

ОТ ЦИТИРОВАНИЯ К «КОЛЛАЖИРОВАНИЮ»: АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В РАННИХ ХРИСТИАНСКИХ СОЧИНЕНИЯХ

Александр Юрьевич Братухин

к. филол. н., доцент кафедры мировой литературы и культуры

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15. Bratucho@yandex.ru

Климент Александрийский и Тертуллиан часто вплетают в текст своих сочинений цитаты или парафразы творений античных поэтов и философов. А. Меа, рассматривая эту методику Климента, говорит об использовании им жанра центона и полагает, что александрийский богослов, соединяя классические и библейские фразы, стремится приучить эллинов к «этому варварскому языку». В данной статье высказывается предположение, что Климент и Тертуллиан каскадом классических аллюзий и реминисценций стремились сделать свои трактаты похожими на произведения современных им языческих авторов, для того чтобы опровергнуть распространенное мнение о необразованности и невежестве представителей новой религии и привлечь к христианству ищущих истину интеллектуалов. Более ранние церковные писатели не решались использовать подобные включения для украшения своих сочинений и обращались к классическим цитатам только как к уликам, обличающим язычество. Способ, которым пользуются Климент и Тертуллиан, нами предлагается называть «коллажированием»; при этом мы подчеркиваем различие между коллажами в стихах авангардистских поэтов (например, в «Cantos» Паунда) и «коллажами» в протрептиках, диатрибах, инвективах ранних христианских богословов.

Ключевые слова: раннехристианская литература; античная литература; Климент Александрийский; Тертуллиан; цитирование; коллаж; центон.

doi 10.17072/2037-6681-2016-2-17-26

Два автора рубежа II–III вв., Климент Александрийский и Тертуллиан, в своих трактатах достаточно часто объединяли цитаты из классических авторов и заимствованные у них образы с библейскими цитатами и образами, составляли целые главки из парафраз произведений великих поэтов и писателей древности и намеков на известные события. Более ранние апологеты на создание такой мозаики не отваживались, находя, очевидно, фрагменты из языческих авторов не подходящими для соединения их со словами Св. Писания или для формирования из них собственного текста. Эти христианские писатели не считали стихи поэтов и мнения философов достойными быть чем-то иным, чем аргументами в полемике с язычниками. По словам В. В. Бычкова, «Раннее христианство, осознавшее себя целью человечества, стремилось лечить его, забыв на первых порах древнюю медицинскую истину о том, что горькое лекарство должно быть подслащено медом. Поздний Рим слишком ув-

лекся “сладостями”, чтобы помнить об истине. Поэтому раннее христианство и вынуждено было выступить против этого опасного увлечения, т. е. против чрезмерной эстетизации культуры» [Бычков 1995: 166]. Из этих слов не следует, что апологеты не стремились продемонстрировать свою образованность. Даже Татиан, один из самых непримиримых критиков античной культуры, по словам Молли Уиттейкер, «желал показать, что он, подобно другим софистам, является мастером литературного спора и инвективы, и представить себя путешествующим эрудитом (polymath), действительно образованным человеком» [Whittaker 1975: 59]. Не отказывая апологетам в высоком уровне культуры, мы говорим лишь о том, что до Климента и Тертуллиана христианские полемисты не были озабочены созданием труда, напомиравшего словесным оформлением труды языческих авторов.

Андре Меа посвящает несколько страниц [Méhat 1966: 335–339] своей монографии иссле-

дованию «центонирования» (лат. *cento* – литературное произведение, составленное из фрагментов чужих текстов) классиков и Св. Писания у Климента. Французский ученый ссылается на его слова из «Стромат», где тот утверждает: «В любом случае очерку с воспоминаниями подходит изящность исследования (τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας). Например, избыток хрестоматийного (τῆς χρῆστομαθίας) – словно некая приправа (ἥδυσμα), примешанная к пище атлета, не роскошествующего, но приобретающего хороший аппетит благодаря стремлению к славе» (*Clem. Alex. Strom. I, 1, 16, 1*). Далее Меа говорит: «Аллюзии и реминисценции, так же как и цитаты, являются обычно “свидетельствами” для поддержки тезиса, но иногда они приобретают тенденцию формировать речь из самих себя. <...> Евсевий Кессарийский спустя один век после Климента будет составлять “Приготовление Евангелия” и “Доказательство Евангелия” из отрывков гораздо более длинных, чем <Климент> – “Строматы” <...>. Примерно в эту же эпоху Ямвлих составит свое “Увещевание” из длинных кусков, заимствованных у более известных философов» [ibid.: 336]. Исследователь, обращаясь к возникшим во времена Ириней и Тертуллиана центонам, констатирует, что, хотя этот жанр и был тогда лишь легкомысленной игрой (*jeu frivole*), он имел некую привлекательность благодаря использованию классических текстов [ibid.: 337]. По мнению Меа, Климент весьма склонен «центонизировать» («centoniser») именно Писание (напр., в *Str. I, 27, 173, 6*); при этом Меа замечает, что первоисточник и образец этого стиля следует искать за пределами классического центона и что выражения такого рода естественны для людей, воспитанных на Писании [ibid.: 338 et note 83]. Действительно, и более ранние авторы при составлении своих апологий использовали библейские фразы. Почти сплошным текстом следуют цитаты из Исаяи и псалмов в *Iust. Apol. I, 44:8*.

У свт. Феофила Антиохийского в 8-й главе второй книги «К Автолику» подряд идут цитаты из Арата, Софокла, Гомера, Симонида, Еврипида, Менандра (*Theoph. Ad Aut. II, 8*). Но цитаты эти, как свидетельские показания, призваны обличить язычников, но не украсить создаваемый текст или превратить его в центон.

По мнению Меа, Климент пытался приучить «ухо эллинов» «к этому варварскому языку»: «“Увещевание” с этой точки зрения представляет собой ученическую работу. В “Педагоге” приведенное в систему расположение рядом <библейских и классических> цитат имеет отношение к тому же начинанию. В “Строматах” библейские

тексты, служа, как правило, “доказательством”, в меньшей степени связаны с контекстом, но сопоставления, данные под рубрикой “кражи <эллинами еврейской мудрости>”, несомненно, приводят, и, разумеется, не без умысла <автора>, к объединению в памяти и в чувствах слушателей греческой “хрестоматии” и варварского “корпуса Писаний”» [ibid.: 338–339].

Соглашаясь с французским ученым в том, что Климент, располагая рядом цитаты из сочинений языческих поэтов и философов и стихи Библии, желал повысить в глазах читателей статус Св. Писания, выскажем предположение, что александрийский автор, облекая горькую пилюлю учения в сладкую обертку аллюзий и реминисценций, желал создать труд, который по своему внешнему виду не отличался бы от сочинений его нехристианских современников и предшественников.

Эта задача тоже была миссионерской, но только более амбициозной, чем простая пропаганда Библии. Христиан в эпоху Климента все еще считали необразованными, чуждыми философии простолюдинами. «В произведениях Лукиана, Цельса <...> и Фронтона <...> учение христиан уже не просто называется отвратительным суеверием, а разбирается более подробно. Оно противопоставляется античной философии и образованности» [Свенцицкая 1987: 166]. Это предубеждение мог рассеять только написанный христианином философский трактат, формально не уступавший вещам Плутарха, Платона и других древних и современных Клименту любомудров, которые любили вставлять в свой текст цитаты из Гомера и иных великих творцов. Как замечает Генри Чэдвик, Климент видел свою задачу в том, чтобы вслед за своим учителем Пантемом доказывать, «что аутентичное христианство не является обскурантизмом» и что Церковь способна положительно оценивать «человеческие ценности» греческой литературы и философии [Chadwick 1982: 168]. Похожую мысль еще ранее высказал Макс Поленц, утверждавший, что «цель, являвшаяся для Климента очевидной, заключалась в том, чтобы христианскую веру с помощью эллинистического образования (*Bildung*) превратить в научно обоснованное, всестороннее мировоззрение» [Pohlenz 1943: 175].

Очевидно, определение такой цели было обусловлено и субъективным фактором – отношением к классическому наследию этого александрийского богослова, являвшегося, по словам Петра Ашвин-Сиейковского, «истинным, подлинным любителем культуры, литературы и поэзии» [Ashwin-Siejkowski 2010: 111]. Заметим, что в сочинениях Климента, согласно Вильгель-

му Краузе, 966 цитат из древнегреческой литературы. Для сравнения: у Иустина – 12, Татиана – 5, Афинагора – 57, Феофила – 39, Иринаея – 16, Ипполита – 118, Оригена – 39 [Краузе 1958: 126].

При чтении Климент мы неоднократно встречаем отрывки, в которых он использует античное наследие, но не привлекает библейские цитаты, аллюзии и реминисценции (на эти античные вкрапления указывают издатели сочинений Климента, например Марру [Clément d'Alexandrie 1960: passim]). Таким образом, использование классиков здесь никак не связано с желанием этого автора «объединить в памяти и в чувствах слушателей греческую “хрестоматию” и варварский “корпус Писаний”». Например, в Paed. II, 2, 22, 1–4 дается совет, когда, кому и как можно пить вино. Мозаика парафраз из комедий Менандра (*Men. Fragm.* 512; 779), Евбула (*Eubul. Fragm.* 94), неизвестного комедиографа, трактатов Платона (*Plato. Leg.* II, 666b) и Плутарха (*Plut. Quaest. Conv.* III, 656c–657a), не имеющая библейских вкраплений, очевидно, не была призвана уравнивать тексты Писания с текстами классиков, а имела целью придать создаваемому отрывку большую изысканность: речения античных авторов здесь не выполняют функцию улик против язычества, как это было у апологетов.

Ниже встречаем пассаж, который представляет собой каскад классических цитат из речи Исократы, «Илиады» Гомера и «Государства» Платона; здесь также нет никаких отсылок к Св. Писанию: «Но человек, с другой стороны, должен быть не *угрюмым, но задумчивым* (ср. *Isocr. Orat.* I (ad Dem.), 15). Ибо я полностью одобряю того, который, казалось, *грозным лицом улыбался* (ср. *Pl.* VII, 212), ибо *смех у него, пожалуй, будет менее уморительным* (ср. *Plat. Res.* VII, 518b)» (*Clem. Alex. Paed.* II, 5 47, 1). Однако в строгом смысле слова и этот отрывок не может быть назван центоном.

В 48-й главке Климент снова «балует» читателей двумя цитатами из Гомера, на сей раз – из «Одиссеи», и выражением из Платона, встречающимся также у Плутарха. В 70-й главке приводятся две поэтические цитаты, вплетенные в авторский текст, как цветы в волосы: «Таково и употребление венков, неотъемлемое от гулянок и попоек: *Υἱὲ! Ἦε возлагай мне на главу венок!* (ср. *Tragica adespota. Fragm.* 108) Ведь весною на росистых и нежных лугах, когда распускаются разнообразные цветы, прекрасно проводить время, питаясь, как пчелы, неким естественным и чистым благоуханием; но не подобает разумным, сделав *венки сплетенный, с луга, что не скошен* (ср. *Eur. Hipp.* 73–74), носить его дома» (*Clem. Alex. Paed.* II, 8, 70, 1–2). В стихотворных строч-

ках из неизвестного трагика и еврипидовского «Ипполита» не содержится аргументов в пользу слов Климента, они призваны воздействовать не на разум любознательного читателя, а на его чувства. Есть и другие примеры подобного использования классических отрывков (см.: *Clem. Alex. Paed.* I, 6, 39, 5–40, 1; I, 8, 64, 1–4 и др.).

Интересно место, в котором соединены два известных утверждения, заимствованные, соответственно, у Геродота и Платона: «Всегда же позволено чистому прикасаться к чистому (*καθαρῶ καθαροῦ θέμις θγγάνειν*); да не совлечем с себя никогда вместе с совлекаемым хитоном и стыд (*μη δὴ ἅμα χιτῶνι ἀποδυομένῳ ἀποδυσόμεθα καὶ τὴν αἰδῶ*), так как никогда не позволено праведному совлекать с себя целомудрие» (*Clem. Alex. Paed.* II, 10, 100, 2). Платон в «Федоне» пишет: «А нечистому касаться чистого не дозволено (*μη καθαρῶ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μη οὐ θεμιτὸν ἦ*)» (*Plat. Phaed.* 67b, пер. С. П. Маркиша). У Геродота копьеносец Гиг, пытаясь образумить царя Кандавла, который, гордясь красотой своей жены, хотел показать ее ему обнаженной, говорит: «Вместе со снимаемым хитоном снимает женщина и стыд (*ἅμα δὲ χιτῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή*)» (*Her.* I, 8). Это же место дважды использует Плутарх, указывая Геродота как источник (*Plut. De recta ratione audiendi.* 37d; *Plut. Conjug. praec.* 139c). Переиначивая используемые для придания изысканности своему тексту античные пассажи, Климент показывает этим, что они были для него средством красиво, рельефно выразить свою мысль, довести ее не только до сознания, но и до сердца читателей.

А. Меа заканчивает свою главку «От хрестоматии к центону» словами: «Это искусство – более не софистическое искусство очаровывать ухо и пленять воображение, это искусство выражать идеи <...>» [Méhat 1966: 339]. Это осознание того, что христианин может выражать их языком Плутарха, добавим мы.

Примеры «мозаичных» текстов, в которых библейское и античное переплетаются, находим в *Clem. Alex. Paed.* I, 4, 11, 1–2, где слова из Псалма (Пс. 22:1) появляются в окаймлении цитат из Менандра (*Men. Fragm.* 361 Körte) и Платона (*Plat. Leg.* VII. 808d).

Порой Климент составляет текст, который содержит отсылки к произведениям разноязычных авторов (латинских и греческих). Так в *Clem. Alex. Paed.* I, 6, 28, 1–4 слова об устранении помехи с глаз напоминают слова из 94-го письма Сенеки к Луцилию (*Sen. Epist.* 94, 5 et 18), термин *ἐπλοττεύομεν* взят из языческой мистериальной практики (ср.: *Plat. Phaedr.* 250c); утвержде-

ние о том, что подобное любезно подобному, встречаясь у Платона (*Plat. Gorg.* 510b), восходит к Гомеру (*Od.* XVII, 218). Далее следуют цитаты из Нового Завета и Филона.

Мы намеренно рассматривали отрывки из «Педагога», а не из «Стромат», так как «Педагог», первый христианский «домострой», должен был бы содержать меньше отсылок к языческой культуре, чем философичные «Строматы».

Современник Климента Тертуллиан достаточно часто заимствует информацию из нескольких источников. Во второй книге «К язычникам» он приводит целую цепь исторических и мифологических примеров: «Отцом Индигетом сочли Энея, который, раненный камнем (*lapide debilitatum*), никогда не был славным воином. Насколько это оружие простонародное и пригодное для собак (*volgare atque caninum*), настолько позорна от него рана. Но и предателем отечества (*proditor patriae*) оказывается Эней, столь же Эней, сколь и Антенор. И пусть не хотят считать это правдой, Эней действительно оставляет товарищей, когда отечество было в огне. Ему надо предпочесть пунийскую женщину, которая, не сопровождала мужа Гасдрубала, умолявшего врага с робостью Энея (*Aeneae timiditate*) (ср. *Verg. Aen.* II, 559; 728–729), но, схватив сыновей, не думала сберечь красоту и отца в бегстве, а бросилась в огонь пылающего Карфагена, словно в объятия гибнущей отчизны. Эней благочестив (*pius Aeneas*) из-за единственного ребенка и обессиленного старика, несмотря на оставленных Приама и Астианакта? Но он тем более должен быть ненавистен римлянам, которые клянутся благополучием императоров и их домов в ущерб детям и женам и всему, что у них есть дорогого. Обожествляют сына Венеры, а Вулкан, зная об этом, терпит, и Юнона смиряется. Если носильщики родителей (*baiuli parentum*) попадают на небо, почему, скорее, не считать богами аргивских юношей из-за того, что они повезли мать, дабы она не совершила кощунства, вопреки людским обычаям запрягшись в повозку? Почему не более богиня та, которая более благочестива, та дочь, кормящая в темнице изможденного голодом отца своей грудью? Что иное прославляет Энея, если не то, что он нигде не появился во время Лаврентийского сражения? Опять, пожалуй, по своему обыкновению бежал из сражения, словно дезертир» (*Tert. Ad nat.* II, 9, 12–18).

Рассмотрим источники Тертуллиана, использованные им при написании этого отрывка. Слова «Отцом Индигетом сочли Энея» и информация о его исчезновении во время Лаврентийского сражения, вероятно, восходят к Варрону [Agahd

1898: 81, 191]. Заметим, что Тертуллиан, любивший использовать игру слов, написал *indigentem* («нуждающимся», «лишенным»), а не *Indigetem* («туземным», «Индигетом»). Эпитет «благочестивый» восходит к Вергилию [*ibid.*: 81]. См., напр.: *Verg. Aen.* I, 220, 305; V, 685; VI, 9; 176; 232. В 378-м стихе первой книги сам Эней скромно говорит: «Я зовусь благочестивым Энеем». О том, что сей сын Афродиты был ранен камнем (*χερμάδιον*), сообщает Гомер (*Il.* V, 302–318). Ссылкой на хрестоматийный факт Тертуллиан подкрепляет свой тезис о бесславии родоначальника римского народа. Далее апологет называет камень «простонародным и собачьим» оружием. Камни, действительно, рассматривались как *telum volgare*. В одном из сравнений Вергилий приводит такое наблюдение: «Так иногда среди огромной толпы возникает внезапно / Бунт, и безродная чернь, ослепленная гневом, мятется. / Факелы, камни летят, превращенные буйством в оружие» (*Verg. Aen.* I, 148–150, пер. С. Ошерова). У Ювенала камни (*saxa*) характеризуются как «обычное оружие во время бунтов» (*domestica seditioni tela*) (*Iuv. Sat.* V 15, 64–65). Обозначение же камня *telum caninum* весьма редкое. Оно встречается во фрагменте трагедии Пакувия «Спор об оружии»: «Если в пса швырнули камнем, пес скорее набросится / Не на брошенный камень, а на камень брошенный» (*Pac. Armorum iudicium*, 38–39, пер. М. Л. Гаспарова). Тертуллиан, упомянувший однажды «Пакувиеву черепаху» (*testudo Pacuviana*) (*Tert. De pal.* 3,3), при написании разбираемого отрывка мог иметь в виду этот хрестоматийный стих.

Дохристианскую критику Энея можно проследить вплоть до эллинистического времени. Главным обвинением, выдвигаемым против него, было обвинение в измене родному городу Трое и в сотрудничестве с греками [Wlosok 1990: 437, n. 1]. Христианской же критике Энея, как считается, положил начало именно Тертуллиан. Материал для нее латинский апологет не мог заимствовать у своих греческих предшественников: у них мы не находим собственно критики Энея, который, будучи римским героем, не привлекал их внимания. Существует несколько версий спасения Энея. Наиболее известным был восходящий к Тимею рассказ, согласно которому Эней получил разрешение на беспрепятственный выход из Трои, а в обмен на золото и серебро – право спасти своего престарелого отца. Растроганные сыновья преданностью ахейцы предложили ему сделать еще один выбор, и он взял истуканы родных богов. Покоренные благочестием противника греки дали ему возможность уйти вместе со всем его богатством и даже предоставили

судно [Heinze 1903: 29]. Ксенофон так пишет об этом: «Эней же, спасши отеческих и материнских богов, спасши и самого <своего> отца, стяжал славу благочестивого человека, так что враги одному ему из всех, кого они одолели в Трое, дали уйти неограбленным» (*Xen. Cyn. I, 15*).

Тертуллиан, не следуя ни тимеевской версии мифа, ни той, что находим, например, у Тита Ливия (согласно которому Эней и Антенор были пощажены греками по закону старинного гостеприимства и по той причине, что советовали возвратить Елену (*Liv. I, 1, 1*)), придерживается легенды, которую находим у Псевдодиктиса и Псевдодарета. В «Дневнике Троянской войны» (V, 16) первого говорится о том, греки за оказанную услугу предлагали Энею отплыть с ними в Грецию и получить там царскую власть. В «Истории о разрушении Трои» второго сообщается о заговоре Антенора (39-я глава); в этом заговоре принимал участие также Эней (гл. 39–41). Именно Антенор и Эней открыли ахейцам ворота (гл. 41).

Раскритиковав Энея, Тертуллиан обращается к событиям Третьей Пунической войны. Информация о жене Гасдрубала была либо заимствована карфагенским апологетом из какого-либо исторического трактата, либо почерпнута из собственной памяти. Полибий упоминает о гневных упреках, обращенных Гасдрубалу его женой (*Polyb. Hist. XXXVIII, 20, 7–10* [=XXXIX 4, 7–10]). Аппиан в книге «События в Ливии» рассказывает, что, прежде чем броситься в огонь, жена Гасдрубала зарезала и бросила в пламя своих детей (*App. Lybic. 627* [=131]). В периферии 51-й книги «Истории» Ливия говорится: «При последнем натиске Гасдрубал сдается Сципиону, а жена Гасдрубалова, за несколько дней до того тщетно убеждавшая мужа передаться победителю, с двумя детьми бросилась с крепостной стены в самое пламя горящего города» (пер. М. Л. Гаспарова). После отсылки к вергилиевской «Энеиде» («благочестивый Эней») и использования устойчивого выражения «дети и жены и все, что есть дорогого (*liberos et coniuges et <omne> pignus suum*)» (ср. *pignera coniugum ac liberorum* в *Liv. II, 1, 5*), Тертуллиан вспоминает о богах, высмеивая ревность Вулкана и немощь Юноны. Затем он обращается к упомянутым Геродотом аргосцам Клеобису и Битону (*Her. I, 31*; ср. Первый Ватиканский мифограф, I 29, 1–3) и к некоей дочери, кормящей отца грудью (*filia patris in carcere fame defecti uberibus suis educ<atrix>*). Согласно Валерию Максиму, «<...> Пожалуй, можно высоко оценить то, что сообщают также о благочестии Перо, которая своего отца Кимона, испытывавшего подобное несчастье и также за-

ключенного под стражу, уже очень старого кормила грудью, словно младенца» (V 4, ext. 1). В рассказе Гигина на месте Перо и Кимона появляются Ксантиппа и Микон (*Hug. Myth 254*). Любопытно, что чуть ниже этот мифограф говорит об Энее, вынесшем из пожара отца Анхиза и сына Аскания, и о Клеобисе и Битоне. Вероятно, при написании разбираемого отрывка Тертуллиан, кроме прочего, воспользовался одним из распространенных в античности каталогов, в котором речь шла о преданности детей родителям.

Итак, в *Ad nat. II, 9, 12–18* Тертуллиан, развенчивая Энея, использует образы, эпитеты, сюжеты, восходящие к совершенно разным источникам: Гомеру (ранение Энея камнем), Пакувию (обличение камня как «собачьего» оружия), античным критикам Энея (его предательство Трои), Вергилию (эпитет «благочестивый»), Геродоту (намек на Клеобиса и Битона). Возможно, геродотовские образы он взял из каталогов верных детей, как и образ дочери, кормящей отца своим молоком.

Подобный каскад классических реминисценций появляется и в трудах, обращенных и не к язычникам. В первой главе своего самого обширного трактата «Против Маркиона» Тертуллиан, пытаясь опорочить Понт, родину Маркиона, пишет: «В названии моря, которому быть Евксинским (т. е. “Гостеприимным”) не позволяет природа, содержится насмешка. <...> На его берегах обитают совершенно дикие племена, если только можно говорить об обитании про тех, которые проводят свой век в повозках. У них нет определенного жилища, жизнь их груба, их похоть обращена на кого попало и по большей части неприкрыта. Даже пытаясь сохранить ее в тайне, они, чтобы никто не вошел в соответствующий момент, указывают на нее подвешенными на ярмо колчанами. Они, стало быть, и оружия своего не стыдятся. Трупы родителей, изрубленные вместе с мясом скота, они поедают во время пира. Смерть тех, которые оказались не годными в пищу, считается у них проклятой. И женщины там лишены присущей их полу кротости, предписываемой стыдливостью: они оставляют неприкрытыми свои груди, прядут с помощью боевых топоров, предпочитают войну замужеству (*malunt militare quam nubere*). Суров там также и климат: день никогда не бывает безоблачным, солнце никогда не блещет, вместо воздуха – туман, целый год – зима, из ветров известен лишь аквилон. Жидкости возвращаются в прежнее состояние благодаря огню (*liquores ignibus* [конъектура: *nivibus*] *redeunt*), реки из-за льда перестают быть реками, горы завалены снегом, все коченеет, все цепенеет. Там нет ничего

горячего, кроме дикости, той самой, что дала театральным сценам трагедийные сюжеты о Таврических жертвоприношениях, колхидских любовных страстях и о кавказских распятиях. Однако из всего варварского и скорбного, что есть на Понте (*Sed nihil tam barbarum ac triste apud Pontum*), ничто не может сравниться с тем фактом, что там родился Маркион. Он ужаснее скифа, более непостоянный, чем обитатель повозок, бесчеловечнее массагета, необузданнее амазонки, непрогляднее тумана, холоднее зимы, более ненадежный, чем лед, обманчивее Истра, обрывистее Кавказа. Разве не так? Своим богохульством он терзает истинного Прометея – Всемогущего Бога. Да и зверей этого варварского края Маркион хуже. <...> Право же, ты, Понт Евксинский, произвел на свет зверя более приемлемого для философов, чем для христиан. Ведь знаменитый собакопоклонник Диоген, нося в полдень зажженный светильник, желал найти человека. Маркион же Бога, Которого нашел, утратил, потушив светильник своей веры» (*Tert. Adv. Marc. I, 1, 3–5*).

Информация о колчане на повозке и о поедании трупов родителей восходит к рассказу о скифах Геродота (*Her. I, 216*). Слова о предпочтении женщин войны замужеству представляют собой аллюзию на послание апостола Павла к коринфянам: «<...> если <безбрачные и вдовы> не могут воздерживаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться (*melius est enim nubere quam uri*)» (*I Кор. 7:9*).

Наблюдение, касающееся жидкостей (*liquores ignibus redeunt*), также, скорее всего, позаимствовано у Геродота. Т. Д. Барнес по этому поводу писал: «<...> Подробно описан ледяной холод края. Но возникает несоответствие: наряду с ледяными потоками и снежными горами там появляются огненные озера (*fiery lakes*). Издатели исправляют текст, заменяя огонь снегом. В действительности, Тертуллиана снова подвела его память» [Barnes 1985: 199]. По мнению английского ученого, Тертуллиан неправильно передает слова Геродота (*Her. IV, 28*). Нам, однако, представляется, что Тертуллиан здесь весьма точно, хотя и несколько лапидарно, передает мысль «отца истории»: Геродот рассказывал о появлении грязи при разведении огня.

Упоминание о таврических жертвоприношениях, колхидских любовных страстях и о кавказских распятиях отсылает нас соответственно к «Ифигении в Тавриде» и «Медее» Еврипида и к эсхиловскому «Прикованному Прометею».

Кульминационное утверждение о скорбном на Понте (*triste apud Pontum*) вызывает ассоциации с названиями написанных Овидием в ссылке

«Скорбных элегий (*Tristia*)» и «Писем с Понта (*Epistulae ex Ponto*)». Э. Нельдехен считает, что Тертуллиан в этом месте «оглядывался на Овидия» (Noeldechen 1886: 320).

Упоминание Диогена со светильником (ср. *Diog. Laert. VI, 41*), являвшегося, как и Маркион, уроженцем Синопы, знаменует переход Тертуллиана, начавшего свое обличение Понта с отсылок к Геродоту, использовавшему поэтические образы греческих трагиков и Овидия, к философскому сюжету.

Такое обращение с античными текстами, не характерное, как было сказано выше, для более ранних авторов, свидетельствует, по нашему мнению, об изменении точки зрения как Климента, так и Тертуллиана на то, как можно и нужно христианам писать свои сочинения.

Климент в большей степени, Тертуллиан – в меньшей начинают рассматривать свое творчество как более тесно связанное с работами классических авторов, цитаты из которых были призваны не только обличать язычество, но и лучше, красочнее, глубже раскрыть мысль защитников новой религии. Остается уже один шаг до использования философской терминологии при изложении нового учения, шаг, сделанный Великими каппадокийцами и, прежде всего, свт. Василием Великим. Как было замечено Меа, в более позднюю эпоху метод использования классических текстов получит развитие у Евсевия Кесарийского.

Итак, в трудах таких авторов, как Климент Александрийский и Тертуллиан, мы можем констатировать наличие своеобразных «коллажей», «склеенных» из фрагментов трудов предшественников. По нашему мнению, говорить применительно к их творениям о центоне в полной мере непозволительно: библейский «центон» не есть центон в строгом смысле этого слова: это не литературная игра, а следование древней традиции, восходящей к дохристианским временам. Маловероятно, что Климент и Тертуллиан желали подражать легкомысленным представителям этого жанра; скорее, они ощущали потребность для придания своим сочинениям особой изысканности пользоваться тем же приемом, что и современные им языческие авторы.

Нам кажется, что точнее, чем *центон*, который, как правило, составлялся только из фрагментов чужого текста, методика работы с источниками Климента (и Тертуллиана) описывает термин *коллаж*. Очевидно, что «коллажирование» Климента весьма отлично от коллажирования, например, имажиста Эзры Паунда. Перед Климентом стояли утилитарные цели миссионера, видевшего в античной традиции кусочки ис-

тины, которые нужно найти и использовать; для Паунда же традиция – это то, что нужно искусственно восстанавливать. И. И. Гарин отмечает, что главное в «The Cantos», наиболее значительном творении англо-американского поэта, – «“создать” культуру из осколков старых культур, из тех великих, по мнению Паунда, культурных традиций прошлого, которые в современном мире существуют в виде дискретных фрагментов и утратили смысл в глазах большинства людей» [Гарин 2005: 14]. Тем не менее формально стихи Паунда напоминают прозу Климента. Для наглядности сопоставим два отрывка: из *The Cantos* Паунда и «Увещевания» Климента.

Текст *The Cantos* изобилует иноязычными вставками, среди которых преобладают древнегреческие фрагменты. Древнегреческие цитаты бывают представлены либо отдельными фразами, либо большими фрагментами, повторяющимися иногда в нескольких *Cantos*. Кирка у Паунда напутствует Одиссея, говоря о том, что ему следует плыть к Тересию за познанием: «*Yet must thou sail after knowledge / Knowing less than drugged beast*» (Canto XLVII). Далее приводится цитата из десятой книги «Одиссеи» (Od. X, 228): φθεγγόμεθα θᾶσσον – «скорее подадим голос». Еще ниже идут слова τὸ Διώνᾳ καὶ Μοῖραι τὸν Ἄδωνιν <...> – «ты, Диона, и Мойры Адониса <...>». Последняя фраза, повторяющаяся в конце *Canto*, – фрагмент «Плача об Адонисе» греческого поэта II в. до Р. Х. Биона, подражателя Феокрита. Таким образом, здесь в авторский текст оказываются вплетенными цитаты из Гомера и Биона.

В заключительной части «Увещевания к язычникам» Климент Александрийский призывает своих читателей: «Итак, убежим от обычая, убежим от него, как от опасного мыса, как от угрозы Харибды или как от мифических сирен: он душит человека, является западней, пропастью, бездной; он ненасытен: “Судно свое на большом расстоянии от волн тех и дыма / Ты удержи” (ср. Od. XII, 219–220). Убежим, убежим, о спутники, от той волны: она извергает огонь. Остров зловещ: он завален костями и трупами (ср. Od. XII, 45–46). Смазливая потаскуха, наслаждение, поет на нем, прельщает вульгарной музыкой: “Эй, Одиссей многославный, великая сила ахейцев, / Чтобы услышать чудесное пенье, направь к нам корабль свой!” (ср. Od. XII, 184–185). Блудница восхваляет тебя, о моряк, и называет многославным; пытается завладеть славой эллинов. Позволь ей питаться мертвецами. Тебе помогает божественное дуновение: пройди мимо удовольствия – оно вводит тебя в заблуждение. “Да не обманет твой ум вертихвостка, что шепчет

лукаво / Милые сердцу слова, чтоб в амбаре твоём покопаться” (ср. *Hes. Op.*, 373–174). Проплыви мимо пения – оно вызывает смерть. Если только захочешь, одолеешь погибель и, привязанный к древу (τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος), будешь освобожден от всякой скверны. Слово Божье будет управлять тобой, и Святой Дух введет тебя в небесный порт. Тогда узришь моего Бога и будешь посвящен в святые таинства, и вкусишь от сокрытого в небесах, сбереженного у меня, “о чем не слышало ухо, и что никому не приходило в сердце” (ср. 1 Кор. 2:9). “И кажется, что два я вижу солнца, Фив / Двойных виденье предо мной” (ср. *Eur. Vascch.*, 918–919) – сказал некто, приведенный в иступление идолами, опьяненный неразбавленным вином невежества. Я, скорее всего, пожалею его, буйствующего во хмелю, и призову находящегося не в своем уме к трезвому спасению, потому что и Господь радуется раскаянию, а не смерти грешника» (ср. Иез. 18:23 и 32; 33:11) (*Clem. Alex. Protr.* 12, 118, 1–5). Мы видим, что в одной главе перед нами проходят чередой образы, заимствованные у Гомера, Гесиода, Еврипида, цитаты из творений которых перемежаются с цитатами из Нового и Ветхого Заветов. Отметим также двойной смысл слов «привязанный к древу»: Одиссея спасло от гибели то, что он был привязан спутниками к мачте (Od., XII 178–179); но под деревом у христианских авторов разумеется крест Христа.

И у Паунда, и у Климента в авторский текст вставлены фрагменты стихов древнегреческих авторов, причем несколько измененные. Чтобы не «умножать сущности», предлагая новый термин, и не приписывать Клименту, в тексте которого всегда присутствуют и авторские слова, «центонирование», мы предлагаем при описании использования им античных текстов употреблять термин *коллаж* с тем же дерзновением, с каким, например, термин *лирика* используется по отношению и к архаической лирике Гиппонакта и Тиртея, и к стихам С. Есенина и М. Цветаевой.

Стремление таких доникейских церковных авторов, как Климент и Тертуллиан, при создании своих творений писать «высоким штилем» не угаснет и у более поздних богословов. Здесь можно вспомнить, например, гексаметрические поэмы свт. Григория Великого. Приведем первые две строчки из его «Поэмы догматической», начинающейся словами, выражающими осознаваемую автором опасность и сложность предпринимаемой им попытки говорить о Боге и вызывающими в памяти гомеровскую «Одиссею»: «Знаю, что на плоту (σχεδίῃσι) мы проходим (ἐκτέρωμεν) по морю путь длинный, / Или на малых крылах (πτερύγεσσι) устремляемся к

звездному небу (πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα) <...>» (*Greg. Naz. Carm. dogm.*). В самом деле, словосочетание πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα встречается у Гомера (*Od. XI, 17*). На плоту (σχεδίη), плыть на котором Одиссей сначала опасался (*Od. V, 174, 177*), он отправился от нимфы Калипсо к феакам. Это слово, кроме упомянутых случаев, появляется в поэме еще 12 раз (*Od. V, 33, 163, 251, 314, 315, 324, 338, 343, 257, 363, 364; VII, 274*). LSI, приводя значение данного слова (raft, float), ссылается в первую очередь на 33-й и 174-й стихи пятой песни «Одиссеи» [Liddell, Scott, Jones 1996: 1744]. Глагол ἐκτεράω в «Одиссее» встречается трижды (*VII, 35; VIII, 561; IX, 323*). Форма πτερύγεσσι встречается один раз в «Илиаде» и по два раза в «Аргонавтике» Аполлония Родосского и «Гомеровских гимнах». Любопытно, что свт. Василий Великий в небольшом сочинении «К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями (беседа 22)» приводит слова некоего гомеровского истолкователя, который видит в эпизоде со спасением Одиссея на острове феаков после кораблекрушения (поломки плота) раскрытие идеи о важности добродетели. Таким образом, образ царя Итаки владел мыслями и посленикейских авторов.

Мы видим, что два из трех великих Вселенских учителей Восточной Церкви (свт. Василий Великий и Григорий Богослов) в своих творениях так или иначе следовали принципу Климента Александрийского, видевшего необходимость христианам ориентироваться на классические образцы. Если в этом контексте говорить о третьем Вселенском учителе, свт. Иоанне Златоусте, то можно вспомнить, что послушать его проповеди приходили даже невоцерковленные люди, которые потом устраивали ему оvationи, что было бы невозможно, если бы эти его гомилии не соответствовали бы самым высоким требованиям данного жанра.

В Средневековье элементы стиля, появившиеся в христианской литературе первых веков, так или иначе, давали о себе знать. Одной из основных особенностей Климента Александрийского и подобных ему авторов (унаследованной позднейшими богословами), на наш взгляд, является стремление создавать тексты, которые бы отвечали формальным требованиям, предъявляемым к литературным произведениям в конкретную эпоху. Эти тексты должны были восприниматься как ничем не уступающие светским.

Размеры статьи не позволяют проследить развитие традиции ранних Отцов Церкви конструировать свои сочинения из отрывков античных поэм. Приведем как пример стихотворение латинского автора VIII в. Флакка Альбина Алкуи-

на. Он, обращаясь к молодежи элегическим размером, пишет: «Юноши, возраст которых подходит для чтения, учитесь: / Годы бегут, как вода, быстро текущая прочь (discit(e): eunt anni more fluentis aquae). / Нужных дней для наук не губите пустыми делами: / Не возвратятся волна и ускользающий час (nec redit unda fluens, nec redit hora ruens) <...> / Требуешь если убрать, читатель, соломинку нашу, / Прежде дубы убери из ока ты своего (si nostram, lector, festucam tollere quaeris, / robora de proprio lumine tolle prius) <...>». Здесь очевидны заимствования из овидиевского «Искусства любви»: «Резвитесь: годы бегут, как вода, быстро текущая прочь» (ludite: eunt anni more fluentis aquae) (*Ov. Ars. 3, 62*); «И волну миновавшую вызвать назад невозможно, / И тот час, что прошел, не возвратится назад (nec, quae praeteriit, iterum revocabitur unda, / nec, quae praeteriit, hora redire potest)» (*Ov. Ars. 3, 63–64*). Замыкает пассаж евангельская аллюзия о соломинке в глазу брата и бревне в собственном оке (ср. *Мф. 7:3; Лк. 6:41*) [Sidwell 1995: 138]. В элегических дистихах этого представителя Каролингского Возрождения продолжается осуществляться синтез христианской и светской культур.

Заметим, что в эпоху схоластики обращения к античным текстам стали крайне редкими. Доминировали же в сочинениях авторов этого времени библейские цитаты, вытеснившие из сознания их современников стихи древних поэтов и апофегмы языческих философов. При этом обращение с текстом Писания, как и в первые века христианства, оставалось достаточно вольным. Фома Аквинский, например, не считал себя обязанным скрупулезно точно передавать слова Библии. На это обратил внимание восхищавшийся Фомой Г. К. Честертон, поставив такой подход ему в заслугу: «Он понял, что смысл Писания далеко не очевиден, и нередко мы должны толковать его в свете других истин» [Честертон 1991: 302].

Список литературы

Бычков В.В. *Aesthetica patrum*. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995. 593 с.

Гарин И. И. Возвращение // Паунд Э., Элиот Т.С. Паломничество волхвов. Избранное / пер. с англ.; предисл. И.И. Гарина, ред. К. Чухрукидзе. М.: Ессе homo, 2005. 328 с.

Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М.: Политиздат, 1987. 336 с.

Честертон Г.К. Святой Фома Аквинский // Честертон Г.К. Вечный человек / пер. с англ. Н.Л. Трауберга и Л.Б. Сумма. М.: Политиздат,

1991. С. 265–356.

Agahd R. M. *Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI / Praemissae sunt quaestiones Varronianae auctore R. Agahd.* Lipsiae, 1898. 381 p.

Ashwin-Siejkowski P. *Clement of Alexandria on Trial. The evidence of 'heresy' from Photius' Bibliotheca.* Leiden; Boston: Brill, 2010. XVII. 185 p.

Barnes T.D. *Tertullian: a historical and literary study.* 2nd ed. Oxford, 1985. XI. 339 p.

Chadwick H. *Clement of Alexandria // History and thought of the early Church.* London, 1982. P. 168–181.

Clément d'Alexandrie. *Le Pédagogue. Livre I / Introduction et notes de H.-I. Marrou, traduction de M. Harl.* Paris, 1960. 298 p.

Heinze R. *Virgils epische Technik.* Leipzig: Teubner, 1903. VIII. 48 S.

Krause W. *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur.* Wien: Herder, 1958. 320 S.

Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. *A Greek-English Lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott. A new edition revised and augmented throughout by H. S. Jones.* Oxford, 1996.

Méhat A. *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie.* Paris: Editions du Seuil, 1966. 580 p.

Noeldechen E. *Tertullian's Erdkunde // Zeitschrift fuer kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.* 1886. 6.

Pohlenz M. *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum // Nachrichten von Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse.* 1943. № 3. S. 103–180.

Schmoller A. *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament.* Stuttgart, Deutsch Bibelgesellschaft, 1994. 534 S.

Sidwell K. *Reading Medieval Latin.* Cambridge, 1995. XVIII, 398 p.

Whittaker M. *Tatian's educational background // Studia patristica.* 1975. Vol. XIII. Part. 2. P. 57–59.

Wlosok A. *Res humanae – res divinae. Kleine Schriften.* Heidelberg: Winter, 1990. 550 S.

References

Bychkov V. V. *Aesthetica partum. Estetika Otsov. I. Apologety. Blazhennyj Avgustin [Aesthetica partum. Aesthetics of the Fathers of the Church. I. The apologists. St. Augustine].* Moscow, Lodomir Publ., 1995. 593 p.

Garin I. I., ed. K. Chukhrukidze. *Vozvrashhenie [The Return]. Pound E., Eliot T.S. Palomnichestvo volkhvov. Izbrannoe [Journey of the magi. Selected poems].* Transl. from Engl., preface by I.I. Garin, ed. by K. Chukhrukidze. Moscow, Ecce homo Publ., 2005. 328 p.

Svetsitskaja I. S. *Ranee khristianstvo: stranitsy istorii [The early Christianity: the pages of history].* Moscow, Politizdat Publ., 1987. 336 p.

Chesterton G. K. *Svjatoj Foma Akvinskij [St. Thomas Aquinas].* Chesterton G. K. *Vechnyj chelovek [The Everlasting Man].* Transl. from Engl. by N. L. Trauberg and L. B. Summ. Moscow, Politizdat Publ., 1991. P. 265–356.

Agahd R. M. *Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI. Praemissae sunt quaestiones Varronianae auctore R. Agahd [Books I, XIV, XV, XVI of the Antiquities of things divine by Terentius Varro. Varronian research by R. Agahd precedes].* Lipsiae, 1898. 381 p.

Ashwin-Siejkowski P. *Clement of Alexandria on Trial. The evidence of 'heresy' from Photius' Bibliotheca.* Leiden, Boston, Brill Publ., 2010. XVII, 185 p.

Barnes T.D. *Tertullian: a historical and literary study.* 2nd ed. Oxford, 1985. XI. 339 p.

Chadwick H. *Clement of Alexandria. History and thought of the early Church.* London, 1982. P. 168–181.

Clément d'Alexandrie. *Le Pédagogue. Livre I [The Instructor. Book I].* Introduction and notes by H.-I. Marrou, translation by M. Harl. Paris, 1960. 298 p.

Heinze R. *Virgils epische Technik [Vergil's epic technique].* Leipzig, Teubner, 1903. VIII, 48 p.

Krause W. *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur [Position of the early Christian authors towards the pagan literature].* Wien, Herder, 1958. – 320 p.

Liddell H. G., Scott R., Jones H.S. *A Greek-English Lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott. A new edition revised and augmented throughout by H.S. Jones.* Oxford, 1996.

Méhat A. *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie [Study on the Stromates of Clement of Alexandria].* Paris, Editions du Seuil, 1966. 580 p.

Noeldechen E. *Tertullian's Erdkunde [Tertullian's geography].* *Zeitschrift fuer kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.* 1886. 6.

Pohlenz M. *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum [Clement of Alexandria and his Hellenic Christianity].* *Nachrichten von Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse.* Iss. 3. 1943. S. 103–180.

Sidwell K. *Reading Medieval Latin.* Cambridge, 1995. XVIII, 398 p.

Whittaker M. *Tatian's educational background. Studia patristica.* 1975. Vol. 8. Part. 2. P. 57–59.

Wlosok A. *Res humanae — res divinae. Kleine Schriften* [Things human – things divine. Small works]. Heidelberg, Winter Publ., 1990. 550 p.

**FROM QUOTATION TO “COLLAGING”:
THE ANCIENT HERITAGE IN THE EARLY CHRISTIAN WRITINGS**

Alexander Ju. Bratukhin

Associate Professor in the Department of World Literature and Culture
Perm State University

Clement of Alexandria and Tertullian often weave into the text of their works quotations or paraphrases from writings by ancient poets and philosophers. A. Mehat, considering this Clement's technique, attributes to him the use of the genre of cento and believes that the Alexandrian theologian, combining classical and biblical phrases, tries to accustom the Greeks to “this barbarous language”. The article suggests that with the help of a cascade of classical allusions and reminiscences Clement and Tertullian sought to make their treatises similar to works of the contemporary pagan authors in order to refute the common opinion about the lack of education and ignorance of representatives of the new religion and to bring Christianity to the truth-seeking intellectuals. The earlier Church writers did not dare to use such inclusions for decorating their works and appealed to classical quotations only as evidence of paganism. To denote the method applied by Clement and Tertullian, the author of the article uses the term *collaging* and shows the difference between collages in the poetry of avant-garde poets (for example, in *The Cantos* by Ezra Pound) and collages in protrepticos, diatribes, invectives, etc. of early Christian theologians.

Key words: early Christian literature; Ancient literature; Clement of Alexandria; Tertullian; quoting; collage; cento.