Богохульство как повседневная практика: между трансгрессией и репрессиями

Михаил Майзульс

Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-15-51

Mikhail Maizuls

The Punishment of Saints as Pious Blasphemy in the Middle Ages and Early Modern Period

Mikhail R. Maizuls — Independent Researcher. maizuls@gmail.com

This article is devoted to the wide set of practices of coercion and punishment of saints via their images that are well documented in the Catholic world from the early Middle Ages to the Early Modern period. According to the basic historiographical narrative, the humiliation of saints officially practiced by medieval monks and canons was prohibited by the Second Council of Lyon in 1274, leading to the gradual marginalization of this devotional "instrument." Nevertheless, exempla that presented the coercion of saints as a legitimate (although radical) method of communication with supernatural powers continued to appear in collections for preachers even in the Counter-Reformation period. At the same time, by the late Middle Ages and the Early Modern period, these practices had been gradually reinterpreted as superstition and/or blasphemy (sacrilege). This transformation is due to two interdependent agendas: the growing delegitimization and even demonization of popular religion by Church intellectuals and prelates, and the Protestant iconoclasm of

the 16th and 17th centuries, which made the ecclesiastical authorities, who were anxious to protect the core of the traditional faith, much more sensitive to any form of irreverence or deviance toward statues or other images of saints.

Keywords: Cult of images, blasphemy, sacrilege, iconoclasm, hagiography, exempla, canonical law, Second Council of Lyon, Council of Trent.

Испанский режиссер Луис Бунюэль в своих мемуарах вспоминал о том, как в 1936 г., после начала Гражданской войны, по Мадриду поползли слухи, что в одном монастыре мать-настоятельница с помощью молотка и зубила отколола от статуи Девы Марии фигурку Иисуса и сообщила Царице небес, что вернет его только тогда, когда «мы [т.е. сторона националистов. — *М.М.*] победим в войне»[1].

По известному выражению фон Клаузевица, война — это продолжение политики иными средствами. Точно так же насилие над святынями порой служит радикальной формой молитвы — общение с высшими силами переходит на повышенные тона. В 1660 г. перед наступлением на польский замок в Ляховичах русский воевода Иван Хованский водрузил на себя икону св. Николая Угодника. Однако, когда штурм провалился, он приказал рассечь ее кнутом «в щепки»[2]. Спустя тридцать лет, в 1690 г., на другом краю света, в мексиканском городке Кокула у одной женщины пропала чашка из китайского фарфора. Страшно осерчав, она кинула оземь статуэтку Девы Марии Консепсьон, и, обозвав ее «индейской потаскухой», пригрозила, что так ее и оставит, если та не вернет потерянное[3].

Ни православный воевода, ни католичка из колониального городка не были иконоборцами и вряд ли считали, что совершают какое-то богохульство или святотатство. Они так уповали на заступничество св. Николая и Девы Марии, а те оставили их в беде, подвели, предали. Приказывая разбить икону или бросая на пол статуэтку, они, в отличие от современников-протестантов или (не)религиозных вольнодумцев, не отрицали силу изображений, а через наси-

1. Buñuel, L. (1985) *My Last Breath*, p. 154. London: Flamingo; см.: *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 6.
2. *Булычев А.А.* Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М.: Знак, 2005. С. 169.
3. Gruzinski, S. (1994) *La Guerra de las imágines. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492–2019)*, p. 164. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

лие обращались к ней; наказывали высшие силы за то, что те оставили их в беде, и/или пытались все-таки принудить их к помощи.

Очевидно, что в позднее Средневековье и раннее Новое время наказание/шантаж святых через их изображения (порой — через мощи) в католическом мире был не уникальной девиацией, а довольно распространенной практикой[4]. Она имела как индивидуальное, так и коллективное измерение. Индивидуальное — когда кто-то в гневе на высшие силы сводил счеты с принадлежащими ему или, скажем, висевшими в храме, но особо им почитавшимися изображениями. Коллективное — когда наказание или шантаж святых оборачивались массовым, часто ритуализованным, действом, призванным отвратить какую-то общую беду (например, когда во время засухи верующие устремлялись к берегу реки и кидали туда статую своего святого патрона). К тому времени, когда жительница Кокулы решила поквитаться с Девой Марией за разбитую чашку, католическая иерархия и церковные интеллектуалы однозначно оценивали наказание/шантаж святых как нечто недопустимое.

Однако еще за несколько столетий до этого подобные практики вполне официально применялись монахами и канониками, а «книги чудес» (*libri miraculorum*), составлявшиеся в различных паломнических центрах, включали чудеса, сотворенные местным святым/его образом в ответ на шантаж. Причем это были не чудеса наказания, каких не счесть в историях о святотатцах и иконоборцах, а «позитивные» чудеса — милостивый ответ на «силовую» молитву просителя. Хорошо известно, что в 1274 г. на Втором Лионском соборе ритуальное унижение реликвий и образов было официально запрещено. Однако очевидно, что это решение, касавшееся лишь одного типа практик и относившееся лишь к духовенству, вовсе не поставило точку в истории наказания/шантажа небесных патронов.

4. Инквизиционные архивы колониальной Мексики за XVI–XVII вв. хранят множество дел о повседневном насилии против изображений святых. Часть из них была связана с наказанием или шантажом. Как писал французский историк Серж Грузински, образы «осыпали ругательствами, угрожали им, словно их можно было силой заставить откликнуться на запросы владельца… Их оскорбляли, бичевали, царапали, избивали, опаливали свечами, ломали, разрывали на части, клеймили, кололи кинжалами, проделывали в них дырки, разрезали с помощью ножниц на полоски, привязывали к конским хвостам, покрывали красной краской или даже человеческими экскрементами» (Gruzinski, S. (1995) “Images and Cultural *Mestizaje* in Colonial Mexico”, *Poetics Today* 16(1): 67–68). См. также: Corteguera, L.R. (2016) “Sacrilege, Profanation, and the Appropriation of Sacred Power in New Spain”, *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History* [http://dx.doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.237, accessed on 28.12.2016].

На исходе XVII в., вскоре после того, как во Франции был отменен Нантский эдикт, даровавший протестантскому меньшинству ряд свобод, в Амстердаме вышел иллюстрированный памфлет, разоблачавший пороки католического духовенства. В сатирической галерее монахов-обжор, пьяниц, прелюбодеев, обманщиков и скопидомов фигурирует и некий «отец-португалец». На гравюре уродливый францисканский монах хлещет плеткой статуэтку св. Антония Падуанского, от которой он требует сотворить чудо[5] (Илл. 1).



Илл. 1. Францисканец избивает статую св. Антония Падуанского (Renversement de la morale chrétienne par les désordres du monachisme. 2e partie. Amsterdam, 1695).

В этой статье я предлагаю проследить, как различные практики наказания/шантажа образов легитимизировались в XI–XIII вв., как затем они были официально переквалифицированы в суеверие и/или святотатство (богохульство) и как насилие по отношению к сакральным изображениям могло преследовать прямо противоположные цели.

5. *Renversement de la morale chrétienne par les désordres du monachisme* (1695). 2e partie. Amsterdam. № 10.

Легитимное рукоприкладство

В свое время Патрик Гири обратил внимание на то, что в XI–XIII вв. ритуал унижения святынь был вполне официально встроен в литургический обиход многих монастырей или общин каноников[6]. Чаще всего к этой мере прибегали в ходе конфликтов со светскими сеньорами, которые покушались на церковные земли или как-то еще притесняли духовенство. Когда противостояние заходило в тупик и других мер воздействия не оставалось, братия во время мессы обличала своего обидчика и взывала к Богу о заступничестве (*clamor*). Порой в дополнение к мольбам клирики снимали с алтарей раки с мощами, распятия, статуи святых и евангелия; их клали на пол и покрывали терниями (точно так же терниями опутывали алтари, гробницы святых и проч.). Подобный ритуал унижения мог быть встроен в мессу или разворачивался отдельно от нее (но все равно в рамках богослужения). В одних случаях святыни после завершения *clamor* возвращали на место; в других — оставляли в таком состоянии до тех пор, пока братия не добивалась своего[7]. При этом монахи или каноники приостанавливали богослужение, перекрывали мирянам доступ к реликвиям или вообще баррикадировали вход в храм.

Эти меры, которые регламентировалось богослужебными уставами и сборниками «обычаев» (*consuetudines*) конкретных общин, были призваны оказать давление и на самого обидчика, и на святого патрона. На обидчика — потому что, прекратив службы и явив всем свое унижение, братия принуждала его одуматься и уступить. На святого — поскольку он оставил своих чад без помощи, а потому должен был вместе с ними испить унижение, на которое их обрекли. Хотя литургические тексты этого прямо не проговаривали, подобные меры были призваны подвигнуть или даже принудить небесных заступников к вмешательству, пробудить их силу.

Очевидно, что угроза лишить святых положенных им почестей применялась как способ добиться от них своего задолго до той эпо-

6. Geary, P. (1979) “L’humiliation des saints”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 34(1): 27–42; см. также: Little, L.K. (1979) “La morphologie des malédictions monastiques”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 34(1): 54–55; Schmitt, J.-C. (2005) *Medioevo «superstizioso»* (Economica Laterza, 333), pp. 108–109. Bari: Editori Laterza.

7. Например, в середине XI в. монахи аббатства св. Медарда в Суассоне вступили в конфликт с герцогом Госселином Лотарингским, поскольку король Генрих I передал ему деревню Доншери, которую монахи считали своей. Чтобы урезонить герцога, они целый год — пока тот не одумался — продержали реликвии своего святого патрона на полу храма (Geary, P. “L’humiliation des saints”, p. 39).

хи, о которой пишет Гири. Например, еще в VI в. Григорий Турский в книге «О славе исповедников» (Гл. 70: «О Митрии Экском») упоминает о том, как некий Хильдерик, который был важным человеком при дворе короля Сигиберта, отнял у Церкви виллу в Эксе. Тогда местный епископ Франко пришел ко гробу св. Митрия и после молитвы ему пригрозил: «Пока ты, преславный святой, не отомстишь врагам своих слуг и не вернешь святой церкви то, что было отнято у тебя силой, здесь не будет возжигаться свет и не будет стройного пения псалмов». После этого епископ повесил на гробницу тернии и запер двери храма. Обидчик тотчас же заболел, год промучился, осознав свою вину, повелел вернуть Церкви виллу, а заодно 600 золотых монет, но все равно испустил дух[8].

Вопрос о легитимности таких практик был поднят на 13-м Толедском соборе, состоявшемся в вестготской Испании в 683 г. Он осудил клириков и других священнослужителей, которые от обиды и злобы на кого-то осмеливаются срывать с алтарей покровы, накрывают их траурными тканями, гасят светильники и прекращают службы. За это они, если не получат прощения у своего иерарха, должны быть лишены сана. Однако этот запрет был тут же смягчен значимым исключением. В уважительных случаях, когда клирики прибегают к подобным методам, противостоя врагам или чтобы отвратить угрозу для веры, их действия диктуются не дерзостью, а смирением и потому допустимы[9].

Само собой, на Западе в ранее Средневековье почтительная угроза, как правило, была обращена не к изображениям святых, а к их мощам. Именно они обеспечивали присутствие небесных патронов в этом мире и служили главными проводниками их силы (*virtus*). Лишь когда после 1000 г. или, по другой датировке, в конце XII–XIII вв. двух- и трехмерные образы, вслед за реликвиями, массово приобрели статус вместилищ *virtus* и тоже стали играть роль посредников между человеком и высшими силами, давление было перенесено и на рукотворные изображения[10].

8. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. Vol. 1,2: Gregorii Turonensis Opera. Teil 2: Miracula et opera minora. Editio nova lucisope expressa* (1885), p. 339. Hannover; Van Dam, R. (ed.) (2004) *Gregory of Tours. Glory of Confessors*, pp. 51–52 Liverpool: Liverpool University Press. Русский перевод цитаты выполнен С.А. Мининым (*Минин С.А.* «Казус Гвидо»: нарушил ли Бог договор с крестоносцами? // Вестник РГГУ. 2009. № 15. С. 131–141).

9. Mansi, G.D. (1765) *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 11, pp. 1069–1070 (cap. 7). Firenze.

10. См.: *Шмитт Ж.-К.* (2002) Культура *imago* // Анналы на рубеже веков: антология / под ред. С.И. Лучицкой, А.Я. Гуревича. М.: XXI век: Согласие, 2002. С. 79–

Те церковные практики, которые описывает Гири, официально подразумевали не физическое, а символическое воздействие на раки с мощами или распятия. Их лишали полагающихся им почестей, покрывали терниями, но не били (либо били, но такие приемы не вписывались в легитимные рамки ритуала, а потому — как неподобающие для клириков — не фиксировались источниками).

Однако важно учитывать, что к силовому давлению на святыни прибегали не только каноники или монахи, но и миряне. И у них границы дозволенного (даже с точки зрения духовенства), видимо, были шире. Например, в восьмой книге «Чудес св. Бенедикта» (VIII, 6), составленной Раулем из Туртье (ум. в 1122 г.), рассказывается об Аделарде — управляющем одного далекого владения аббатства Флёри. Вместо того чтобы защищать местных крестьян, Аделард их всячески притеснял. Однажды одна из женщин, стремясь найти на него управу, прибегла к крайнему средству. Отправившись в церковь, она сорвала с алтаря покров и принялась хлестать камень, словно это был сам святой (*increpans quasi praesentem patrem Benedictum*): «Дряхлый Бенедикт, сонный лентяй, что же ты делаешь? Неужели спишь? Почему ты подвергаешь своих слуг таким несправедливостям?»[11]. «Силовая» молитва подействовала, и Господь покарал Аделарда. Однажды, спасаясь от врагов, он несся на лошади и случайно вонзил себе в горло копье. Как и в случае монахов или каноников, унижающих собственные святыни и апеллирующих к своему патрону, в этой и аналогичных историях миряне прибегают к помощи своего «естественного» небесного покровителя — в данном случае св. Бенедикта, в чьих землях они проживали. Однако, в отличие от ритуализированного и в первую очередь символического унижения святынь, они применяют прямое физическое воздействие, требуя, чтобы святой пробудился от сна и пришел им

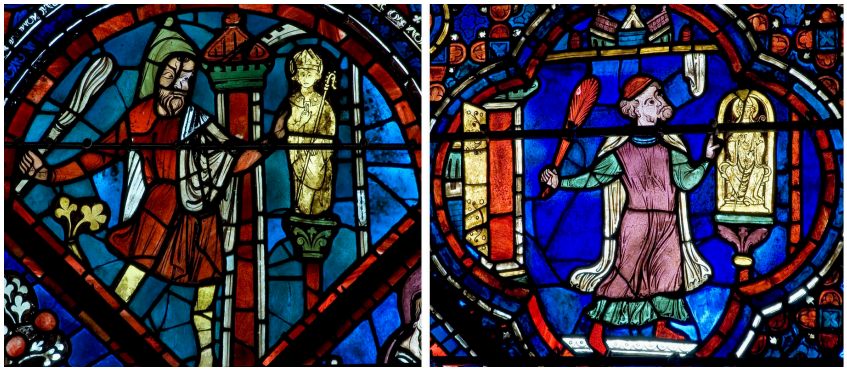
104; Vauchez, A. (1999) “Les images saintes: représentations iconographiques et manifestations du sacré”, in *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, pp. 81, 84–85. Paris: Albin Michel.

11. De Certain, E. (éd.) (1858) *Les miracles de saint Benoît*, pp. 282–284. Paris; см.: Geary, P. “L’humiliation des saints”, p. 38. Аналогичную историю можно встретить в «Чудесах св. Кале Аниольского» (*Miracula sancti Carilefi*, 1–2). Сервы, жившие во владениях монастыря, оказались обижены местным бароном. Проникнув в церковь своего покровителя, они сначала принялись со слезами ему молиться, а потом, сорвав покров, так же стали хлестать алтарь, упрекая патрона в том, что он их не защищает, а спит, о них позабыв (*Cur hic obdormiscens nostri oblivisceris*). Прибежавший на шум сторож выгнал их из церкви. Однако святой помог, и вскоре злодей, который их притеснял, упал с лошади и сломал себе шею (*Acta sanctorum ordinis S. Benedicti. Saeculum I* (1688), p. 651. Paris).

на помощь. При этом показательно, что Рауль из Туртье не осуждает поступок отчаявшейся крестьянки, которая вместо того, чтобы смиренно ждать избавления, пришла его вытребовать.

Катализатор чуда

Если войти в собор Нотр-Дам в Шартре через западный портал, а потом, пройдя вглубь нефа, у одного из витражных окон поднять голову, то в самом верху можно увидеть сцену, где человек в красной тунике и зеленом колпаке замахивается плетью на золотую статую святого, стоящую на невысокой колонне. Если пройти еще дальше, в одну из капелл деамбулатория, то этот сюжет появится вновь, только теперь сечь будут не трехмерный, а плоскостной образ — «икону»[12] (Илл. 2).



Илл. 2. Иудей избивает образ св. Николая. Витражи в нефе (слева) и в деамбулатории (справа) Шартрского собора, 1210–1235 гг.

Эти сцены избиения святого, созданные в 1210–1235 гг., похожи на бесчисленные средневековые изображения, где апостолы, монахи или епископы сокрушают иноверных богов — «идолов». Правда, тут роли распределены принципиально иначе. Человек с плетью — это иноверец, иудей, а статуя или «икона», которую он избивает, — образ Николая Мирликийского, одного из популярнейших христианских святых. Избиение оказывается не преступлением, за которое разгневанный Николай, по законам житий-

12. Harris, A.F. (2008) “The Performative Terms of Jewish Iconoclasm and Conversion in Two Saint Nicolas Windows at Chartres Cathedral”, in M. Merback (ed.) *Beyond the Yellow Badge: Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*, pp. 119–142; fig. 1-2 (pp. 463–464); fig. 3 (p. 465). Leiden: Brill.

ного жанра, должен был бы немедленно покарать нечестивца, а прологом к чуду совершенно иного рода.

Два шартрских витража иллюстрируют известное предание об иконе/статуе св. Николая (*Iconia sancti Nicolai*)[13]. Оно родилось в X в. в Южной Италии, среди населявших ее тогда православных греков, а потом попало на католический Запад, где в XII–XIII вв. получило широкое распространение (в частности, оно вошло в такой «бестселлер» средневековой агиографии, как «Золотая легенда» (ок. 1260 г.) Иакова Ворагинского). В древнейшей латинской версии — в житии св. Николая, написанном ок. 890 г. Иоанном, диаконом Неаполитанским, — главным персонажем оказывается не иудей, а язычник (варвар/вандал). Он нашел «икону» (*tabula*) св. Николая и, узнав от христиан про силу святителя, оставил ее сторожить свои сокровища. Когда он был в отлучке, его дом ограбили. Разгневавшись на то, что «икона» его подвела, он ее отхлестал и пригрозил, что, если святой все-таки не поможет, то он бросит доску в костер. После этого св. Николай, словно бы он сам пострадал от бичевания (*nimia miseratione ductus super achonam suam ac si ipse flagellis caederetur*), явился ворам с упреками, что из-за них он был так тяжко избит (*et ideo pro vestro scelere ego innocens quam graviter flagellis caesus sum*), и пригрозил, что если они не вернут награбленное, то будут наказаны смертью. Преступники той же ночью тайно возвратили украденное, а язычник, убедившись в силе христианского святого, вскоре принял крещение[14]. В более поздних вариантах сюжета — например, в «Золотой легенде» — икона была заменена на более привычную на Западе форму культового образа — статую, а главный герой превратился из варвара/вандала в иудея (порой — сарацина)[15]. Однако это всегда чужак: язычник, иудей или мусульманин.

13. Помимо Шартра, добродетельное избиение св. Николая, скажем, изображено на витраже в церкви Сен-Жюльен-дю-Со в Бургундии (Camille, M. (1989) *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*, fig. 74. New York: Cambridge University Press). См. также миниатюру из фламандского Часослова начала XVI в., где иудей в остроконечной «еврейской шапке» замахивается плеткой на позолоченную статую св. Николая, стоящую на алтаре: Oxford. Bodleian Library. Ms. Douce 112. Fol. 160.

14. Brunet, D.A. et Quentin, D.H. (éds.) (1910) *Boninus Mombritius. Sanctuarium, seu vitae sanctorum: Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses*, pp. 306–307. Paris: Fontemoing et Cie; см.: *Чоффари Д.* Иоанн архидиакон: «Historia translationis Sancti Nicolai» в средневековой Европе // Евразия. Духовные традиции народов. 2012. № 4. С. 212.

15. Graesse, Th. (1850) *Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo Historia lombardica dicta*, pp. 27–28. Leipzig: G. Koebner; *Иаков Ворагинский.* Золотая легенда / Вступительная статья и комментарии И.В. Кувшинской. Т. 1. М.: Издательство францисканцев, 2017. С. 56–57. См.: Camille, M. *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in*

В этой легенде не было бы ничего необычного (чудо как инструмент, проводящий иноверцев к крещению, а христиан-грешников — к покаянию), если бы не момент с избиением. Св. Николай предъявляет претензии не своему обидчику, а ворам, которые «подвели» его под наказание. В древнейшей латинской версии варвар/вандал, применив первую меру воздействия (бичевание), шантажирует икону/святого костром, и тот тотчас же отправляется к виновникам своих бед. В «Золотой легенде» мотив шантажа прямо не проговорен (действия иудея названы «местью» — *ultio*), однако смысл и последствия его действий остаются теми же.

Шантаж/наказание св. Николая через его материальный образ предстает не как святотатство, а как «повод» для чуда, приведшего иноверца к спасению. Многочисленные средневековые истории о том, как иудеи, стремясь вновь заставить Христа пережить его Страсти, (якобы) истязали или распинали украденные у христиан распятия или специально изготовленные восковые фигурки, тоже часто заканчивались чудом (обычно изображение начинает кровоточить) и обращением (некоторых) истязателей. Однако, в отличие от избиения св. Николая, любая агрессия против образов Христа в этих нарративах однозначно интерпретировалась как преступление, совершенное из ненависти к Спасителю и христианской вере[16]. Здесь же иноверец хлещет плетью образ святого за то, что тот не оправдал возложенных на него ожиданий, и его ждет не наказание, а двойная награда: св. Николай возвращает ему похищенное сокровище, а, крестившись, он получает шанс спасти свою душу.

Medieval Art, pp. 127–135; Vauchez, A. “Les images saintes”, pp. 82–83; Sansterre, J.-M. (1999) “L’image blessée, l’image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VIe-XIIe siècle)”, in J.-M. Sansterre, J.-C. Schmitt (éds.) *Les images dans les sociétés médiévales: Pour une histoire comparée. Actes du colloque international (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998)*, pp. 128–129. Rome; Bruxelles.

16. Истории о чудесах (прежде всего, кровоточении), явленных образами в ответ на агрессию со стороны иноверцев (чаще всего иудеев) или иконоборцев, на Западе, в отличие от Византии, в раннее Средневековье были редки. Они начинают распространяться в XI-XIII вв., когда в католическом мире к северу от Альп происходит мощная экспансия культа образов, и они по своему сакральному статусу приближаются к мощам святых и другим реликвиям. Одновременно напряжение в иудео-христианских отношениях ведет к формированию целой обоймы обвинений, связанных с истязанием тела Христова: через его изображения, через тела христианских младенцев («кровавый навет») и через гостию (см.: Sansterre, J.-M. “L’image blessée, l’image souffrante”). Важно, что чудеса, совершенные образами в ответ на агрессию со стороны иудеев, еретиков или католиков-святотатцев, использовались далеко не только для целей антииудейской или антиеретической полемики. Как и на Востоке, они служили катализатором почитания конкретных изображений и были востребованы как одна из важнейших опор культа образов в целом.

Первоначальная цель иноверца (язычника или иудея) как персонажа истории — сохранить свое добро. Цель самой истории — как чуда в составе жития св. Николая или как изображения на витраже собора — в том, чтобы прославить силу христианского образа; показать, что святой, действующий через него, готов снизойти даже к тем, кто в него (еще) не верит, пусть и доверяет ему охрану своего имущества, и, приведя иноверца к крещению, продемонстрировать торжество христианства над любым иноверием. Финал истории *a posteriori* оправдывают радикальные средства, которые главный герой применил к иконе/статуе.

Образ как заложник

Принципиально важно, что в XIII в. в церковной проповеди множатся сюжеты, где смиренное принуждение образов к чуду предстает как легитимный метод воздействия на святых не только со стороны иноверцев, но и со стороны самих христиан.

В 1219–1223 гг. монах-цистерцианец Цезарий, отвечавший за воспитание послушников в монастыре Гейстербах недалеко от Кельна, составил для них «Диалог о чудесах» — колоссальный сборник *exempla*, иллюстрировавших основные положения церковной доктрины. Среди десятков историй об исцелениях, наказаниях и явлениях, совершенных Христом, Богоматерью и святыми через их образы, он поведал и об одном успешном случае шантажа (VII, 45).

В часовне замка Фельденц стояла древняя, грубо исполненная, но наделенная большой силой (*virtus*) статуя Девы Марии с младенцем. Жившая в крепости дама по имени Ютта горячо ее почитала. Однажды, когда ее трехлетняя дочь, жившая у кормилицы в соседней деревне, вышла поиграть, ее в лес утащил волк. Узнав об этом, Ютта бросилась в часовню, отняла у Мадонны младенца Христа и в слезах прокричала: «Госпожа, вы не получите собственного ребенка, покуда не возвратите мне моего». Вскоре девочку нашли живой, и Ютта с благодарностью вернула Деве Марии ее младенца[17]. Эту историю, по словам Цезария, ему рассказал Герман — аббат монастыря Марienштатт, узнавший о происшедшем из уст самой Ютты.

17. Strange, J. (1851) *Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum*. T. 2, pp. 62–64. Köln; Bonn; Bruxelles. См.: Baschet, J. et Dittmar, P.-O. (éds.) (2015) *Les images dans l'Occident médiéval* (L'atelier du médiéviste, 14), pp. 167–176. Turnhout: Brepols; Sansterre, J.-M. (2010) "La Vierge Marie et ces images chez Gautier de Coinci et Césaire de Heisterbach", *Viator* 41: 171–173.

Отчаявшаяся мать отнимает (отламывает?) у статуи Богоматери фигурку Иисуса не потому, что хочет наказать образ или отрицает его силу, а чтобы ее активизировать и заставить Мадонну откликнуться на ее мольбу. Показательно, что прямо перед этой историей Цезарий рассказывает о другой даме из того же замка, которая потешалась над уродством статуи и была за это наказана Девой Марией. Сын лишил насмешницу всех владений, выгнал из дому, и, чтобы не умереть с голода, ей пришлось нищенствовать. Благочестивый шантаж дозволен, неблагочестивый смех — нет.

В сборниках *exempla* XIII–XV вв. история о шантаже Девы Марии с помощью фигурки ее младенца встречается в нескольких вариантах. В них Иисуса конфискует благочестивая, но отчаявшаяся мать, чей сын попал в плен к врагам или даже был повешен за какое-то преступление. По милости Богоматери, пленник тотчас же возвращается, а казненный воскресает[18].

Этот сюжет периодически переносится и в иконографию. Например, его можно увидеть в роскошной рукописи «Чудес Девы Марии» Жана Миело, которая в 1456 г. была создана для бургундского герцога Филиппа III Доброго. Иллюминатор Жан Ле Тавернье изобразил, как дама, ничуть не таясь, на виду у других молящихся почтительно забирает младенца Иисуса у статуи Девы Марии, стоящей на алтаре (Илл. 3)[19]. Интересно, что, когда в XVII в. *exemplum* об отчаявшейся матери попал в русскую книжность, непривычная для православного культа статуя Девы Марии и в текстах, и на миниатюрах была заменена на икону. Однако «похищение» младенца, нарисованного на руках у матери, само по себе должно было бы превратиться в чудо — его, в отличие от фигуры, вырезанной из дерева или камня, просто так не отнимешь. Тем не менее русские адаптации сюжета этот момент никак не ком-

18. Tubach, F.C. (1969) *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia: № 1024; см.: Vauchez, A. “Les images saintes”, pp. 86–87. В XIII в. этот сюжет появляется в еще одном сборнике, составленном Цезарием Гейстербахским («Восемь книг чудес»), в «Книге чудес Девы Марии» доминиканца Варфоломея Трентского, в «Золотой легенде» Иакова Ворагинского, в «Кантигах Девы Марии» кастильского короля Альфонса X и т.д. В XIV в. мы встретим его в *Liber de introductione loquendi* доминиканца Филиппо да Феррары, *Alphabetum Narrationum* другого доминиканца Арнольда Льежского или в сборнике, известном как *Ci nous dit*, а в XV в. — в «Чудесах Девы Марии» Жана Миело. См. этот сюжет (по номеру в индексе Ф. Тубаха — 1024) в электронной базе данных *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* (http://gahom.huma-num.fr/thema/).

19. Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Français 9198. Fol. 137v. См. тот же сюжет (в двух вариантах) на миниатюрах в парижской рукописи (1327 г.) «Чудес Девы Марии» Готье де Куэнси: The Hague. Koninklijke bibliotheek. Ms. 71 A 24. Fol. 123v, 174.

ментируют и не пытаются объяснить. На миниатюрах — например, в старообрядческом Цветнике первой половины XVIII в. — мы видим, как отчаявшаяся мать, чей сын по ложному доносу был посажен в темницу, держит в руках младенца Иисуса (который только что сидел на коленях у Богородицы) (Илл. 4), а потом несет его к себе в дом, чтобы спрятать в сундуке[20].



Илл. 3. Женщина отнимает у статуи Девы Марии ее сына. Иллюстрация к «Чудесам Девы Марии» Жана Миело, 1456 г. (Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Français 9198. Fol. 137v).

Объектом подобного шантажа могла быть не только Дева Мария. Например, английский хронист Мэтью Пэрис в своей «Великой хронике» без всякого осуждения повествует о том, как одна аббатиса решила принудить к помощи апостола Павла. В 1224 г. нормандский рыцарь Фульк де Броте, стремясь укрепить свой замок в Бедфорде, разрушил церковь, посвященную этому святому. Узнав о том, что его преступление остается без наказания, аббатиса

20. Механизм похищения, а потом возвращения младенца на икону в тексте описывается предельно кратко: «Образъ превечнаго младенца с руки пречистыя Богородицы снемши»; «положи на руку образа Богородицы» (Санкт-Петербург. Библиотека Академии наук (БАН). 32.3.15. Л. 113, 116). См. это чудо также в лицевом списке «Звезды пресветлой», созданном в 1686 г. в Новодевичьем монастыре: БАН. П. I. А. № 58. Л. 151об.–152.

соседнего монастыря приказала забрать у статуи св. Павла его меч и не возвращать его до тех пор, пока деяние Фулька не будет отомщено. В итоге Бедфордский замок пал[21]. Действия аббатисы следуют той же логике, что и ритуализированное унижение распятий и образов святых, которое через 50 лет было осуждено на Втором Лионском соборе. Разница только в том, что, судя по описанию Мэтью Пэриса, ее «силовое» обращение к апостолу Павлу не сопровождалось приостановкой служб, а его статую не унижали, сняв с алтаря и покрыв терниями, а прямо шантажировали, отняв у него его главный иконографический атрибут — меч.



Илл. 4. Православный вариант сюжета: безутешная мать отнимает младенца у иконы Богородицы (Санкт-Петербург. Библиотека Академии наук. 32.3.15. Л. 113).

В подобных историях шантаж преподносится как эффективный и вполне легитимный (легитимизируемый тем, что он оказывается эффективным и приводит к чуду) метод взаимодействия с высшими силами. Если, по убеждению повествователя,

21. Luard, H.R. (ed.) (1876) *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora* (Rerum britannicarum medii aevi scriptores, 57). Vol. 3, p. 87. London: Her Majesty's Stationary Office; см.: Sansterre, J.-M. (2013) "Après les Miracles de sainte Foy: présence des saints, images et reliques dans divers textes des espaces français et germanique du milieu du XIe au XIIIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale* 56: 72.

цель просителя блага, а его отношение к образу полно почтения, то почти все дозволено. Однако в другом контексте (скажем, если бы иудей, который избил св. Николая, после этого не крестился, а младенца Христа с богохульными проклятиями забрал еретик) то же самое покушение интерпретировалось бы как святотатство — и таких примеров не счесть.

Quasi-избиение

Успешный шантаж высших сил создает впечатление, что святые зависят от человека; что, создав из дерева или камня их образы, люди взяли небесных патронов в заложники и могут ими манипулировать, как хотят. Видимо, чтобы предостеречь читателя от потенциально опасных интерпретаций, Цезарий Гейстербахский пишет, что Дева Мария приказала волку вернуть ребенка, «словно бы» (*quasi*) она боялась, что Ютта не отдаст ей Иисуса. Иначе говоря, шантаж оказывается эффективным лишь потому, что Мадонна явила милость к благочестивой женщине, а не из-за того, что Царицу небесную действительно можно к чему-то принудить, похитив младенца у одной из ее бесчисленных статуй[22]. Аналогично и в истории об иудее и св. Николае, как она изложена в «Золотой легенде», святой «словно бы сам принял удары (*tamquam in se*), явился ворам» и обрушился на них с упреками: «Смотрите, мое тело покрыто ранами… которые мне нанес иудей за то, что вы украли его добро»[23]. Хотя св. Николай и жа-

22. В XV в., перелагая ту же историю, Иоганн Херольт в *Promptuarium de miraculis Beatae Virginis* (№ 15) подчеркивал, что отчаявшаяся мать забрала младенца Иисуса, проливая слезы, а Дева Мария снизошла к ее горю, *словно* боялась потерять сына, если она не вернет женщине ее дочь (*quasi timeret filio suo carere*): Herolt, J. (1606) *Sermones discipuli de Sanctis, cum exemplorum promptuario ac miraculis Beatae Virginis*, pp. 8–9. Venezia. Описания чудес, случившихся в ответ на благочестивый шантаж, часто подчеркивают, что, прежде чем приступить к делу, проситель молился и проливал слезы. Вне зависимости от того, насколько эта деталь отражала реальные практики, она, безусловно, служила риторическим алиби, ясно отличавшим отчаявшееся благочестие от намеренного святотатства.

23. Graesse, Th. *Jacobi a Voragine Legenda aurea*, pp. 27–28; *Иаков Ворагинский*. Золотая легенда. С. 57 (в русском переводе И.И. Аникьева и И.В. Кувшинской — «Приняв на себя удары плетей, святой Николай явился разбойникам» — важное уточнение, что удары по статуе *как будто* передались святому, упущено); см.: Sansterre, J.-M. (2009) “Miracles et images. Les relations entre l’image et le protorype céleste d’après quelques récits des Xe-XIIIe siècles”, in A. Dierkens, G. Bartholeyns, Th. Golsenne (éds) *La performance des images*, p. 54, note 32. Bruxelles: Éditions de l’université de Bruxelles.

луется на раны, которые он понес в результате наказания, и живописует их в самом физиологическом ключе, текст с помощью оговорки *tamquam in se* подчеркивает, что святой, пребывающий на небесах, не может испытать физической боли и отчасти снимает догматическую опасность отождествления образа и прообраза, на котором строится наказание или шантаж святых[24].

Церковные тексты часто (хотя далеко не всегда) разъясняют, что «силовая» молитва оказывается эффективна лишь по милости высших сил. Однако это вовсе не значит, что реальные шантажисты тоже представляли себе «механику» принуждения в строго ортодоксальном духе. Культурные — если не сказать психологические — корни наказания/шантажа лежат глубже, чем христианский культ святых и христианская теория образа. Они покоятся на древней «интуиции», что изображенный (в разных культурах по-разному объясняют, как именно) присутствует в изображении и что воздействие на изображение так или иначе передается изображенному. Богословы объясняли, что в образах святых нет собственной силы (чудеса через них творит Бог) и что, обращаясь к двухмерным или трехмерным образам, христианин — через эти материальные объекты — возносит свои молитвы к их невидимым прообразам. Однако в сознании многих верующих, вероятно, гораздо важнее было простое чувство: статуя или икона — это и есть святой, данный им в ощущениях. Из этого не стоит делать вывод, что они полностью «растворяли» прообраз в образе, — просто для них невидимая сила небесного патрона воплощалась в конкретном изображении, с которым они были «знакомы»[25]. Образ принимает молитвы и честь; значит, примет наказание и бесчестье.

24. Латинское слово *quasi* и его аналоги на других языках регулярно встречаются в церковных текстах, описывающих чудесно «ожившие» образы. Ни в коем случае не ставя под сомнение чудо, они напоминают о том, что его внешние формы — это знаки реальности, а не сама реальность (Sansterre, J.-M. (2015) “Vivantes ou comme vivantes: l’animation miraculeuse d’images de la Vierge entre Moyen Âge et époque moderne”, *Revue de l’histoire des religions* 2(232): 160, 168). Похожие формулировки также часто используется в католических описаниях «пыток» и «казней», которым протестанты-иконоборцы подвергали распятия или фигуры святых, *словно бы* они истязали не образы из дерева или камня, а тех, кто на них изображен (Christin, O. (1991) *Une révolition symbolique. L’iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, pp. 133, 137. Paris: Les Éditions de Minuit). Тем самым католики, видимо, «возвращали» иконоборцам их упрек в том, что они ждут чудес от мертвых кусков дерева или камня.

25. См.: Baschet, J. (2008) *L’Iconographie médiévale*, pp. 39–44. Paris: Gallimard.

Однако следует обратить внимание на то, что в тех случаях шантажа святых, которые церковные авторы преподносят как легитимную практику, ущерб, нанесенный образам, неизменно оказывается временным и поправимым. Варвар/иудей/сарацин подвергает икону или статую св. Николая бичеванию и угрожает ее сжечь, если тот все же не придет ему на помощь, но, конечно же, не сжигает. Благочестивые шантажисты, конфисковавшие у статуи Девы Марии ее младенца, а у апостола Павла — меч, возвращают их, как только получат желаемое. Отчаявшиеся матери после долгих молитв почтительно забирают у Девы Марии ее деревянного или каменного младенца и, отнеся его домой, заботливо заворачивают в ткань и запирают в сундуке, радуясь, что теперь у них есть залог/заложник (*obses* на латыни или *ostage/gaige* по-французски), который вернет им их собственного сына[26]. Самый непочтительный — и по форме близкий к тому, что обычно интерпретировали как святотатство, — метод воздействия применил герой *Iconia sancti Nicolai* — на тот момент иноверец (язычник, иудей или мусульманин). Ни один из христианских просителей/шантажистов в подобных *exempla* статуи не избивал. Кроме того, важно, что эти истории неизменно завершаются установлением/восстановлением отношений между верующим и сакральной персоной, чью помощь он вытребовал столь нестандартным образом — от «избытка» веры и упования, а не от их недостатка[27].

Видимо, поэтому история отчаявшейся матери продолжила кочевать по сборникам *exempla* даже в пост-тридентский период, когда Католическая церковь, как известно, взяла курс на то, чтобы очистить культ образов от всего, что казалось народными суевериями (см. ниже), опасно сближалось с магическими практиками, отдавало непочтительностью к святыням и размывало

26. См., например, «Золотую легенду» (Graesse, Th. *Jacobi a Voragine Legenda aurea*: 591-592) или «Восемь книг чудес» Цезария Гейстербахского (Meister, A. (éd) (1901) *Die Fragmente Libri VIII miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, pp. 205–206. Rome). Во францисканском сборнике *exempla* 1270-х гг., опубликованном Э.Дж. Литтлом, отчаявшаяся мать даже не успела забрать у Девы Марии ее божественного младенца. Как только она пригрозила Богоматери это сделать и протянула руку к статуе, ее сын тотчас же появился и пристыдил ее: «Что ты делаешь, мать?.. Вот Богоматерь вернула меня тебе» (Little, A.G. (1908) *Liber exemplorum ad usum praedicantium saeculo XIII compositus a quodam fratre minore anglico de provincia Huberniae*, p. 30. Aberdeen).

27. Само собой, многие другие истории, которые вовсе не заканчивались «примирением» верующего со святым, просто классифицировались церковными авторами как святотатство или вовсе нам неизвестны, поскольку не имели поучительной ценности, а потому никем не были зафиксированы.

границу между образом и прообразом. В 1603 г. иезуит Жан Мажор опубликовал в Дуэ увесистый том, озаглавленный *Magnum speculum exemplorum*. В разделе, посвященном Деве Марии (B. Maria Virgo, № 32), он, со ссылкой на «Золотую легенду», приводит «пример» о шантаже ее статуи. Однако симптоматично, что в заголовке истории поступок матери характеризуется как пример «благочестивой простоты» (*pia simplitas*)[28]. К этому времени наказание или шантаж святых уже чаще всего считались делом неблагочестивым — суеверием и/или святотатством (богохульством). Тем не менее, нарративы о таких методах, коль скоро они были освящены авторитетом традиции и легитимизировались явленным в ответ чудом, не были полностью дискредитированы.

Неприкасаемые святыни

Поворотным пунктом в официальный истории наказания/шантажа святых стал Второй Лионский собор, созванный папой Григорием X в 1274 г. На нем церковные иерархи потребовали, чтобы каноники, прежде чем приостанавливать публичные службы (*cessatio a divinis*), канонически обосновывали свою правоту и письменно информировали того, против кого эта мера направлена, о своих планах. При этом унижение распятий и статуй вовсе было запрещено как нечестивое злоупотребление (*detestabilem abusum horrendae indevotionis*)[29]. Патрик Гири связывает подобную смену вех прежде всего с административной централизацией Католической церкви и стремлением иерархии отнять у клира столь мощный (и никому не подотчетный) инструмент, как шантаж святынь[30].

28. Major, J. (1633) *Magnum speculum exemplorum ex plusquam octoginta auctoribus*, p. 541. Douai.

29. Mansi, G.D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Vol. 24,* p. 92. Venezia. В конце XIII в. Гийом Дюран, епископ Манда, в своей литургической сумме *Rationale divinorum officiorum* (I, 13) писал, что некогда 13-й Толедский собор (683) разрешил клирикам в крайнем случае, дабы защитить права церкви, снимать с алтарей и образов их покровы, накрывать их мрачными (траурными) тканями или терниями. Однако так было в древности. Теперь же Второй Лионский собор эту практику осудил (Durand, G. (1614) *Rationale divinorum officiorum*. T. 1, p. 12. Antwerp; Thibodeau, Th.M. (ed.) (2007) *The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand of Mende (a New Translation of the Prologue and Book One)*, p. 31. New York: Columbia University Press).

30. Geary, P. “L’humiliation des saints”, p. 40; см. также: Schmitt, J.-C. *Medioevo «superstizioso»*, pp. 110–111.

Однако нельзя упускать из вида идеологическое измерение этой проблемы. Уже в XII в. снятие покровов с алтарей и прочие методы унижения высших сил были упомянуты Грацианом в его монументальном своде канонического права — *Concordia discordantium canonum*, или *Decretum* (II.XXVI.V.12-13). У него они предстают как инструмент пагубного колдовства (*maleficia nequissima*), которому порой предаются клирики. Грациан осуждает священников, которые, дабы нанести ущерб своим недругам, оголив алтари и потушив свечи, служат по ним заупокойные мессы[31]. Для многих богословов XIII в. граница между почтительным принуждением святынь и святотатством/богохульством стала казаться слишком неясной. Решение Второго Лионского собора формально касалось только каноников, а единственный метод унижения, который в нем фигурировал, состоял в том, что святыни, сбросив на пол, покрывают терниями. В 1289 г. епископ Родеза Раймон Кальмон д'Ольт выпустил синодальные статуты, в которых список запретных практик уже был расширен. Помимо *cessatio a divinis*, там также упоминается, что некоторые клирики во время жары или гроз злоупотребляют святыми образами и что кресты или статуи не только унижают, но и подвергают бичеванию, ломают, пронзают или погружают в воду[32].

По многочисленным свидетельствам, оставшимся от позднего Средневековья и раннего Нового времени, в разных концах Европы в случае засухи или, наоборот, слишком сильных дождей мощи или образы святых кидали или окунали в реки, ручьи, фонтаны или колодцы. Этот метод, основанный на принципах симпатической магии, должен был либо вызвать осадки, либо,

31. Friedberg, A. (ed.) (1959) *Corpus iuris canonici: Editio Lipsiensis Secunda. Pars prior Decretum magistri Gratiani*, pp. 1031–1032. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. Этот фрагмент «Декрета» сложен из цитат, взятых из двух древних текстов, которые были посвящены совершенно разным вопросам. Первый — это постановление 17-го Толедского собора (694), регламентировавшего приостановку служб и унижение реликвий в ходе личных конфликтов и коллективных бедствий; второй — решение 13-го собора в том же Толедо (683), где было осуждено поминовение живых (Mansi, G.D. (1766) *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 12. Firenze: 99; см.: cap. 5). В XIII в. текст Грациана, осудившего снятие покровов с алтарей как элемент колдовской мессы, копируется или перефразируется у других юристов и богословов, например, у Раймунда де Пеньяфорта (*Summa juris canonici*) и Винцента из Бове (*Speculum doctrinale*). См.: Barnum, P.H. (ed.) (2004) *Dives and pauper: Introduction*. Vol. 2, p. 67. Oxford: Oxford University Press; Montesano, M. (2000) *«Fantasima, fantasima che di notte vai»: la cultura magica nelle novelle toscane del Trecento*, p. 42 (note 2). Roma: Città Nuova.

32. Martène, E. (1717) *Thesaurus novus anecdotorum*. T. 4, p. 633 (статут XX). Paris.

наоборот, их остановить (вода притягивает или отталкивает другую воду). Истоки подобных практик, безусловно, можно найти во многих дохристианских культах, однако вопрос об их происхождении и «христианизации» мы оставим за скобками[33]. Важно, что погружение святынь в воду, как это следует уже из Родезских статутов, осуществлялось не только мирянами, но и клириками и представляло собой не личную «силовую» молитву, а коллективный ритуал[34].

В конце XV в. этот вопрос подробнейшим образом был разобран в трактате «О суевериях», который составил памплонский каноник Мартин де Андосилья-и-Арлес[35]. Его сочинение принадлежит к длинной череде текстов, посвященных разоблачению суеверий, которые в конце XIV — начале XV вв. стали массово появляться по всей Европе. Хотя критика *superstitio* (суеверия) — в эту категорию попадали как пережитки язычества, так и нелегитимные искажения легитимных церковных практик — занимала важное место в дискурсе клириков с первых веков христианства, в позднее Средневековье она, как показывает Майкл Бэйли, приобрела особую остроту. Это во многом было связано с тем, что церковная проповедь, с ее задачами религиозной аккультурации, все активнее проникала в бескрайний крестьянский мир. Авторы трактатов о суевериях, университетские теологи или пастыри-практики задолго до Контрреформации поставили перед собой цель искоренить/выправить многочисленные формы народной религиозности, которые не вписывались в рамки официального благочестия и часто строились на апро-

33. См.: Santyves, P. (1933) “De l’immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme”, *Revue de l’histoire des religions* 108: 144–192.

34. Этот метод вызывания или прекращения дождей, а также наказания святых за различные климатические бедствия, по многим свидетельствам, был вполне жив еще в XIX в. Например, 6 сентября 1815 г. после долгой засухи духовенство Перигё отправилось к источнику св. Сабины, чтобы окунуть туда крест, а ок. 1830 г. в Вильнёв-Сен-Жорж, недалеко от Парижа, жители бросили в Сену или в какую-то из мелких рек статую своего святого патрона за то, что виноградники были поражены заморозками (Santyves, P. “De l’immersion des idoles antiques”, pp. 162–163, 179).

35. Этот текст был впервые издан в Лионе в 1510 г., а потом еще несколько раз переиздавался: в Париже в 1517 г., в Риме в 1559 г., во Франкфурте в 1581 г. и в Вене в 1584 г. См.: Gaztambide, J.G. (1971) “El tratado “de superstitionibus” de Martín de Andosilla”, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 9: 249–266; Bailey, M.D. (2009) “A Late-Medieval Crisis of Superstition?”, *Speculum* 84(3): 636 (note 21), 637, 644, 649–650.

приации элементов церковного ритуала в магических целях[36]. Неудивительно, что как раз к середине XV в. радикальная демонизация колдовских практик привела к складыванию кумулятивного концепта ведовства, ставшего идейной основой охоты на ведьм[37].

Если в Родезских статутах, повторивших формулировку Второго Лионского собора, избиение или утопление святых образов характеризуется как «ужасное злоупотребление» (*abusum detestabilem*), Андосилья объявляет подобные практики одновременно суеверием и святотатством. Более того, его трактат, посвященный критике суеверий (от дивинации и любовной магии до веры в благоприятные и неблагоприятные дни), как раз начинается с о(б)суждения шантажа статуи св. Петра. По словам памплонского каноника, он вообще взялся за перо, чтобы развеять сомнения своего коллеги — архидиакона городка Усун (в Наварре). Тот как-то ему поведал, что у них существует старинный обычай. Когда случается засуха, духовенство вместе с горожанами организует процессию в церковь св. Петра. Отслужив мессу, они с молитвами снимают с алтаря образ небесного патрона и несут его к реке. Там кто-то из присутствующих обращается к нему: «Святой Петр, помоги нам в этой нужде, вымоли у Бога дождь». И так повторяется во второй, а затем и в третий раз. И когда он ничего не отвечает, люди начинают кричать, чтобы образ Петра погрузили в воду, раз он не хочет перед Богом ходатайствовать об их избавлении от беды. Тогда кто-то из местных нотаблей (*primatibus*) отвечает, что этого не стоит делать, но, поскольку Петр — добрый пастырь, то он вымолит желаемое. И, по уверению местных жителей, еще не было случая, чтобы они оказывались обмануты в своих ожиданиях и в течение суток не пошел дождь[38].

Очень характерно, что алгоритм воздействия на образ и его прообраз, который Андосилья описал со слов архидиакона Усу-

36. Bailey, M.D. “A Late-Medieval Crisis of Superstition?”, pp. 633–634, 657; см. также: Ankarloo, B., Clark, S., Monter, W. (2002) *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Witch Trials* (Witchcraft and Magic in Europe. Vol. 4), pp. 105–121. London: The Athlone Press.

37. См.: Schmitt, J.-C. *Medioevo «superstizioso»*: 131–149. Мартин де Андосилья тоже посвятил несколько страниц полетам ведьм на ночные сборища, но он по старинке считал, что колдуньи переносятся туда не в реальности, а лишь *mentaliter et fantastice* (Gaztambide, J.G. “El tratado ‘de superstitionibus’ de Martín de Andosilla”, pp. 276–277).

38. Ibid, p. 271–272.

на, так близок прагматике, типичной для ритуалов иконоборчества. В многочисленных описаниях одиночных и коллективных атак против католических «идолов», которые происходили в разных концах Европы в эпоху Реформации, мы регулярно встречаем один и тот же сценарий. Перед тем, как «казнить» изображение, разбив его на куски, расстреляв из аркебузы или бросив в костер, иконоборец обращается с ним как с живым: требует от него заговорить, дать отпор, спасти себя или закровоточить. Когда обращение остается без ответа и чуда не происходит, он, словно разочарованный молчанием истукана, «выкалывает» ему глаза, разбивает на части или кидает в костер. Требуя (притворно), чтобы мертвые «идолы» подали признаки жизни, иконоборец пародирует действия католиков-«идолопоклонников» и стремится продемонстрировать окружающим (а то и себе самому?) бессилие истуканов; показать (и проверить?), что те не в силах себя защитить, а значит пусты и мертвы; что это всего лишь творение рук человеческих и что в объекте нет никакого субъекта[39]. Брюс Линкольн в свое время — в противоположность «теофании» — назвал этот процесс «профанофанией», т.е. явлением пустоты, не-божественности чужой святыни[40].

Провокационно-игровое обращение к «идолу» — это потенциально многозначный жест. Его цели колеблются между испытанием силы образа и ритуализированной демонстрацией его бессилия; он обращен к зрителям (бывшим или нынешним «идолопоклонникам»), но одновременно может выполнять и аутосуггестивную функцию. Чтобы решиться на физическую атаку против образа (который ты еще вчера почитал; который так почитают другие; который олицетворяет религиозный и политический порядок), требуется через осмеяние выдавить из себя страх перед ним и/или перед грядущим насилием, которое отрежет путь назад. В Усуне сходный ритуал — с серией обращений к образу (который в итоге хранит молчание и не совершает немедленного чуда) — был призван не продемонстрировать бессилие

39. См.: Scribner, R. (1987) *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, pp. 110–114. London: The Hambledon Press; Christin, O. (1991) *Une révolition symbolique*, pp. 131–138. Позволю себе также сослаться на мою статью «“Если ты Бог, защищайся”: католические модели протестантского иконоборчества», которая должна выйти в ближайшем номере альманаха «Одиссей. Человек в истории. 2015-2016».

40. Lincoln, B. (1989) *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, pp. 103–127. Oxford; New York: Oxford University Press.

статуи, а через угрозу активизировать ее силу. Ритуалы «профанофании», какие в XVI в. практиковали протестанты-иконоборцы, отрицают католический культ образов, доводя до логического предела его самые радикальные формы.

Андосилья осуждает шантаж св. Петра одновременно как (1) суеверие, (2) святотатство, (3) попытку искусить Бога, проверяя или испытывая его силу, и (4) греховный соблазн, «скандал». Суеверие — потому, что вместо того, чтобы молить Господа о дожде, жители Усуна требуют исполнения своей просьбы не у Творца, а у творения — статуи. Погружая ее в воду — даже в сопровождении церковных гимнов и песнопений, — они в действительности отступают от допустимого в почитании святых (образов) и наносят им оскорбление (*iniuriam sanctorum*). Тот же жест оказывается святотатством. Ведь, в соответствии с определением, данным Фомой Аквинским в «Сумме теологии» (II.II.99.1), физическая атака против изображений святых, как и прочих святынь, переносит бесчестье с образа на прообраз. Почему же тогда шантаж оказывается эффективным, и небеса даруют желанный дождь? Потому, что, по Божьему попущению, осадки — на соблазн людям — организует дьявол. Ведь демоны способны воздействовать на тела и на природные элементы и часто творят псевдо-чудеса[41].

Если наказание/шантаж святых — это святотатство, то насилие, рожденное (суеверным) упованием на силу образа, встает в один ряд с атаками иноверцев, еретиков-иконоборцев или католиков-вольнодумцев, которые покушались на изображения сакральных персон, отрицая их силу или по меньшей мере стремясь бросить ей вызов. Теоретически святотатство, рожденное «избытком» и «недостатком» веры, подлежало одинаковому наказанию. Однако на практике демонстративный вызов всему культу образов (а через него — власти духовенства и тем практикам спасения, на которые она опиралась), вероятно, карался более строго, чем суеверные «перегибы». Аналогично после появления протестантского иконоборчества убежденные борцы с католическими «идо-

41. Gaztambide, J.G. “El tratado ‘de superstitionibus’ de Martín de Andosilla”, pp. 274–275, 304–314. Идея, что любые магические (т.е. нелегитимные, даже если в них используются церковные тексты и предметы) процедуры сами по себе не могут быть эффективны, а если «срабатывают», то только благодаря вмешательству демонов и имплицитному либо эксплицитному пакту с ними, звучит во многих демонологических трактатах позднего Средневековья и раннего Нового времени (Ankarloo, B., Clark, S., Monter, W. *Witchcraft and Magic in Europe*, p. 117).

лами», уничтожавшие образы, карались как еретики, в то время как, например, подвыпившие игроки, «по старинке» покушавшиеся на фигуры святых без какой-то идеологической подоплеки и сообщников, могли рассчитывать на более мягкое обращение[42]. В позднее Средневековье и раннее Новое время в католической Европе не существовало единой шкалы наказаний за физическую агрессию против образов. В зависимости от местных правовых норм, политического контекста, социального статуса и репутации самого преступника, а также возможных смягчающих обстоятельств (как опьянение) его могла ждать церковная епитимья, денежный штраф, ношение позорной митры, публичное бичевание, виселица или костер[43].

Как мы уже видели, суть подобного преступления могла классифицироваться и как святотатство (*sacrilegium*), и как богохульство (*blasphemium*) — граница между этими понятиями была зыбкой[44]. Например, законодательный кодекс *Las Siete Partidas* (VII, 28, 4–5), составленный в 1256–1263 гг. при кастильском короле Альфонсе X Мудром и еще в Новое время действовавший в испанских колониях в Новом Свете, характеризовал физические атаки против священных образов — будь то плевки в их адрес, бросание в них камней или удары ножом — как богохульство. При этом богохульство делом следовало карать более строго, чем словесные выпады в адрес священных персон и предметов. Если в случае словесного богохульства тот, у кого есть какая-то собственность, в первый раз лишается ее четвертой части, а на третий — изгоняется из города, а тот, у кого нечего взять, в первый раз получает 50 ударов плетью, а в третий — ему отрубают язык, при богохульстве делом с первого раза имущего предписано изгонять, а неимущему отрубать руку[45]. В XVI в. французский юрист

42. См.: Christin, O. *Une révolition symbolique*: 18–22.

43. См.: *Коннелл У.Дж., Констебл Дж.* Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции. Дело Антонио Ринальдески. М.: Канон+, 2010. С. 65–69, 77–93.

44. Там же. С. 77–78 (прим. 3), 90; Christin, O. (1994) “Sur la condamnation du blasphème (XVIe-XVIIe siècles)”, *Revue d’histoire de l’Église de France* 80 (204): 43–64.

45. Lopez, G. (ed.) (1843) *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio*. T. 4, p. 670. Paris: Lecointe y Laserre; Burns, S.P. (ed.) (2001) *Las Siete Partidas*. Vol. 5, pp. 1448–1450. Philadelphia: De Gruyter. О богохульстве и его преследовании в колониальной Мексике см.: Villa-Flores, J. (2006) *Dangerous Speech: A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*. Tucson: University of Arizona Press. Социальной дифференциации наказания придерживались и Флорентийские синоды 1516–1517 гг.: если кто-то, движимый дьявольской злобой, физически покусится на изображения Христа или Девы Марии, то, будь он знатным лицом, он должен выплатить

Николя Бойе (Боэрий) (1469–1539) в своем трактате «Золотые решения» называет тех, кто *de facto* оскорбляет Бога, бросая камни или плюясь в образы Христа, Девы Марии или святых, богохульниками, а не святотатцами[46]. Неслучайно в издании «Корабля дураков» (*Das Narrenschiff*) Себастьяна Бранта, впервые вышедшем в Базеле в 1494 г., глава, посвященная богохульникам, открывается гравюрой, на которой Альбрехт Дюрер изобразил шута, атакующего трезубцем распятие (Илл. 5).



Илл. 5. Символ богохульства: шут атакует распятие. Иллюстрация А. Дюрера к поэме Себастьяна Бранта «Корабль дураков» (Базель, 1494).

Важно, что у Мартина де Андосильи, а в XVI–XVII вв. — у множества других авторов, богословов и демонологов шантаж/наказание святых не только осуждается как суеверие и/или богохульство (святотатство), а ставится в один ряд с прямо демо-

штраф, а если он простолюдин, его следует заковать в цепи и на три года заставить носить позорную «митру». Клирика в этом случае ждал запрет в служении и конфискация бенефициев (*Коннелл У.Дж., Констебл Дж.* Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции. С. 90).

46. Bohier, N. (1576) *Decisiones aureae in sacro Burdegalensium senatu olim discussarum*, pp. 615–618 (II, 254 — О святотатстве), 749–755 (II, 301 — О богохульстве). Venezia.

низируемыми магическими практиками[47]. Например, Жан Боден в своем известном трактате «О демономании колдунов» (1580) приводит несколько примеров таких злоупотреблений. Первый из них он заимствовал из «Истории неаполитанской войны» (1499) Джованни Понтано[48]. В ходе противостояния (1459–1465) между неаполитанским королем Фердинандом I и мятежными баронами, желавшими возвести на престол Жана II Анжуйского, королевские войска осадили городок Сесса, который обороняли французы. Поскольку установилась страшная жара, осажденные страдали от нехватки воды. Тогда священники (Боден, переиначивая слова Понтано, называет их «священниками-колдунами») ночью сумели вынести распятие к берегу моря и, богохульствуя, бросили его в воду. Кроме того, они, скормив ослу освященную гостию, заживо похоронили его у порога церкви[49]. Тотчас же начался ливень, вызвавший такой потоп, что испанцы были вынуждены снять осаду. По словам Бодена, подобные вещи практикуются и во Франции. В 1557 г. он сам видел в Тулузе, как дети, чтобы вызвать дождь, посреди дня оттащили распятия и статуи к реке, а потом кто-то сбросил святыни в колодец. По его убеждению, простой народ выучился подобному кощунству от кол-

47. Источники XV–XVII вв. — от демонологических трактатов или сочинений о суевериях до судебных дел или отчетов миссионеров — приводят множество примеров того, как образы святых могли апроприироваться для разнообразных магических нужд. Например, авторы «Молота ведьм» (1486) упоминают о том, что распятия разбивали на части, чтобы вылечить или защитить те или иные части тела: «Так, если кто-нибудь хочет быть предохраненным от ранений или ударов в голову, тот снимает с изображения Христа голову. Кто хочет защитить от ранения шею, тот устраняет с распятия эту же часть тела. Кто желает иметь защищенной руку, тот отрывает изображение руки Распятого и т.д. [...] Таким образом, из десяти изображений Христа, стоящих на перекрестках, не найдется ни одного целого» (*Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм. М.: Амфора, 2001. С. 292, 297 (часть II, глава 16)).

48. Pontano, G. (1509) *De bello neapolitano et de sermone*. Napoli (без пагинации; см. книгу V).

49. Во Франции осел с гостией во рту (пожирающий гостию) часто изображался на модильонах романских церквей. Н. Кенаан-Кедар связывает этот сюжет с «праздником осла» (*festa asinaria*), когда низшее духовенство служило «гротескную мессу» в честь бегства Святого семейства в Египет и на период праздника избирало из своей среды епископа дураков (Kenaan-Kedar, N. (1986) “Les modillons de Saintonge et du Poitou comme manifestation de la culture laïque”, *Cahiers de civilisation médiévale* 29(116): 314, 317–318, 330, Fig. 1). По другой, более вероятной, версии, осел (или порой — какой-то монстр) с гостией символизирует тех, кто принимает причастие, не веря в то, что это тело Христово, и тем самым совершает святотатство (Weir, A., Jerman, J. (1999) *Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches*, p. 92, Fig. 37a. London; New York: Routledge).

дунов, которые целенаправленно распространяют свою пагубную науку[50].

В эпоху Контрреформации — перед лицом протестантской иконофобии и иконоборчества — Католическая церковь взялась за «чистку» своего культа образов от догматически или морально сомнительных сюжетов и практик. Основные идеологические ориентиры были сформулированы в 1563 г. на 25-й сессии Тридентского собора[51]. Однако эти краткие тезисы предстояло конкретизировать в цельную доктрину, которая бы отделила истинные (и спасительные) образы от вредных и еретических, а легитимные практики — от нелегитимных. Эту задачу, в частности, взяли на себя лувенский теолог Ян ван дер Мёлен (Моланус) и болонский архиепископ Габриэле Палеотти.

Моланус в трактате *De picturis et imaginibus sacris* (1570) относит наказание/шантаж святых к разряду суеверий и перечисляет в одном ряду «утопление» образов (свв. Петра, Павла, Урбана) или мощей (св. Фелиции), чтобы вызвать или остановить дожди, унижение распятий и статуй во время приостановки служб и узурпацию церковных образов колдунами и ведьмами[52]. Габриэле Палеотти в своем незаконченном сочинении *Discorso intorno alle imagini sacre et profane* (1582), также осудив наказание/шантаж святых как суеверие (II, 8), вписывает его в подробную классификацию недозволенных изображений или связанных с ними практик. В его системе суеверия оказываются на полпути между спорными образами, которые лишь потенциально могут ввести зрителя в заблуждение, и откровенно еретическими изображениями, проповедующими ложные доктрины[53].

50. Bodin, J. (1586) *De la Demonomanie des sorciers,* pp. 193–194. Anvers.

51. См.: *Canones et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III et Pio IV pontificibus maximis cum patrum subscriptionibus* (1856), pp. 173–176. Leipzig.

52. Molanus, J. (1570) *De picturis et imaginibus sacris liber unus, tractans de vitandis circa eas abusibus ac de earundem signijicationibus,* pp. 57–59. Louvain. О позиции Молануса по поводу сомнительных образов см.: Freedberg, D. (1982) "The Hidden God: Image and Interdiction in the Netherlands in the Sixteenth Century", *Art History* 5: 133–153.

53. Палеотти различает (II, 3-9) несколько типов сомнительных изображений. Они бывают (1) *вызывающими* (*temerariis*) — когда что-то возможное выдается за достоверно известное, хотя Церковь не вынесла на сей счет решения (например, на изображении Страшного суда среди праведников оказывается больше священников, чем монахов); (2) *возмутительными* (*scandalosae*) — когда еретики не в силах опровергнуть догматов Церкви, обрушиваются на нравы ее духовенства и подчеркивают в них лишь самое темное и низкое (скажем, изображают свя-

Католические интеллектуалы раннего Нового времени видели в наказании/шантаже святых один из эксцессов народной религиозности; одну из точек, где суеверия христиан-простецов (которые, на их взгляд, часто являлись христианами лишь по имени) сходятся с практиками язычников (которых еще предстоит обратить в христианство)[54]. В 1580-х гг. иезуитский миссионер Алессандро Вальньяно, опираясь на известия, принесенные из Китая его товарищем по ордену Маттео Риччи, писал о том, что мандарины выказывают не слишком много почтения к своим идолам; простой же народ молится им у себя дома и в храмах, но тем не менее их оскорбляет (*y les dizen muchas iniurias*) и даже бьет (*açotar*), когда те не отвечают на просьбы[55]. Аналогичный инструментальный подход приписывали и индейцам. Теоретик и практик охоты на ведьм Пьер де Ланкр в трактате *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612), со ссылкой на испанского миссионера и ученого Хосе де Акосту, писал, что индейцы истово поклоняются своим богам, т.е. демонам. Однако, если истуканы не слышат молитв, те принимаются их бить, а потом падают на колени, прося прощения[56]. Этот цикл — от неуслышан-

щенников с конкубинами); (3) *ошибочными* (*erroneae*) — они, в зависимости от сути ошибки, могут быть *монструозными*, *апокрифическими*, *суеверными* и т.д.; (4) *подозрительными* (*suspectis*) — когда, например, демон в священническом облачении крестит младенца, — зритель может подумать, что крещение, совершенное недостойным священником, недействительно; (5) *еретическими* (*haereticis*) — когда на них, без явного осуждения, изображены вещи и практики, прямо осужденные Католической церковью (женщина служит мессу, кто-то крушит святые образы и т.д.). См.: Paleotti, G. (1594) *De imaginibus sacris et profanis illusstriss. et reverendiss. libri quinque*, pp. 146–165, (о наказании/шантаже — 161). Ingolstadt; Prodi, P. (ed.) (2012) *Gabriele Paleotti. Discourse on Sacred and Profane Images*, pp. 160–172. Los Angeles: Getty Research Institute.

54. Например, Мишель Ле Ноблец (1577–1652), один из самых активных миссионеров французской Контрреформации, столкнулся с избиением статуй святых, проповедуя в Западной Бретани. См.: Verjus, A. (1666) *La vie de M. Le Nobletz: missionnaire de Bretagne*, p. 184. Paris. О католических дискурсах внутреннего и внешнего миссионерства в XVI-XVII вв. см.: Wanegffelen, Th. (2007) «Acculturation ecclésiastique et "religion populaire": Hommage à l'auteur du concept de "profanisation"», in H. Michel, J. Fouilleron (éds.) *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*. Vol. 1, pp. 259–276. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée.

55. *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus collecta* (1899, 1900). T. 1, p. 185–186. Madrid, 1899-1900; см.: Reinders, E. (2004) "Monkey Kings Make Havoc: Iconoclasm and Murder in the Chinese Cultural Revolution", *Religion* 34(3): 195–196; App, U. (2012) *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, p. 91. Kyoto: UniversityMedia.

56. De Lancre, P. (1613) *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, p. 16. Paris.

ной просьбы к избиению, а от избиения к примирению — вполне типичен и для многих описаний наказания/шантажа святых со стороны католиков.

Насилие по отношению к образам: между верой и неверием

Историки, писавшие о наказании/шантаже образов (Ричард Трекслер — на материале Флоренции XV-XVI вв., Серж Грузински — колониальной Мексики XVI–XVII вв., Борис Успенский и Андрей Булычев — Московского царства того же времени, Елена Смилянская — Российской империи XVIII в.), единодушны в том, что подобное насилие по отношению к святыням было оборотной стороной их горячего почитания. Как писал Трекслер, в его основе лежала преданная «дружба». Человек столько всего — молитв, времени, денег, надежды, самоограничения — вложил в почитаемый им образ, а тот в трудный момент его не услышал. Он был разочарован и разгневан тем, что «его» Христос, «его» Дева Мария или «его» святой не откликнулись на молитву, не пришли на помощь, не вызволили из беды и тем самым не выполнили своих обязательств. Человек мстит не *всем* Христам или св. Антониям, а лишь своему: тому с которым он был «знаком» и который его предал. Свой Христос или св. Антоний — это неразрывное единство конкретного образа и его прообраза, который через это изображение принимает молитвы людей и являет им свою силу[57].

Этот же момент, только на русском материале XVIII в., отмечает Елена Смилянская. По ее словам, несмотря на церковные поучения против обожествления икон и запреты называть их «богами», «в народном сознании понятие “Божество” осмыслялось вполне материально, прежде всего воплощенным в иконе». В 1736 г. солдат Филипп Мандыхин, сетуя на погоду, сказал: «Вчера было у Бога сухо, а ныне мокро, я бы взял Бога [т.е. икону. — *М.М.*] да кнутом и рассек». Подобное отсутствие пиетета проистекало не из сомнений во всесилии Бога, а «от свойственного обыденному религиозному сознанию сближения са-

57. Trexler, R.C. (1972) “Florentine Religious Experience: The Sacred Image”, *Studies in the Renaissance* 19: 26–29; ср.: Gruzinski, S. “Images and Cultural *Mestizaje* in Colonial Mexico”, pp. 67–68.

крального с земным и переноса земных отношений на отношения со Всевышним»[58].

Тем не менее, исследуя подобные казусы, нельзя забывать о нескольких спорных моментах. Во-первых, шантаж, подразумевающий не только конкретные требования, но и надежду на их исполнение, порой по форме неотличим от бессильной угрозы и выплеска гнева[59]. Для кого-то угрозы в адрес святых явно могли быть своего рода богохульной присказкой. Скажем, граф Марио Толомео Неруччи, на которого в 1685 г. донесли в венецианскую инквизицию, был известен тем, что за игральным столом любил приговаривать: «Святой Петр, я тебе бороду вырву!»[60].

Во-вторых, не всякое покушение на статую или фреску следует воспринимать как свидетельство преданного доверия и личной «ссоры» с тем святым, который на них изображен. За идентичным жестом — (публичным) унижением, порчей или уничтожением фигуры святого — могли скрываться конкурирующие, а по-

58. *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. С. 218–219. Иконам горячо молятся, иконы унижают или разносят в щепки. Столь гремучую смесь упования и насилия порой представляют как уникальную черту (народного) православия, с его особым отношением к образу и «обожествлением» иконы. Кто-то выводит эту специфику из византийского богословия, кто-то – из древнего славянского язычества (*Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Изд. Моск. ун-та, 1982. С. 182 (см. также: С. 114–115); *Булычев А.А.* Между святыми и демонами. С. 167, 170, 172; ср.: *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М.: Прогресс-Культура; Традиция, 1995. С. 76). Однако специфика (народного) православия, безусловно, сильно преувеличена. Как мы видим, в католическом мире столетиями существовали аналогичные или вовсе идентичные практики. Принципиальная разница состояла в том, что в русском Средневековье, насколько мне известно, практика наказания/шантажа икон Церковью никогда прямо не легитимизировалась.

59. Смилянская упоминает дело подканцеляриста Василия Густышева. Он как-то напился с гостями, а когда два солдата явились звать его на службу, взъярился и, глядя на икону в окладе, принялся ругаться. Свидетели передавали его слова по-разному: «Ежели ты меня не помилуешь, то обдеру тебя [т.е. сниму оклад. — *М.М.*] и брошу в гавно» или «Как тебя обложил, счастья не имею, и ежели не помилуешь, то обдеру и в щепы разобью» (*Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. С. 215). Где в таких случаях проходит граница между шантажом и руганью, не всегда можно выяснить (тем более, что и в сознании самого человека они явно смыкаются). Потому важно знать, оставалась ли угроза насилия на уровне слов или все-таки воплотилась в действие.

60. Barbierato, F. (2012) *The Inquisitor in the Hat Shop: Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*, p. 78. Farnham, UK: Ashgate Publishing.

рой вовсе несовместимые чувства и устремления. Взглянем на три истории.

№ 1. В 1501 г. во Флоренции был повешен некто Антонио Ринальдески. Его преступление состояло в том, что, проигравшись в кости, он в отчаянии кинул ком навоза во фреску с изображением Благовещения на стене маленькой часовенки неподалеку от той таверны, где его подвела фортуна. Совершив преступление, он сбежал, а когда его все же вычислили и пришли арестовывать, неудачно попытался заколоться ножом. В итоге его по совокупности преступлений (азартные игры, святотатство и покушение на самоубийство) и для острастки другим нечестивцам приговорили к смерти. Репутация у Ринальдески была скверная, в особом почтении к Деве Марии он замечен не был, а святотатство совершил в гневе за проигрыш[61].

№ 2. В 1520 г. в деревне Уцнах, что в кантоне Цюрих, некто Ули Андерс в таверне разломал и выбросил в окно небольшое резное распятие. Он заявил, что «в идолах нет никакого толка и что они ни в чем не могут помочь». Об Андерсе известно лишь то, что до этого он как-то посмеялся над слугой кардинала, а на процессе говорил свидетелям, что они должны почитать Бога на небесах, а не «тело Господне», т.е., видимо, атаковал католическую доктрину евхаристии. Городской совет Цюриха приговорил его к смерти за богохульство. Мы не знаем, слышал ли Андерс когда-либо проповеди отцов Реформации Мартина Лютера и Ульриха Цвингли, но его святотатственный жест, вероятно, был призван изобличить католический культ образов как идолопоклонство[62].

№ 3. В 1569 г. в Болонье жена портного Андреа Мантанари, поддавшись на уговоры исповедника, донесла в инквизицию на своего мужа. Всякий раз, когда во время работы у него рвалась нитка, он, по ее словам, тотчас же разражался богохульной бранью. Однажды, когда нитка в очередной раз его подвела, он сорвал со стены бумажный образ Мадонны и кинул его в огонь, а потом разодрал в клочья и тоже сжег еще одну бумаж-

61. См.: *Коннелл У.Дж., Констебл Дж.* Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции; о покушениях на образы святых в ренессансной Флоренции см.: Holmes, M. (2013) *The Miraculous Image in Renaissance Florence*. New Haven: Yale University Press.

62. См.: Wandel, L.P. (2012) “Idolatry and Iconoclasm: Alien Religions and Reformation”, in N.N. May (ed.) *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, pp. 485–486, 488, 495–497. Chicago: The Oriental Institute.

ную иконку, на которой был изображен Христос на кресте, а рядом Дева Мария и Мария Магдалина. Он пригрозил, что, если нитка порвется вновь, то он подотрет зад последней оставшейся картинкой с Девой Марией. А еще он говаривал, что хочет купить [образ] Христа и испечь его на жаровне, как крендель. По свидетельству жены, за 16 лет их брака Андреа ни разу не исповедовался и не причащался[63].

Идейный протестант-иконоборец разбивает католическое распятие или статую кого-либо из святых, чтобы продемонстрировать пустоту и бессилие «идола»; католик, озлобленный тем, что вышние силы ему не помогли, — чтобы отомстить той силе, которая в этом образе заключена. Первый стремится низвергнуть систему в ее основаниях: для него католический культ образов — это идолопоклонство; второй ее признает и гневается лишь на то, что она не сработала в его случае. Однако не склонны ли к таким наказаниям те, кто и так не уверен в силе святых или эффективности образов?

Граница между минутной досадой на то, что небесный патрон не помог, и сомнением в его силе как таковой, между ситуативным неверием в силу конкретной статуи и отрицанием культа образов, безусловно, существует, но порой оказывается зыбкой. Ведь верить в святых, как и верить в Бога, одновременно значит верить в то, что они существуют, и верить им, т.е. на них уповать. Можно верить в реальность небесных патронов, но разувериться в том, что они пекутся о людях; допускать, что они благосклонны к другим, но утратить личное упование; перестав им молиться, решить, что их вовсе нет; утверждать, что их нет, в надежде на то, что они все же явят свое присутствие; поклоняться, чувствуя (зная, боясь…), что просьбы уйдут в пустоту, и т.д. Кто-то – как вольнодумцы и религиозные нонконформисты — покушается на алтари и статуи не из враждебности к конкретным небесным заступникам, а чтобы через них свести счеты с духовенством и Церковью, чья власть над людьми опирается на святыни и те практики спасения, которые вокруг них структурированы.

63. См.: Scaramella, P. (2007) "'Madonne violate e Christi abbruciati': note sull'iconoclastia in Italia tra Rinascimento e Controriforma", in G.P. Brizzi, G. Olmi (eds.) *Dai cantieri alla storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, pp. 55–70. Bologna: CLUEB.

Библиография / References

Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002.

Булычев А.А. Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М.: Знак, 2005.

Иаков Ворагинский. Золотая легенда / Вступительная статья и комментарии И.В. Кувшинская. Т. 1. М.: Издательство францисканцев, 2017.

Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции. Дело Антонио Ринальдески. М.: Канон+, 2010.

Минин С.А. «Казус Гвидо»: нарушил ли Бог договор с крестоносцами? // Вестник РГГУ. 2009. № 15. С. 131–141.

Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003.

Тарасов О.Ю. Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М.: Прогресс-Культура; Традиция, 1995.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Изд. Моск. ун-та, 1982.

Шмитт Ж.-К. Культура imago // Анналы на рубеже веков: антология / под ред. С.И. Лучицкой, А.Я. Гуревич. М.: XXI век: Согласие, 2002. С. 79–104.

Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М.: Амфора, 2001.

Чоффари Д. Иоанн архидиакон: «Historia translationis Sancti Nicolai» в средневековой Европе // Евразия. Духовные традиции народов. 2012. № 4. С. 204–216.

Acta sanctorum ordinis S. Benedicti. Saeculum I (1668). Paris.

Ankarloo, B., Clark, S., Monter, W. (2002) *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Witch Trials (Witchcraft and Magic in Europe. Vol. 4)*. London: The Athlone Press.

App, U. (2012) *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Kyoto: University Media.

Bailey, M.D. (2009) "A Late-Medieval Crisis of Superstition?", *Speculum* 84(3): 633–661.

Barbierato, F. (2012) *The Inquisitor in the Hat Shop: Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*. Farnham, UK: Ashgate Publishing.

Barnum, P.H. (ed.) (2004) *Dives and pauper: Introduction. Vol. 2*. Oxford: Oxford University Press.

Baschet, J. (2008) *L'Iconographie médiévale*. Paris: Gallimard.

Baschet, J. et Dittmar, P.-O. (éds.) (2015) *Les images dans l'Occident médiéval (L'atelier du médiéviste, 14)*. Turnhout: Brepols.

Bel'ting, Kh. (2002) *Obraz i kul't. Istoriia obraza do epokhi iskusstva* [*Image and Cult. The history of the image before era of art*]. Moscow: Progress-Traditsiia.

Bodin, J. (1586) *De la Demonomanie des sorciers*. Anvers.

Bohier, N. (1576) *Decisiones aureae in sacro Burdegalensium senatu olim discussarum*. Venezia.

Brunet, D.A. et Quentin, D.H. (éds.) (1910) *Boninus Mombritius. Sanctuarium, seu vitae sanctorum: Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses*. Paris: Fontemoing et Cie.

Bulychev, A.A. (2005) *Mezhdu sviatymi i demonami. Zametki o posmertnoi sud'be opal'nykh tsaria Ivana Groznogo* [*Between saints and demons. Notes on the posthumous fate of the those disgraced by Tsar Ivan*]. Moscow: Znak.

Buñuel, L. (1985) *My Last Breath*. London: Flamingo.

Burns, S.P. (ed.) (2001) *Las Siete Partidas. Vol. 5*. Philadelphia: De Gruyter.

Camille, M. (1989) *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*. New York: Cambridge University Press.

Canones et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III et Pio IV pontificibus maximis cum patrum subscriptionibus (1856). Leipzig.

Choffari, D. (2012) "Ioann arkhidiakon: 'Historia translationis Sancti Nicolai' v srednevekovoi Evrope" ["Archdeacon John, "Historia translationis Sancti Nicolai" in medieval Europe"], *Evraziia. Dukhovnye traditsii narodov* 4: 204–216.

Christin, O. (1994) "Sur la condamnation du blasphème (XVIe-XVIIe siècles)", *Revue d'histoire de l'Église de France* 80(204): 43–64.

Christin, O. (1991) *Une révolition symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

De Certain, E. (éd.) (1858) *Les miracles de saint Benoît*. Paris.

Durand, G. (1614) *Rationale divinorum officiorum. T. 1*. Antwerp.

Freedberg, D. (1982) "The Hidden God: Image and Interdiction in the Netherlands in the Sixteenth Century", *Art History* 5: 133–153.

Friedberg, A. (ed.) (1959) *Corpus iuris canonici: Editio Lipsiensis Secunda. Pars prior Decretum magistri Gratiani*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Gaztambide, J.G. (1971) "El tratado "de superstitionibus" de Martín de Andosilla", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 9: 249–322.

Geary, P. (1979) "L'humiliation des saints", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 34(1): 27–42.

Graesse, Th. (1850) *Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo Historia lombardica dicta*. Leipzig: G. Koebner.

Gruzinski, S. (1994) *La Guerra de las imágines. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492–2019)*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, S. (1995) "Images and Cultural Mestizaje in Colonial Mexico", *Poetics Today* 16(1): 53–77.

Harris, A.F. (2008) "The Performative Terms of Jewish Iconoclasm and Conversion in Two Saint Nicolas Windows at Chartres Cathedral" in M. Merback (ed.). *Beyond the Yellow Badge: Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*, pp. 119–142. Leiden: Brill.

Herolt, J. (1606) *Sermones discipuli de Sanctis, cum exemplorum promptuario ac miraculis Beatae Virginis*. Venezia.

Holmes, M. (2013) *The Miraculous Image in Renaissance Florence*. New Haven: Yale University Press.

Iakov Voraginskii (2017). *Zolotaia legenda* [*The golden legend*]. Moscow: Izdatel'stvo frantsiskantsev.

Kenaan-Kedar, N. (1986) "Les modillons de Saintonge et du Poitou comme manifestation de la culture laïque", *Cahiers de civilisation médiévale* 29(116): 311–330.

Konnell, U.Dzh., Konstebl, Dzh. (2010) *Sviatotatstvo i vozdaianie v renessansnoi Florentsii. Delo Antonio Rinal'deski* [*Sacrilege and retribution in Renaissance Florence. The affair of Antonio Rinal'deski*]. M.: Kanon , 2010.

Lancre, P., de (1613) *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*. Paris.

Lincoln, B. (1989) *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Little, A.G. (1908) *Liber exemplorum ad usum praedicantium saeculo XIII compositus a quodam fratre minore anglico de provincia Huberniae*. Aberdeen.

Little, L.K. (1979) "La morphologie des malédictions monastiques", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 34(1): 43–60.

Lopez, G. (ed.) (1843) *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio. T. 4*. Paris: Lecointe y Laserre.

Luard, H.R. (ed.) (1876) *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora (Rerum britannicarum medii aevi scriptores, 57). Vol. 3*. London: Her Majesty's Stationary Office.

Major, J. (1633) *Magnum speculum exemplorum ex plusquam octoginta auctoribus*. Douai.

Mansi, G.D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Vol. 11*. Firenze, 1765; Vol. 12. Firenze, 1766; Vol. 24. Venezia, 1780.

Martène, E. (1717) *Thesaurus novus anecdotorum. T. 4*. Paris.

Meister, A. (éd) (1901) *Die Fragmente Libri VIII miraculorum des Caesarius von Heisterbach*. Rome.

Minin, S.A. (2009) "Kazus Gvido': narushil li Bog dogovor s krestonostsami?" ["'The case of Guido': Did God violate his contract with the crusaders?"], *Vestnik RGGU* 15: 131–141.

Molanus, J. (1570) *De picturis et imaginibus sacris liber unus, tractans de vitandis circa eas abusibus ac de earundem signijicationibus*. Louvain.

Montesano, M. (2000) *"Fantasima, fantasima che di notte vai": la cultura magica nelle novelle toscane del Trecento*. Roma: Città Nuova.

Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. Vol. 1,2: Gregorii Turonensis Opera. Teil 2: Miracula et opera minora. Editio nova lucisope expressa (1885). Hannover.

Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus collecta (1899–1900). T. 1. Madrid.

Paleotti, G. (1594) *De imaginibus sacris et profanis illusstriss. et reverendiss. libri quinque*. Ingolstadt.

Pontano, G. (1509) *De bello neapolitano et de sermone*. Napoli.

Prodi, P. (ed.) (2012) *Gabriele Paleotti. Discourse on Sacred and Profane Images*. Los Angeles: Getty Research Institute.

Reinders, E. (2004) "Monkey Kings Make Havoc: Iconoclasm and Murder in the Chinese Cultural Revolution", *Religion* 34(3): 191–209.

Renversement de la morale chrétienne par les désordres du monachisme. 2e partie (1695). Amsterdam.

Sansterre, J.-M. (1999) "L'image blessée, l'image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VIe-XIIe siècle)", in J.-M. Sansterre, J.-C. Schmitt (éds.) *Les images dans les sociétés médiévales: Pour une histoire comparée. Actes du colloque international (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998)*. Rome; Bruxelles.

Sansterre, J.-M. (2009) "Miracles et images. Les relations entre l'image et le protorype céleste d'après quelques récits des Xe-XIIIe siècles", in A. Dierkens, G. Bartholeyns, Th. Golsenne (éds) *La performance des images*. Bruxelles: Éditions de l'université de Bruxelles.

Sansterre, J.-M. (2010) “La Vierge Marie et ces images chez Gautier de Coinci et Césaire de Heisterbach”, *Viator* 41: 147–178.

Sansterre, J.-M. (2013) “Après les Miracles de sainte Foy: présence des saints, images et reliques dans divers textes des espaces français et germanique du milieu du XIe au XIIIe siècle”, *Cahiers de civilisation médiévale* 56: 39–76.

Sansterre, J.-M. (2015) “Vivantes ou comme vivantes: l’animation miraculeuse d’images de la Vierge entre Moyen Âge et époque moderne”, *Revue de l’histoire des religions* 2 (232): 155–182.

Santyves, P. (1933) “De l’immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme”, *Revue de l’histoire des religions* 108: 144–192.

Scaramella, P. (2007) “Madonne violate e Christi abbruciati”: note sull’iconoclastia in Italia tra Rinascimento e Controriforma”, in G.P. Brizzi, G. Olmi (eds.) *Dai cantieri alla storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, pp. 55–70. Bologna: CLUEB.

Schmitt, J.-C. (2005) *Medioevo “superstizioso” (Economica Laterza, 333)*. Bari: Editori Laterza.

Scribner, R. (1987) *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London: The Hambledon Press.

Shmitt, J.-C. (2002) “Kul’tura imago” [“Culture of imago”], in S.I. Luchitskaia, A.Ia. Gurevich (eds) *Annaly na rubezhe vekov: antologiia*, pp. 79–104. Moscow: XXI vek: Soglasie.

Sprenger, J., Institoris, H. (2001) *Molot ved’m* [*The hammer of witches*]. Moscow: Amfora.

Smilianskaia, E.B. (2003) *Volshebniki. Bogokhul’niki. Eretiki. Narodnaia religioznost’ i “dukhovnye prestupleniia” v Rossii XVIII v.* [*Wizards. Blasphemers. Heretics. Popular religiosity and “spiritual crimes” in Russia in the eighteenth century*]. Moscow: Indrik.

Strange, J. (1851) *Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum. T. 2*. Köln; Bonn; Bruxelles.

Tarasov, O.Iu. (1995) *Ikona i blagochestie: Ocherki ikonnogo dela v imperatorskoi Rossii* [*The icon and piety: Essays on the icon painting in Imperial Russia*]. Moscow: Progress-Kul’tura; Traditsiia.

Thibodeau, Th.M. (ed.) (2007) *The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand of Mende (a New Translation of the Prologue and Book One)*. New York: Columbia University Press.

Trexler, R.C. (1972) “Florentine Religious Experience: The Sacred Image”, *Studies in the Renaissance* 19: 7–41.

Tubach, F.C. (1969) *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Uspenskii, B.A. (1982) *Filologicheskie razyskaniia v oblasti slavianskikh drevnostei* [*Philological researches in Slavic antiquities*]. Moscow: Izd. Mosk. un-ta.

Van Dam, R. (ed.) (2004) *Gregory of Tours. Glory of Confessors*. Liverpool: Liverpool University Press.

Vauchez, A. (1999) “Les images saintes: représentations iconographiques et manifestations du sacré”, in A. Vauchez *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, pp. 79–91. Paris: Albin Michel.

Verjus, A. (1666) *La vie de M. Le Nobletz: missionnaire de Bretagne*. Paris.

Villa-Flores, J. (2006) *Dangerous Speech: A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

Wandel, L.P. (2012) “Idolatry and Iconoclasm: Alien Religions and Reformation”, in N.N. May (ed.) *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute.

Wanegffelen, Th. (2007) “Acculturation ecclésiastique et «religion populaire”: Hommage `a l’auteur du concept de “profanisation”, in H. Michel, J. Fouilleron (éds.) *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet. Vol. 1,* pp. 259–276. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée.

Weir, A., Jerman, J. (1999) *Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches*. London; New York: Routledge.