вен Чиена».

Все это насыщенное аллюзиями повествование еще и преподносится с использованием своего рода стереоскопического эффекта. Во-первых, Лила выступает в качестве не только участника событий, но и свидетеля, причем такого, который в силу своего специфического жизненного опыта воспринимает все иначе, чем аудитория. Как путешественник во времени Лила еще совсем неопытна, образ жизни, который она вела на родной планете, крайне далек от образа жизни лондонцев XIX в., поэтому все, происходящее с ней и вокруг нее, в первую очередь для Лилы, непонятно. А поскольку Доктор скуп на объяснения, ей приходится разбираться самостоятельно и с неясным для зрителя результатом. Лила в принципе не знает, что такое город, поэтому Лондон для нее – деревня, и она задает Доктору закономерный вопрос – что за племя тут обитает. «Кокни» – отвечает ей Доктор. Лила всему дает имена и всему придумывает свои объяснения, поэтому полицейские у нее превращаются в «синих стражей» – blue gards, Грила, с которого она сорвала маску, Лила нарекает «Дурным лицом», гудок, доносящийся со стороны Темзы, она объявляет криком болотной твари, а псевдонаучные футуристические опыты Грила – шаманским колдовством. Зато трубка, которую раскуривает при ней Лайтфут, повергает ее в полное изумление – зачем тот разводит во рту огонь? Но она готова узнавать новое – сюжет, собственно, и заканчивается тем, что Лайтфут пытается познакомить ее с ритуалом чаепития, суть коего так и остается для Лилы загадкой.

¹³ За подробным перечнем «холмсовских» ассоциаций (включая участие исполнителей роли Доктора в экранизациях произведений Дойла) можно обратиться к статье Д. Читэма [Cheetham 2015].

Во-вторых, в повествовании есть еще один персонаж, выступающий в роли истолкователя, но в этом случае истолкование гораздо более последовательно и не лишено своеобразной логики. Доктор не объясняет владельцу театра мистеру Джего, кто он такой, откуда взялся и что именно делает в театре и окрестностях, но тому и не нужно объяснение: ему и так все ясно. Поскольку владелец театра очень высокого мнения о своей персоне, для него очевидно, что за помощью к нему, Генри Гордону Джего, может обратиться только лицо выдающееся. И, разумеется, Доктор должен быть известным сыщиком-любителем, которого привлекает к расследованиям Скотланд-Ярд – к такому заключению он приходит в третьей серии. В четвертой он восхищается способностью Доктора к дедукции, а в пятой развивает свою идею – теперь Доктор-сыщик не просто сотрудничает с Ярдом, но раскрывает для полиции добрую половину дел, хотя вся слава достается полицейским. Версия Джего для него самого убедительна настолько, что его не удивляет в финале ни вид Тардис, ни ее исчезновение: это, конечно же, особый вид транспорта, предоставленный сыщику Скотланд-Ярдом (на будке ведь даже есть надпись «Police»), а исчезновение – это не что иное, как искусный трюк, «которому позавидовал бы сам Ли Сен Чен».

Все умозаключения Джего вокруг фигуры Доктора у зрителя ВВС должны были вызывать в первую очередь другие ассоциации – со знаменитым литературным однофамильцем сценариста Роберта Холмса, Шерлоком Холмсом. Хотя ни он сам, ни его создатель в сюжете не упомянуты ни разу, связанный с ним ассоциативный ряд выстроен очень последовательно. Четвертый Доктор прибывает в Лондон не в своих знаменитых шляпе и непомерно длинном полосатом шарфе, а в характерном для эпохи длинном твидовом пальто (*inverness cape*) и «дирхантере» – головном уборе, который, как известно, ни разу не упоминался в оригинальных текстах, но это не помешало ему превратиться в один из обязательных атрибутов Холмса. Точно так же не является по-настоящему «холмсовской», но устойчиво ассоциируется с ним фраза, которую Доктор произносит в видеоизмененном варианте: «Элементарно, мой дорогой Лайтфут». Некоторые отсылки к произведениям Артура Конан Дойла уже упоминались выше¹³. Фигура Холмса в повествовании отсутствует, но Доктор одновременно и занимает то место, которое должно было бы достаться литературному персонажу, и играет в него (видимо, вполне сознательно), и выступает в качестве его прообраза (хотя «Этюд в багровых тонах» вышел в 1887 г., за два года до времени действия «Когтей Вен Чиена»). Так что Холмс искусственно устранен из сюжета, но присутствует в нем незримо. Отчасти то же самое можно сказать и про еще

одну персону, которая как раз называется по имени, но в кадре ни разу не появляется. Экономку профессора Лайтфута зовут миссис Хадсон, однако ее то не оказывается дома (так что Лайтфут сам предлагает своей гостье Лиле приготовленные экономкой блюда и сам собирает осколки разбитой вазы), то она находится наверху (и Лиля должна подняться, чтобы миссис Хадсон помогла ей с облачением в дамский наряд), то Лайтфут спешит припрятать испорченную скатерть, пока она не попалась миссис Хадсон на глаза.

Таким образом, поздневикторианский Лондон в «Когтях Вен Чиена» представляет собой достаточно откровенный конструкт, в значительной мере опирающийся на литературу этого или даже более позднего периодов. Это прежде всего попытка воплощения того хаотичного, имеющего определенные точки опоры (одной из которых является фигура Холмса), но в целом лишенного целостности представления о Лондоне конца XIX в., которое сложилось у британского зрителя вообще или, как минимум, у одного британского сценариста 70-х гг. XX в. И в такой конструкт естественным образом вписываются и выходцы из воображаемого Китая, тоже являющиеся в первую очередь довольно откровенной реконструкцией того, как могли представлять себе китайцев и китайское британцы конца XIX в. Возможно, такое объяснение не делает репрезентацию Китая в этом повествовании более приемлемой для современного зрителя, но все же речь явно не идет о Китае настоящем. А подчеркнутая искусственность включенного в сериал китайского только делает более явным сконструированный характер образа поздневикторианского Лондона в целом и подчеркивает неоднозначность трактовки «дикого» и «цивилизованного», «западного» и «восточного» в «Когтях Вен Чиена».

Литература

- Аксютин 2013 – *Аксютин Д.Э.* Особенности вертикального контекста художественного телефильма: исторический аспект (на примере британского сериала «Доктор Кто») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 9. Ч. 2. С. 22–30.
- Миловидов 2014 – *Миловидов С.В.* Трансмедийное повествование как текст в сфере массмедиа XX–XI веков // Наука телевидения. 2014. Т. 11. С. 278–289.
- Ханова 2014 – *Ханова П.* Доктор Кто: геноцид для чайников // Логос. 2014. № 6 (102). С. 179–192.
- Bulfin 2015 – *Bulfin A. Guy Boothby and the “Yellow Peril”: Representations of Chinese Immigrants in British Imperial Spaces in the Late-Nineteenth Century* [Электронный ресурс] // *Australasian Journal of Victorian Studies*. 2015. Vol. 20,

- no. 1. URL: <https://openjournals.library.sydney.edu.au/index.php/AJVS/article/view/9405/9304> (дата обращения 25.12.2019).
- Chang 2010 – *Chang E.H.* Britain's Chinese Eye: Literature, Empire, and Aesthetics in Nineteenth-Century Britain. Stanford University Press, Stanford, 2010. 238 p.
- Cheetham 2015 – *Cheetham D.* Doctor Who and Sherlock Holmes and their Strange Confluence in Children's Stories of The Baker Street Irregulars // *English Literature and Language*. 2015. Vol. 51. P. 39–46.
- DigitalSpy 2018 – DigitalSpy [Электронный ресурс]. URL: <https://www.digitalspy.com/tv/cult/a852875/doctor-who-controversial-moments/> (дата обращения 27.12.2019).
- Lewis-Bill 2013 – *Lewis-Bill H.* “The world was very busy now, in sooth, and had a lot to say”: Dickens, China and Chinese Commodities in *Dombey and Son* [Электронный ресурс] // *Victorian Network*. 2013. Vol. 5. № 1. URL: <https://www.victoriannetwork.org/index.php/vn/article/view/44/47> (дата обращения 26.12.2019).
- Wagner 2011 – *Wagner T.S.* Imperialist Commerce and the Demystified Orient: Semicolonial China in Nineteenth-Century English Literature [Электронный ресурс] // *Postcolonial Text*. 2011. Vol 6, no. 3. URL: <https://www.postcolonial.org/index.php/pct/article/view/1292/1207> (дата обращения 25.12.2019).

References

- Aksyutin, D.E. (2013), “Vertical context features of television movie: historical aspect (by the example of British TV series ‘Doctor Who’)”, *Philological Sciences. Issues of Theory and Practice*, no. 9, part 2, pp. 22–30.
- Milovidov, St.V. (2014), “Transmedia narration as a text in the field of mass media of the 20th–21st centuries”, *The Art and Science of Television*, vol. 11, pp. 278–289.
- Khanova, P. (2014), “Doctor Who: Genocide for Dummies”, *The Logos Journal*, vol. 102, no. 6, pp. 179–192.
- Bulfin, A. (2015), “Guy Boothby and the ‘Yellow Peril’: Representations of Chinese Immigrants in British Imperial Spaces in the Late-Nineteenth Century” [Online], *Australasian Journal of Victorian Studies*, vol. 20, no. 1, available at: URL: <https://openjournals.library.sydney.edu.au/index.php/AJVS/article/view/9405/9304> (Accessed 25 Dec. 2019).
- Chang, E.H. (2010), *Britain's Chinese Eye: literature, empire, and aesthetics in Nineteenth-century Britain*, Stanford University Press, Stanford.
- Cheetham, D. (2015), “Doctor Who and Sherlock Holmes and their Strange Confluence in Children's Stories of The Baker Street Irregulars”, *English Literature and Language*, vol. 51, pp. 39–46.
- DigitalSpy [Online], available at: URL: <https://www.digitalspy.com/tv/cult/a852875/doctor-who-controversial-moments/> (Accessed 27 Dec. 2019).
- Lewis-Bill, H. (2013), “‘The world was very busy now, in sooth, and had a lot to say’: Dickens, China and Chinese commodities in *Dombey and Son*”, *Victorian Network*,

vol. 5. no. 1 [Online] available at: URL: <https://www.victoriannetwork.org/index.php/vn/article/view/44/47> (Accessed 26 Dec. 2019).

Wagner, T.S. (2011), "Imperialist Commerce and the Demystified Orient: Semicolonial China in Nineteenth-Century English Literature" [Online], *Postcolonial Text*, vol. 6, no. 3 available at: URL: <https://www.postcolonial.org/index.php/pct/article/view/1292/1207> (Accessed 25 Dec. 2019).

Информация об авторе

Александра В. Тарасова, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; aleks.tarasova@gmail.com

Information about the author

Aleksandra V. Tarasova, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; aleks.tarasova@gmail.com

Дизайн обложки

Е.В. Амосова

Корректор

А.А. Леонтьева

Компьютерная верстка

Н.В. Москвина

Подписано в печать 09.04.2020.

Формат 60 × 90¹/₁₆.

Уч.-изд. л. 9,8. Усл. печ. л. 9,3.

Тираж 1050 экз. Заказ № 902

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6

www.rggu.ru

www.knigirggu.ru