

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

3²⁰²¹
[39]

Издаётся с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2021

*Редакция Дмитрий Узланер (главный редактор),
Александр Агаджанян, Александр Кырлекес,
Софья Рагозина, Сергей Горюнов (раздел «Рецензии»)
Идея обложки Екатерина Трушина
Макет журнала Сергей Зиновьев
Верстка Анастасия Меерсон
Корректура Лариса Яркина
Редактор-составитель главной темы номера
Дмитрий Антонов*

Редакционная коллегия:

*Апполонов А.В., канд. филос. наук; Беглов А.Л., канд. ист. наук; Белякова Н.А.,
канд. ист. наук; Бобровников В.О., д-р ист. наук; Васильева О.Ю., д-р ист. наук;
Вдовина Г.В., д-р филос. наук; Верховский А.М.; Гараджса В.И., д-р филос. наук;
Гусейнов Г.Ч., д-р филолог. наук; Давыдов И.П., канд. филос. наук; Кравчук В.В.,
канд. филос. наук; Лопаткин Р.А., канд. филос. наук; Лукин Р.Н., канд. филос.
наук; Малеев В.В., д-р ист. наук; Павлов А.В., д-р филос. наук; Панченко А.А.,
д-р филолог. наук; Пинкевич В.К., д-р исторических наук; Рацковский Е.Б., д-р ист.
наук; Светлов Р.В., д-р филос. наук; Селезнев Н.Н., д-р филолог. наук;
Смирнов М.Ю., д-р соц. наук; Токарева Е.С., д-р ист. наук; Шахнович М.М.,
д-р филос. наук; Шабуров Н.В., канд. культурологии; Юдин А.В., канд. ист. наук*

Международный научный совет:

*P. Беккан (Швеция); M. Благоевич (Сербия); T. Бремер (Германия); P. Бхаргава
(Индия); Ж.-П. Виллем (Франция); Г. Дэйви (Великобритания); B. Еленский
(Украина); Р. Инглхарт (США); B. Макридес (Германия); A. Пабст
(Великобритания); K. Руссле (Франция); Дж. Сантон (Великобритания);
K. Струп (США); E. Федякова (Чили); A. Филоненко (Украина);
Э. ван дер Зеерде (Голландия); Д. Чидестер (ЮАР); K. Штекль (Австрия);
M. Эпштейн (США)*

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru

E-mail: religion@ranepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»

Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС 77-51374 от 10.10.2012

ISSN 2073-7203 (print), 2073-7211 (online)

В системе РИНЦ № 09-04/09-16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.
Индексируется в Scopus, Web of Science, Erih Plus и ATLA Religion Database.
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

Тема номера: Апроприация сакральной силы

Дмитрий Антонов. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях	7
Михаил Майзульс. Прикосновение взглядом: паломнические зеркала и апроприация сакральной «силы»	26
Ольга Тогоева. Дело о потерянных мощах: отшельник Жан из Гента и Людовик XI.	61
Анна Серегина. «Соломинка отца Гарнета»: мощи святых в религиозной культуре английских католиков XVII в.	80
Дильшат Харман. Младенец и крест: особая иконография Орудий Страстей Христовых для защиты рожениц в английском свитке XV в. (Beinecke MS 410)	103
Эдина Бозоки. Средства личной защиты в Средние века	130
Людмила Сукина. Апроприация силы древних чудотворных образов Богоматери в списках богородичных икон конца XVII — начала XVIII в. с «историей святыни»	163
Андрей Мороз, Элеонора Семиврагова. Животворящий крест в селе Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами	184
Дмитрий Антонов, Дмитрий Доронин. Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве	209

VARIA

Елена Воронцова, Валерия Елагина. История блаженной Насти Вирятинской: «прикрываясь религиозными предрассудками, вела антисоветскую агитацию»	244
Екатерина Шебалина. Ватикан и евроинтеграция: история и современность	271

Юлия Шаповал, Мадина Бекмаганбетова. Хиджра в «Исламское государство» через призму женских нарративов: кейс Казахстана	289
--	-----

Дискуссия

Григорий Консон. Еврей как Антихрист в современной босхиане. В диалоге с книгой Михаила Майзульса «Между Христом и Антихристом: “Поклонение волхвов” Иеронима Босха».	316
--	-----

Рецензии

Татьяна Никольская. <i>Сергазина К. «Хождение вокруг»: Ритуальная практика первых общин христоверов.</i> М.; Спб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — 256 с.	334
--	-----

Конрад Секерски. <i>Roussou, Eugenia (2021) Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion: The “Evil Eye” in Greece.</i> London, New York: Bloomsbury Advances in Religious Studies, Bloomsbury Academic — 216 p.	338
---	-----

Михаил Базлев. O'Reilly, Terence (2020) <i>The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola: Contexts, Sources, Reception.</i> Leiden; Boston: Brill. — 352 p.	343
---	-----

Виктория Герасимова. <i>Роуз Э.М. Убийство Уильяма Норвичского. Происхождение кровавого навета в средневековой Европе / пер. с англ. Т. Ковалевской.</i> М.: Новое литературное обозрение, 2021. — 432 с.	350
--	-----

Справочная информация

Авторы	356
Аннотации	360
About the Journal	367

Table of Contents

The Theme of the Issue: Appropriation of Virtue

DMITRIY ANTONOV. Appropriation of Virtue: The Invisible “Body” of Holy Objects in Christian Traditions	7
MIKHAIL MAIZULS. Visual Touch: Pilgrim Mirrors and Appropriation of the Sacred “Power”	26
OLGA TOGOEVA. The Case of the Lost Relics: The Hermit Jean of Ghent and Louis XI	61
ANNA SEREGINA. “The Father Garnet’s Straw”: Relics of the Saints in the Religious Culture of English Catholics in the 17th Century	80
DILSHAT HARMAN. The Child and the Cross: Modification of the Iconography of the Instruments of the Passion of Christ for the Protection of Women in Childbirth in a 15th Century English Scroll (Beinecke MS 410)	103
EDINA BOZOKY. Means of Personal Protection in the Middle Ages	130
LIUDMILA SUKINA. The Appropriation of the Power of Ancient Miraculous Images of the Mother of God in the Iconic Replicas of the Late 17th – Early 18th Century	163
ANDREY MOROZ, ELEONORA SEMIVRAGOVA. The Life-Giving Cross in the Godenovo Village: Between and Beyond the Two Sacred Centers	184
DMITRIY ANTONOV, DMITRIY DORONIN. The Imprints on Glass: The Contact Relics in Post-Soviet Countries	209

VARIA

ELENA VORONTSOVA, VALERIA ELAGINA. The Case of Blessed Nastya of Viratyino: “Hiding Behind Religious Prejudices, She Was Making Anti-Soviet Agitation”	244
EKATERINA SHEBALINA. The Holy See and European Integration: History and Present State of Affairs	271

YULIYA SHAPOVAL, MADINA BEKMAGANBETOVA. Hijra to “Islamic State” through the Female Narratives: The Case of Kazakhstan	289
--	-----

Discussion

GRIGORIY KONSON. Jew as the Antichrist in Modern Boschiana. In Dialogue with the Book by Mikhail Maizuls, <i>Between Christ and Antichrist: Hieronymous Bosch's “The Adoration of the Magi.”</i>	316
---	-----

Book Reviews

TATIANA NIKOLSKAYA. Review of: Sergazina, K. (2017) “Khozhdenie vkrug”: Ritual’naia praktika pervykh obshchin khristoverov [“Walking Around”: Ritual Practices of the First Communities of the Christovers]. M.; Spb.: Tsentr gumanitarnykh initiativ. — 256 p.	334
---	-----

KONRAD SIEKIERSKI. Review of: Roussou, Eugenia (2021) <i>Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion: The “Evil Eye” in Greece.</i> London, New York: Bloomsbury Advances in Religious Studies, Bloomsbury Academic — 216 p.	338
---	-----

MIKHAIL BAZLEV. Review of: O'Reilly, Terence (2020) <i>The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola: Contexts, Sources, Reception.</i> Leiden; Boston: Brill. — 352 p.	343
--	-----

VIKTORIA GERASIMOVA. Review of: Rouz, E.M. (2021) <i>Ubiistvo Uil'iama Norwichskogo. Proiskhozdenie krovavogo naveta v srednevekovoi Europe</i> [Murder of William of Norwich. Origins of Blood Libel in Medieval Europe]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2021. — 432 s.	350
---	-----

Reference Information

Authors	356
Summaries	360
About the Journal	367



ДМИТРИЙ АНТОНОВ

Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-7-25>

Dmitriy Antonov

Appropriation of Virtue: The Invisible “Body” of Holy Objects in Christian Traditions

Dmitriy Antonov — Russian State University for the Humanities; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). antonov-dmitriy@list.ru

The paper studies the strategy of appropriation of the virtue of sacred objects. This strategy includes a wide range of practices widespread in Christian traditions — from contact techniques of communicating with relics (touching, wearing on the body, eating/drinking a fragment, etc.) to distant practices (approximation, eye contact, directing the relic at the desired person, object or locus, etc.). These are manipulative practices targeted at using the virtue that is supposed to emanate from a sacred object for necessary purposes — from healing, protecting, attacking the enemy, to creating new contact relics and spreading the virtue in various material objects. As the author shows, such practices are grounded in the idea that sacred objects have a “second body”, the invisible virtue extended in space around an icon, relics or brandea. Contact with this “body” is believed to be highly effective; it is achieved through various ways of “distant touch”. The idea of the shrine as a permanent source of virtue that can be used, appropriated with the help of certain physical operations, laid ground for many actions that have been performed in various Christian traditions until now.

Keywords: Christianity, contact relics, icons, brandea, appropriation of virtue, communication with sacred objects.

ПОДБОРКА статей, предлагаемая читателю, посвящена контактным способам взаимодействия с реликвиями в христианских традициях. Однако речь пойдет не только о физическом контакте. Мы рассматриваем широкий спектр практик, который основан на представлении о благодати, невидимо источаемой святыней, будь то тело праведника (моши или фрагмент мошней), его визуальный образ или брандеа — предмет, контактирующий с первичной, «материнской» святыней.

О реликвиях и о тактильных способах взаимодействия с ними в разных культурах в последние годы было написано немало¹. Как справедливо отмечал Стивен Хупер, само понятие «реликвия» не имеет четких определений — в работах культурных антропологов, историков и религиоведов оно трактуется с несколько разных позиций. При этом, какие бы материальные объекты не оказывались в фокусе внимания, многие авторы склонны отделять «реликвии» от визуальных образов, рассматривая изображения как презентацию сакрального, но не святое в собственном смысле слова². Некорректность — в большинстве контекстов — такого разделения очевидна, особенно когда речь заходит о почитаемых визуальных образах, вокруг которых формируются собственные культуры. Хупер, как и ряд исследователей восточнохристианских религиозных традиций³, предлагает использовать понятие «реликвия» применительно не только к мошам и брандеа, но и к сакральным изображениям, подчеркивая их общую связь с персонажем, который наделяет их благодатной силой, и равную значимость с точки зрения носителей тра-

1. См., к примеру: Robinson, J., De Beer, L., Harnden, A. (eds) (2014) *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*. London: The British Museum Press; Bagnoli, M., Klein, H.A., Mann, C.G., Robinson, J. (eds) (2010) *Treasures of Heaven: Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*. Baltimore and London; Trainor, K. (ed.) (2010) *Relics in Comparative Perspective*. Special issue of *Numerus* 57(3–4); Walsham, A. (ed.) (2010) *Relics and Remains (Past and Present supplement N.S. vol. 5)*. Oxford.
2. Hooper, S. (2014) “Bodies, Artefacts and Images. A Cross-cultural Theory of Relics”, in J. Robinson, L. De Beer, A. Harnden (eds) *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, pp. 190–199.
3. О безусловной близости икон и реликвий в Восточном христианстве, об объединяющем их понятии «христианские реликвии» рассуждал А.М. Лидов и некоторые авторы сборников, опубликованных под его редакцией. См.: Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2003; Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

дации⁴. В самом деле, изображенное или вырезанное из дерева и камня тело святого часто наделяется теми же свойствами, что его физическое тело, «реликвия» в узком смысле слова — оно творит чудеса, создает брандеа — объекты, наполненные силой «материнского» объекта; его можно фрагментировать, распространяя благодать в материальных носителях и т.п.

Метафора телесности важна при разговоре о разных сакральных предметах. Изображение часто воспринимается как особый вид «тела» святого и в христианских сообществах играет те же роли, что и мощи. В то же время материальный носитель плоскостного изображения и материал, из которого изготовлена круглая скульптура, будь то дерево, ткань, металл или камень — можно рассматривать как «тело» самого образа. Это «тело» (или его фрагменты) наделяется чудотворными свойствами, оно задействовано во множестве акциональных практик. Культовые образы одевают и украшают, с ними взаимодействуют тактильно. Жером Баше использует понятие «образ-объект», подчеркивая неразрывную связь, синкретизм изображения и его носителя⁵.

Эта проблематика совсем не нова — она освещалась во множестве работ по антропологии христианского искусства, от классических трудов Ханса Бельтинга до недавних публикаций, посвященных практикам наказания круглых скульптур и изображений святых⁶. В этой статье я хотел бы поговорить о другом, крайне важном, но почти не описанном феномене. Речь пойдет не о материальном, но о незримом «теле» сакральных предметов. Это «тело» — очерченная в пространстве благодать, которая окружает святыню и изменяет свойства и качества всего, с чем невидимо контактирует. Как мы увидим, представления об этом нематериальном «теле» определяют множество действий, совершаемых с реликвиями и образами в разных частях христианского мира.

Идея о благодати как особой силе, которая не только заключена в сакральных предметах, но и распространяется ими по определенным траекториям, играла важную роль в христианстве начиная с первых веков. Эту силу до сегодняшнего дня

4. Hooper, S. “Bodies, Artefacts and Images. A Cross-cultural Theory of Relics”, pp. 195–198.
5. Baschet, J. (2008) *L'iconographie médiévale*, s. 30 ff. Paris: Gallimard.
6. См., к примеру, подборку статей, посвященных богохульству и, в том числе, практикам взаимодействия с католическими изображениями и статуями, опубликованную во втором номере «Государства, религии, церкви в России и за рубежом» за 2017 г.

стремятся использовать множеством способов для решения самых разных задач — от государственных, в публичной сфере, до бытовых, в личном пространстве. Очень часто с реликвиями взаимодействуют тактильно, стремясь прикоснуться к ним, омыть их водой, приложить к ним различные предметы или отломить/сокрести и присвоить себе их материальную частицу. Такие практики хорошо известны в различных традициях во всем мире. Однако описание их через «контактную магию», «контагиозный принцип» крайне общо и не позволяет понять логику очень разных, но синонимичных, изофункциональных действий, совершаемых в христианстве со святыми изображениями и предметами. Гораздо более гибкую и операциональную систему мы получим, применив другую оптику. Я предлагаю говорить об апроприации силы как об одной из базовых стратегий коммуникации с сакральными образами и реликвиями. Это позволит объяснить не только хорошо известные тактильные/контактные практики, но и многие другие явления. Многочисленные дистантные способы взаимодействия со святынями. Действия, связанные с созданием и распространением брандея (и, более глобально, — феномен «дистрибуции святости» как один из важнейших культурных механизмов в христианских сообществах). Представления о допустимых и недопустимых способах утилизации сакральных предметов. Наконец, многие особенности нарративов и дискурсивных практик, связанных с почитаемыми объектами.

В статье 2018 г. «Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы»⁷, основываясь преимущественно на русских материалах, я говорил об основных способах коммуникации с иконами и реликвиями и о том, какие представления и практики попадают в интересующий нас спектр — апроприацию сакральной «энергии». Здесь нужно вкратце повторить основные выводы этой работы, дополнив их новыми наблюдениями.

Широкий кластер различных, внешне непохожих действий, совершаемых в церкви, в паломничестве или в домашнем пространстве клириками и мирянами, можно охарактеризовать как апроприацию силы — присвоение, использование и перенесение на новый предмет незримой благодати, источаемой чудотворным

7. Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7. С. 9–34.

объектом. Здесь акцентировано не обращение к Богу или святым, а манипулятивное действие, направленное непосредственно на объект, заключающий в себе благодатную энергию и окруженный ей, как «вторым телом», невидимым, но очерченным в пространстве. Использовать эту благодать стремятся различными способами, которые можно разделить на несколько вариантов по принципу взаимодействия с реликвией: 1 — присвоение с ущербом для объекта, путем «кражи святого» (выламывание кусочка образа, соскабливание краски и т.п.); 2 — присвоение через физическое прикосновение к почитаемому объекту; 3 — присвоение через использование «дочерних» объектов, брандеа, которые входили в контакт либо с самой «материнской» реликвией, либо с ее невидимым благодатным «телом» (т.е. определенное время находились рядом с ней); 4 — присвоение дистанtnым способом: через контакт с незримым «телем» святыни («припадение» под икону, пролезание под образом, направление иконы на источник опасности, обнесение защищаемого пространства и т.п.); 5 — использование по «симпатическому» принципу: святыня контактирует с определенным объектом, который должен перенести благодать на другой подобный объект (опускание иконы в воду для того, чтобы вода излилась с небес; приложение к иконам фотографий для того, чтобы исцелить изображенного на снимке человека, и т.п.).

В раннем христианстве идея о распространении благодати была тесно связана с почитанием мощей святых, прежде всего мучеников. Отсюда вырастает и культ образов, статуй и других объектов, которые имитируют тело святого или оказываются связанны с ним по контактному принципу (брандеа). Как отмечал Ролан Рехт, кульп христианских мощей впитал две традиции. Первая, которую Рехт называет анимизмом, — характерное для греков представление о посмертной связи человека с его плотью (вспомним, что греко-римские погребальные портреты оказали сильное влияние на ранние христианские иконы)⁸. Вторая, «орендинизм» — распространенное на Ближнем Востоке представление о том, что мощи способны изливать чудесную жидкость и сохранять благодатную силу при разделении на части⁹.

8. Бельтинг Х. Образ и кульп: История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 99–136.
9. Рехт Р. Верить и видеть: Искусство соборов XII–XV веков / Пер. с фр., науч. ред. О.С. Воскобойникова. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2014. С. 96–97.

Уже в IV в., после легализации христианства в Римской империи, в храмы начали вносить мощи святых, освящая таким образом церковь. VII Вселенский собор постановил, что использование частиц мощей при освящении храма абсолютно необходимо. Реликвии начали помещать в основание церкви, под храмовый престол в алтаре, а затем и в антиминс, возлагаемый на престол. Кроме того, их интегрировали в стены, колонны и купола византийских церквей. Воду, смытую с мощей, также использовали для освящения пространства (а равно и с другими целями — для написания икон, в качестве лекарственного или защитного средства). Распространение благодати с помощью материальных объектов превратилось в важнейшую стратегию христианской религиозной традиции. В определенном смысле она оказалась родственна другой практике — практике передачи апостольской благодати через рукоположение священства.

Почитание тел святых относительно быстро распространилось на контактные реликвии, брандеа — предметы, впитавшие благодать праведника и излучавшие ее. Храмы-мартирии, воздвигнутые над телом мученика, к раке которого ходили за помощью, стремясь не только помолиться, но и прикоснуться, и унести с собой частицу овеществленной святости, наполнялись почитаемыми объектами. Целительными и чудотворными считались вещи, прикасавшиеся к телу святого при его жизни либо после его смерти, вступавшие в контакт с чудотворной иконой или, наконец, с другим брандеа¹⁰. В храме Димитрия Солунского в Фессалониках чудотворной почтилась не только рака (доски которой источали миро), но и размещенный рядом образ мученика¹¹. Материальные святыни зримо свидетельствовали о силе того праведника, с которым были так или иначе связаны¹².

Представление о том, что мощи наполнены силой и способны влиять на окружающее, породило естественное желание обрести

10. Известные примеры такого рода — Керамионы, чудотворные отпечатки лица Христа на черепице или кирпичах: по легенде, они появились чудесным образом как нерукотворные реплики Мандилиона — образа, который в свою очередь возник на плате после того, как Христос отер им лицо.
11. Шалина И.А. Реликвии в восточнохристианской иконографии. М.: Индрик, 2005. С. 14.
12. Как предполагает Ж. Кормина, отсутствие тел новомучеников определяет слабую распространенность их культа, «религиозное равнодушие» к ним среди верующих на постсоветском пространстве. Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православногоnomadizma. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. С. 180.

для личного пользования фрагмент материализованной святыни. И хотя некоторые богословы первых веков христианства осуждали такую практику (Иоанн Златоуст полагал, что не только разделять, но даже выкапывать и перезахоранивать тела умерших — дело нечестивое, и такие мысли внушает людям «демон гробокопательства»), в Средние века части тела святых и частицы их мощей начали быстро распространяться по христианскому миру. Культ реликвий играл важнейшую роль в религиозном обиходе. Европейские города, монастыри и церкви превозносили свои святыни и пытались обрести новые — руки, зубы, кости, стопы, бесчисленные фрагменты мощей покупали и продавали, обменивали и выкрадывали, отнимали силой и обретали хитростью (к примеру, тайно откусывая пальцы с руки или ноги святого во время благочестивого лобызания его тела). По подсчетам исследователей, из византийских святых, живших между VII и XV в., нетронутыми остались тела лишь троих. Мощи мученицы Параскевы были разделены на 152 части, Пантелеймона на 175, Харлампия — на 226¹³.

С распространением христианских религиозных образов в V–VI вв. плоскостные изображения и круглую скульптуру стали воспринимать как новое «тело» святого и наделять аналогичными чудотворными способностями. Культ мощей и культ икон оказались неразрывно связанны¹⁴. Иногда они сливались воедино. Закрепленное на доске в вертикальном положении, тело константинопольского святого Даниила Столпника († 493) почиталось как икона — плоть усопшего заменила его рукотворный образ.

Замечательно в этом плане, что композиция некоторых раннехристианских икон и устройство их рамы сохраняли связь с ковчегом, в котором хранились мощи святого. Яркий пример — энкаутистическая икона конца VI в. с образами свв. Сергия и Вакха. Икона с рамой и фаской, вероятно, снабжалась задвижной крышкой. Святые изображены погрудно, а их руки лежат на раме как на полке. Это имитировало трехмерные фигуры — изображение

13. Иванов С.А. Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Прогресс-традиция, 2003. С. 121–123.

14. Как писал известный теолог и защитник иконопочитания Иоанн Дамаскин, «...святые и при жизни были исполнены Св. Духа; когда же скончались, благодать Св. Духа всегда соприсутствует и с душами, и с телами их в гробницах, и с фигурами, и со святыми иконами их — не по существу, но по благодати и энергии». См. об этом: Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 60–61.

напоминало мощи, помещенные в ящик-реликварий. При этом, как отмечает Галина Колпакова, интенсивно светлая подкладка под ликами и темный фон, окружающий фигуры, создавали зрительный эффект свечения¹⁵. Изображенное тело святого источает благодатное сияние — так же как его физическая плоть, которая, по рассказам многих христианских текстов, преображается и источает благоухание (что указывает на благую посмертную участь праведника и отражает архаическое, по-своему аккультируированное в христианских традициях представление о связи души и плоти).

Связь тела и изображения зачастую усиливали по контактному принципу. Образ размещали на досках, закрывающих раку, либо рядом с захоронением; в образ интегрировали частицы мощей святого либо же их замешивали в краски, которыми затем писали икону и т.п.¹⁶ Однако иконы вовсе не требовали прямой связи с мощами, и в тех регионах, где мощей изначально не было, как в русских землях в первые века после христианизации, именно образы становились основным почитаемым объектом. Тело материальное и тело изображенное оказывались подобными, изофункциональными объектами. Неудивительно, что иконоборцы осуждали равно культ мощей и культ образов, которые строились по максимально схожим принципам¹⁷.

В разных регионах христианского мира почитаемые артефакты постоянно умножались — фрагментированное тело святого, изображения его тела или частей тела (как в европейских реликвиях, имитирующих ту часть плоти, которая хранилась в мощевице), различные брандеа, контактировавшие с мощами, помогали распространять святость и создавать новые сакральные предметы, перенося на них чудотворную благодать. Представление о силе,

15. Колпакова Г.С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. М.: Азбука, 2009. С. 245–248.

16. Это сделали, к примеру, русские мастера, когда в 1648 г. создавали на Афоне копию чудотворной Иверской иконы. При этом были использованы мощи святых, не изображенных на самом образе. См. подробнее: Цеханская К.В. Почтание православных святынь в России. М.: Паломник, 2013. С. 337–338.

17. Как отмечает Марк Фуллертон, многие действия и свойства, которыми в средневековых легендах наделяли иконы и статуи святых, были характерны для греко-римских фигур божеств и героев: статуи исцеляли людей, совершали различные действия — двигались, смеялись и плакали, убивали врагов; обладали чудесными свойствами (покрывались испариной, кровоточили), многие из них считались нерукотворными. Фуллертон М.Д. О чудотворных образах в античной культуре // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Сост. А.М. Лидов. М.: Мартис, 1996. С. 12–18.

незримо окружающей святые предметы и заряжающей все вокруг, наделяло особой магической эффективностью любые объекты, которые были так или иначе связаны с реликвиями и, шире, с храмом — вплоть до пыли, мха или щепок с церковных стен¹⁸. Манипуляции, совершаемые с этой незримой благодатью, в свою очередь, предполагали ее присвоение и использование для множества различных нужд — лечебных, апотропейских, продуктивных, оградительных (при защите города, села, посева, скотины) и т.п.

О какой бы реликвии ни шла речь — о мощах, чудотворной иконе, статуе или почитаемом брандеа — связанные с ней практики основаны на представлении о том, что источаемая благодать формирует второе, незримое «тело» вокруг видимого и материального. Носители традиции редко говорят о границах этого «тела», однако оно безусловно воспринимается как очерченное в пространстве — благодать начинает действовать при *ближении* к объекту или при его *направлении* в необходимую сторону. В некоторых рассказах святыни защищает все находящееся рядом с ней в рамках некоего очерченного круга¹⁹.

Растянутое в пространстве «тело» святыни могут описывать как силу, воспринимаемую физически, — к примеру, она ощущается «приятным покалыванием» в ладонях рук: «...при подходе к часовне Ксении Петербургской (Петербург) или к храму в Ки-таевской пустыни (Киев), где покоятся мощи преп. Феофила Ки-евского, такое покалывание может ощущаться за несколько сотен метров до храма или часовни»²⁰. Эта благодать способна наполнять предметы и сообщать им те качества, которыми наделено само «тело», — прежде всего, целительность. Замечательно в этом плане, что поминальную еду — яблоки, печенья, конфеты

18. См. об этом: Антонов Д.И. У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских ми-ниатюрах // Сила взгляда: Сб. науч. стат. / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., РГГУ: 2013. С. 21.

19. «Несколько лет назад заехала в храм, в Суворово. Купила небольшую на оргали-те иконочку св. мучениц. Это было 20 авг. А 30-го окт. в Мурманске Ирина попала в автомобильную катастрофу. Люди, находившиеся в машине, все были иска-лечены. Машина — “всмятку”. А Ирине эта маленькая иконочка, 6х8, спасла жизнь. Ирина прикрыла ею грудь и лицо. Рассказывает, что вокруг нее образовался как бы круг». Из тетради «Чудеса святых мучениц Евдокии, Дарии, Дарии, Марии» (запись № 18, тетрадь № 2, храм в с. Суворово, Дивеевский район Нижегородской обл.). Записано: Д.Ю. Доронин, сент. 2011.

20. Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православногоnomadizma. С. 124.

и т. п. — могут освящать на могиле почитаемого старца, а затем раздавать людям, объясняя, что это «батюшкино благословение», которое он «дает во исцеление»; что это «не только плотская пища, а духовная»²¹.

Жанна Кормина, используя близкую метафору, заимствованную у А. Гелла (*A. Gell*), писала о «распределенной личности» святого. Тело праведника не ограничивается его мощами, но распространяется на место его захоронения, раку, часовню, храм²². Прикосновение к ним сообщает человеку благодать святого (равно как и прикосновения к брандеа); общение с ними (от молитвы до записок, оставляемых на месте захоронения) равносильно общению со святым. Но это справедливо и по отношению к визуальным образам, иконам или скульптурам, которые становятся субститутом тела святого, точно так же окруженным незримым благодатным телом и так же помогающим установить с ним молитвенный контакт. Более того, культ образов переносит акцент на изображенное тело, которое превращается в самостоятельный актор: наделяется своей волей, получает свое имя, свои службы (акафисты), свое житие (тексты о явлении и чудесах иконы или скульптуры) и, наконец, свои «житийные» иконы. Культ образов не просто дополняет культ святого, но превращается в самостоятельное явление, выстроенное по аналогичным принципам.

Объяснения того, почему благодать с особой интенсивностью наполняет тот или иной образ, превращая его в святыню, как правило, лаконичны. Икона может быть явленной, а следовательно, изначально чудотворной. Она может обрести силу в результате контакта с другой реликвией. Зачастую объяснений нет вообще — чудотворения начинаются без каких-либо видимых причин. Однако существует и очень ясная, «механистическая» интерпретация. В представлениях, актуальных в постсоветской традиции, незримое тело формируется у иконы в результате долгих молитв верующих. Это модель описания «намоленных» икон. Образ воспринимается как резервуар, наполняющийся силой, которая постепенно окружает его, формируя «второе тело» и делая образ эффективным не только при тактильном контакте, но и при приближении к нему. Рассказы о таких образах часто включают естественно-научную лексику: «энергия», «излучение», «аккумули-

21. Там же. С. 256.

22. Там же. С. 181.

рование»²³. Как сказал мне в декабре 2019 г. священник одного из московских храмов, некоторые люди подходят к иконам, так как хотят прикосновениями «зарядиться» от них²⁴.

Начиная с середины 1990-х гг. на постсоветском пространстве активно распространяется особый тип предметов, почитаемых как брандеа. Это отпечатки икон на стеклах киотов — мы отдельно рассмотрим их в последней статье нашей подборки. Отпечатки, как правило, хорошо видны, их наличие нельзя отрицать — можно лишь спорить о природе самого явления. Естественно, что такие стекла воспринимают во множестве приходов как нерукотворные образы. В современной православной традиции киотные отпечатки оказываются самым наглядным доказательством того, что незримая благодать физически воздействует на материальные объекты. Иногда рассказчики связывают появление отпечатка с тем, что прежде сама икона накопила благодать от молившихся перед ней людей. В результате образ «аккумулировал» силу, получил незримое благодатное «тело», и оно запечатлелось на стекле:

Вот, скажем, от первообраза исходила эта благодать. Может быть, такая благодать отпечаталась видимым образом на стеклянном носителе. То есть если, скажем так, энергия какая-то исходит все-таки при молитве тех людей, которые молились на эту икону. И, соответственно, эта икона, может, аккумулировалась, может быть, каким-то образом намаливалась. И, соответственно, излучалась таким образом благодать Божья. И благодать исходила из этой иконы и отпечаталась на обычном стекле²⁵.

Представление о том, что благодать автоматически наполняет предметы, находящиеся рядом с образами, причем не только чудотворными, создает интересную проблему, актуальную для современных прихожан и церковных (монастырских) работников. Это конфликт между незримым благодатным телом и его матери-

23. Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как априоризация силы. С. 25–26. Ср. определение «намоленности» в категориях «репутации» предмета или места, закрепления его статуса для определенной социальной группы: Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православногоnomадизма. С. 123.

24. 22.12.2019, храм св. Николая Мирликийского в Одинцово, зап. Д.И. Антонов.

25. М., ок. 40, 02.03.2017 г., ц. Георгия Победоносца в Старых Лучниках, зап. Д.Ю. Доронин (в моей статье об априоризации силы сакральных образов, опубликованной в 2018 г., запись была ошибочно связана с интервью, взятым Д.Ю. Дорониным в другой московской церкви, Ильи Пророка Обыденного).

альным носителем в ситуации, если последний обладает низким статусом и не может использоваться как брандэа. Тряпки, щетки, грязная вода, бумага или веревки, соприкасавшиеся не только с чудотворными, но с любыми освященными предметами (иконами, нательными крестиками в др.) вынужденно оказываются носителями благодати, что не позволяет утилизировать их обычным способом. Избавляться от таких предметов нужно с помощью ритуализированных действий: выливать в «непопираемое» место, захоранивать, сжигать и т.п. В современной церковной и прицерковной среде эти предписания распространяются не только устно, но и в виде письменных инструкций²⁶. Зачастую они не вербализируются, но практикуются как нечто само собой разумеющееся. У освященных предметов, которые продают в церковных лавках, молча отрезают ценники, чтобы уничтожить ритуализированным способом и не допустить их попадания в мусорные корзины. Иногда у покупателей спрашивают, хотят ли они сжечь ценник самостоятельно или предпочитают оставить его для сожжения в лавке.

На постсоветском пространстве, в возрождаемых монастырских, приходских и прицерковных сообществах, представления об эффективности незримого тела иконы актуальны и многообразны. Практики, связанные с апроприацией силы образов и мощей, быстро распространяются. Это и обнесение иконами пространства, на которое стремятся определенным образом воздействовать, защитив от внешней или внутренней угрозы (от крестных ходов с иконами вокруг больницы или частного дома до «крестных лётов» с иконами, которые в 2020 г. осуществляли в некоторых епархиях, стремясь остановить распространение коронавируса), и припадение под иконы во время религиозной процессии (традиция, известная как минимум с XIX в., — люди становятся на колени таким образом, чтобы иконы проносили у них над головами), и многое другое. Параллельно возникают новые формы использования силы образа как, например, приложение к иконам фотографии, субститута отсутствующего, как правило большого человека²⁷.

Апроприация силы — гибкая и психологически эффективная модель, которая порождает множество разных практик в современных религиозных сообществах так же, как это происходило

26. Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы. С. 24.

27. Подробнее об этом см.: Там же. С. 22–31.

в прошлом. Отношение к ним у современных клириков принципиально разнится. Одни, апеллируя к средневековым христианским историям о почитаемых брандеа и чудесах, происходивших по контактному принципу, стремятся легитимировать практики апpropriации в своем приходе и использовать их для привлечения максимального числа прихожан и паломников. Так, в Воскресенском соборе Тутаева (Романова-Борисоглебска) в Ярославской области для огромной иконы Спаса (XVII в., по легенде — XIII в.) сооружен «целебный лаз» — люди пролезают под образом, чтобы нисходящая благодать оказала чудесную помощь. Более того, для крестных ходов, в которых участвует образ, сооружены специальные металлические носилки — массивная конструкция с полукруглыми дугами в центральной части, которые позволяют людям пролезать под иконой не только в храме, но и на улице, — с этой целью ее устанавливают на табуреты и иногда постигают на землю ковры. Другие священники склонны оценивать такие действия как «наивную веру», «народные» или даже суеверные и эзотерические практики, стремление к материальному чуду вместо упования на Бога. Эти полярные векторы легко проследить и в современной христианской литературе, и в популярных передачах, адресованных широким кругам верующих.

Разумеется, такая палита мнений совершенно не нова. Лишь отчасти она отражает скептическое отношение к наблюдаемым чудесам, которое в целом возросло в христианстве в XX—XXI вв. Те же оценки конкурировали и в Средние века, и в Новое время, с наибольшей остротой — в периоды иконоборчества, от византийского иконоклазма до протестантской «войны с образами», когда само почитание материальных святынь подвергалось тотальной критике, а объекты почитания стремились истребить. Отношение к чудесам и контактным святыням всегда было разным у теологов и христианских авторов. Противоречия рождались и в рамках богословской мысли, и в рамках социальной прагматики. Если клирики храма, община монастыря, жители города, в котором хранилась реликвия, всегда были заинтересованы в максимальном распространении историй о чудесной помощи при контакте с их локальной святыней, то церковные власти часто с подозрением смотрели на массовые и стихийные паломнические практики, стараясь либо ввести их в более благопристойное русло, либо вовсе пресечь. Чтобы ликвидировать «непристойные» действия, связанные с использованием благодати, реликвию могли изъять из монастыря или уничтожить. Именно так, к примеру, в 1735 г. поступила

синодальная комиссия, которая приехала в Никитский монастырь под Переславлем-Залесским и увидела местную паломническую традицию — люди надевали на голову «каменную шапку» Никиты Столпника и ходили вокруг его «столпа», пытаясь обрести помощь и исцеление. Хотя похожие действия совершали во множестве монастырей, комиссия сочла их непристойными и суеверными, конфисковала и увезла «шапку». Однако это не пресекло традицию, и столп продолжали обходить.

Практики апроприации силы нельзя отнести ни к осуждаемым, ни к безусловно легитимным — во всех христианских сообществах, среди клириков и прихожан, церковных властей или богословов границы между осуждением и одобрением проходят по-разному и остаются подвижными. В этой гибкости — залог устойчивости таких действий и популярности нарративов, которые распространяются стихийно среди прихожан или транслируются с одобрения церковных и монастырских властей.

* * *

Подборка статей, предлагаемых читателю, призвана освятить различные христианские практики, связанные с апроприацией силы почитаемых объектов. В нее вошло семь исследований, сфокусированных на разных материалах. Не считая вводной статьи, это пять исторических работ и два очерка, посвященных современному традициям.

Михаил Майзуль показывает, как тактильные способы взаимодействия с сакральными предметами дополнялись в Европе визуальными практиками: зрительный контакт воспринимался как особый вид прикосновения к святыне и, следовательно, как эффективное средство использования ее силы. Паломники стремились не только лицезреть реликвию, к которой по разным причинам нельзя было притронуться, не только приблизиться к ней на минимально возможную дистанцию, чтобы оказаться в контакте с незримо окружающей ее благодатью, но и «прикоснуться» к ней виртуально, улавливая отражение святыни в специальные зеркальца. Не позднее чем с XIV в. в рейнско-мозанском регионе пришедшие в храм люди начали активно использовать их, чтобы «приблизить» недоступную святыню на расстояние вытянутой руки. Такие зеркала пришивали к шляпам или прикрепляли к паломническим посохам; их продавали, распространяли, привозили домой наравне с паломническими значками, изображали

на картинах и миниатюрах. Благодать стремились не только накапливать в материальных объектах, но и направить в нужное русло с помощью оптических приборов.

Статья Ольги Тогоевой посвящена мощам французского святого Жана из Гента, которые были обретены в 1482 г. и выставлены для почитания в доминиканской церкви в Труа. Благодаря множеству чудес кульп Жана из Гента быстро распространился в городе и окрестностях. При этом мощи были установлены в храме так, что паломники не имели к ним прямого доступа — они стекались в храм, рассчитывая лишь на приближение к реликвии и на зрительный контакт с ней. Единственным, что касалось мощей и вобрало их целительную силу, оказались руки хирурга Гийома ле Бретона, который трогал кости святого отшельника. По его собственному рассказу, сперва на руки перешло благоухание, распространявшееся мощами, а затем неизлечимая больная исцелилась благодаря одним лишь его прикосновениям. Фактически руки врача превратились в брандэа. Это единичная история о контактных практиках, связанных с реликвией — монахи-доминиканцы, в ведении которых находились мощи, явно стремились минимизировать их, убрав святыню из зоны возможного тактильного контакта и, вероятнее всего, проводя отбор и редактирование многочисленных рассказов о чудесах — в анализируемых записях акцент недаром делается исключительно на молитвах ве- рующих и паломников.

Анна Серегина рассматривает оригинальную святыню: соломинку, впитавшую кровь казненного в Англии в 1606 г. иезуита Генри Гаррета. В постреформационной Англии, как и протестантских частях материковой Европы, святыни массово уничтожались, а практики контактного общения с реликвиями насильственно пресекались. Католикам приходилось выстраивать религиозность на новых основаниях во враждебной среде. Предметом почитания оказывались здесь особые брандэа — предметы, пропитанные кровью единоверцев, которых воспринимали как мучеников за веру. Кровь рассматривали как эффективное благодатное средство, заменяющее утраченные реликвии; ее стремились получить, разными способами оказавшись под эшафотом или рядом с ним. Одним из таких брандэа и оказалась соломинка, упавшая с эшафота во время казни Гаррета — кровь проявилась на ней в виде лика, увенчанного мученической короной. История почитания этой святыни — интересный кейс, который позволяет лучше понять контуры религиозности английских католиков XVI–XVII вв.

Работа Дильшат Харман посвящена английскому свитку конца XV в. — покрытые изображениями и текстами, такие свитки играли роль амулетов, которые нужно было прикладывать к телу для достижения желанного эффекта. Благодать передавалась от нанесенных на свиток текстов и изображений, посвященных, прежде всего, страстям Христовым. Эти образы были связаны с телом Спасителя не только потому, что визуализировали предметы, касавшиеся Иисуса, но и благодаря «священным мерам» — особо высчитанным пропорциям, которые демонстрировали метрическую связь изображения с самим Христом, с Распятием или другими брандеа. Фактически такие амулеты представляют собой реликвии «третьего порядка» — они предлагают верующим опосредованный контакт с орудиями страстей, которые, в свою очередь, передают силу, исходящую от тела Спасителя. При этом программа изображений и текстов на свитках, а также выполняемые амулетами функции могли быть более сложными — в статье рассматриваются разные взаимодополняющие роли, которые играли сами образы и их носители.

Статья Эдины Бозоки посвящена, по словам автора, «этнографическому описанию» апотропейских средств, которые применялись в Средние века (рассмотренные материалы в целом относятся к периоду с XIII по XVI вв.). Автор приводит обзор популярных верbalльных, акциональных и материальных оберегов, которые использовались для защиты здоровья и имущества. Рассматриваются различные заговорные формулы, апеллирующие к святым, ритуальные практики, а также многочисленные предметы (от паломнических значков или святых образов до медальонов-реликвариев), использование которых должно было передать человеку силу, необходимую для ограждения от различного ущерба и вреда.

Работа Людмилы Сукиной посвящена копированию чудотворных богородичных икон в России конца XVII — начала XVIII в. В XVII в. создание таких списков становится актуальной и частой практикой в Московской Руси — силу иконы стремились передать новому списку, распространяя благодать «материнского» образа на новые территории. Иконы часто писали с «житием» — изображением чудес, совершенных ранее иконой-протографом. При этом, как показано в статье, демонстрируемые молящимся/зрительям чудеса не только подчеркивали силу «материнского» образа, но и фокусировали внимание на помощи, которую он оказывал владимиро-суздальским землям и Московскому государству. Это акцентировало идею о богохранимости православного цар-

ства и одновременно демонстрировало силу благодати, изливающейся от иконы и — в определенной степени — от ее копии.

Андрей Мороз и Элеонора Семиврагова обращаются к современному материалу, рассматривая практики почитания «Годеновского креста» — одной из реликвий, широко известных в постсоветской России. По легенде, Распятие было чудесно явлено в 1423 г. — это наделяет его особой ролью, так как появление Креста на Руси за 30 лет до падения Константинополя связывают с переносом благодати из «Второго Рима» в «Третий». Годеновский крест с 1940-х гг. хранится в церкви свт. Иоанна Златоуста села Годеново, в 6 км от места его явления. В Никольском Погосте, где, по легенде, произошло чудо, в середине 1990-х гг. был создан монастырь во имя Сожествия Креста Господня и установлена копия святыни. В результате паломники посещают оба места, полагая, что благодать реликвии распространяется не только вокруг самого «животворящего» Распятия, но и вокруг места его явления. Более того, в последние годы в интернете и в устных рассказах циркулируют истории о чудесном явлении крестов вокруг реликвий, в небе и на камнях. Это эксплицирует представления о «многоступенчатой передаче сакральной силы» между почитаемыми объектами и о максимально широком распространении благодати Креста, не только через рукотворные копии, но и через чудесные образы-реплики.

Наконец, в заключительной статье, написанной мной в соавторстве с Дмитрием Дорониным, речь идет о почитании в постсоветской церковной традиции отпечатков икон, которые возникают на киотных стеклах. Обнаружение, широкое обсуждение, экспертиза и в итоге официальное признание чудом отпечатка на стекле киевской иконы «Призри на смиление» в 1993 г. спровоцировали быстрое распространение и актуализацию аналогичных легенд на постсоветском пространстве — в Украине, России и ряде других стран. Образы на стеклах рассматриваются многими как контактные реликвии, возникшие в результате действия благодати, истекающей от иконы. Киотные отпечатки вписаны в широкий круг обсуждаемых и локально почитаемых образов естественного происхождения — от контуров, возникающих на стенах зданий или на храмовых стенах за иконами, до различных природных объектов, в которых угадывают очертания святых лиц. При этом именно киотные стекла оказались самым авторитетным, нередко признаваемым на уровне епископата объектом, имеющим статус нерукотворного образа. Тем не менее, как

показано в статье, отношение клириков к подобным отпечаткам к практикам их почитания варьирует от безусловного признания до скептической критики.

Наша подборка представляет широкий веер тем и затрагивает материалы, относящиеся к разным эпохам и регионам. Надеюсь, что благодаря этому общая проблематика будет видна более рельефно.

Библиография / References

- Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7. С. 9–34.
- Антонов Д.И. У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах // Сила взгляда: Сб. науч. стат. / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., РГГУ: 2013. С. 14–42.
- Бельтинг Х. Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
- Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
- Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Иванов С.А. Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Прогресс-традиция, 2003.
- Коллакова Г.С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. М.: Азбука, 2009.
- Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православногоnomadizma. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
- Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
- Rexmt P. Верить и видеть: Искусство соборов XII–XV веков / Пер. с фр., науч. ред. О.С. Воскобойникова. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Фуллертон М.Д. О чудотворных образах в античной культуре // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Сост. А.М. Лидов. М.: Мартис, 1996. С. 11–18.
- Цеханская К.В. Почитание православных святынь в России. М.: Паломник, 2013.
- Шалина И.А. Реликвии в восточнохристианской иконографии. М.: Индрик, 2005.
- Antonov, D.I. (2018) “Dva «tela» ikony: obshchenie s sakral’nym obrazom kak apropiatsiya sily” [Two “bodies” of the icon: communication with the sacred image as an appropriation of power], *Vestnik RGGU. Seriya «Istoriia. Filologiya. Kul’turologiya. Vostokovedenie»* 7: 9–34.
- Antonov, D.I. (2013) “U sviatykh ochi vertel? Figury bez glaz na russkikh miniatiurakh” [Did you scratch out saints’ eyes? Eyeless images in Russian miniatures], in D.I. Antonov (ed.) *Sila vzgliada*, pp. 14–42. Moscow: RGGU.
- Bagnoli, M., Klein, H.A., Mann C.G., Robinson J. (eds) (2010) *Treasures of Heaven: Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*. Baltimore and London.

- Baschet, J. (2008) *L'iconographie médiévale*. Paris: Gallimard.
- Belting, H. (2002) *Obraz i kul't: Istoriiia obraza do epokhi iskusstva* [Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art]. Moscow: Progress-Traditsiia.
- Fullerton, M.D. (1996) “O chudotvornyykh obrazakh v antichnoi kul'ture” [“The Greek Miracle:’ Fabulous and Fraudulent Thaumaturgy in Greco-Roman Antiquity”], in A.M. Lidov (ed.) *Chudotvornaia ikona v Vizantii i Drevnei Rusi*, pp. 11–18. Moscow: Martis.
- Hooper, S. (2014) “Bodies, Artefacts and Images. A Cross-cultural Theory of Relics”, in J. Robinson, L. De Beer, A. Harnden (eds) *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, pp. 190–199. London: The British Museum Press.
- Ivanov, S.A. (2003) “Blagochestivoe raschlenenie: paradoks pochitaniia moshchei v vizantiiskoi agiografii” [Pious dismemberment: the paradox of veneration of relics in Byzantine hagiography], in A.M. Lidov (ed.) *Vostochnokhristianskie relikvii*. M.: Progress-traditsiia.
- Kolpakova, G.S. (2009) *Iskusstvo Vizantii. Ranniĭ i sredniiĭ periody* [The art of Byzantium. Early and middle periods]. Moscow: Azbuka.
- Kormina, ZH.V. (2019) *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays in Orthodox Nomadism]. Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Lidov, A.M. (ed.) (2003) *Vostochnokhristianskie relikvii* [Eastern Christian relics]. Moscow: Progress-Traditsiia.
- Lidov, A.M. (ed.) (2006) *Relikvii v Vizantii i Drevnei Rusi: pis'mennye istochniki* [Relics in Byzantium and Medieval Rus: written sources]. Moscow: Progress-Traditsiia.
- Recht, R. (2014) *Verit' i videt': Iskusstvo soborov 12–15 vekov* [Believe and see: The art of cathedrals 12–15 centuries]. Moscow: Izdat. dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Robinson, J., De Beer, L. and Harnden, A. (eds) (2014) *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*. London: The British Museum Press.
- Shalina, I.A. (2005) *Relikvii v vostochnokhristianskoĭ ikonografii* [Relics in East-Christian iconography]. M.: Indrik.
- Trainor, K. (ed.) (2010) *Relics in Comparative Perspective*. Special issue of *Numen* 57(3–4).
- Tsekhanskaia, K.V. (2013) *Pochitanie pravoslavnnykh sviatyn' v Rossii* [The veneration of Orthodox shrines in Russia]. Moscow: Palomnik.
- Walsham, A. (ed.) (2010) *Relics and Remains* (Past and Present supplement N.S. vol. 5). Oxford.
- Zhivov, V.M. (2002), *Razyskaniiia v oblasti istorii i predistorii russkoi kul'tury* [Research in the field of history and prehistory of Russian culture]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury.

МИХАИЛ МАЙЗУЛЬС

Прикосновение взглядом: паломнические зеркала и апоприация сакральной «силы»

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-26-60>

Mikhail Maizuls

Visual Touch: Pilgrim Mirrors and Appropriation of the Sacred “Power”

Mikhail Maizuls — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). maizuls@gmail.com

*Medieval practices related to the transfer of sacred “power” (*virtus*) from relics and holy images attached great importance to physical contact. It transformed the ordinary objects (often instruments of torture and murder) that touched the bodies of saints into relics, the symbol and medium of their presence in this world. What is even more important, the objects that later touched the relics were believed to become secondary (or contact) relics that could respond to the aspirations of pilgrims. Through the liquid that was used to wash a reliquary or some engraving that was applied to a miraculous fresco, the Christians could partake in the salutary/healing power of the saints. Towards the late Middle Ages in Catholic Europe, along with the ancient tactile rituals, a new set of practices appeared, which relied on the touch of the gaze. This article deals with pilgrim mirrors as an instrument for appropriation of the sacred *virtus* and to other practices that relied on the power of sight.*

Keywords: cult of saints, pilgrimage, pilgrim badges, amulets, mirrors, visual culture, Eucharist.

НА АЛТАРНОЙ панели, созданной в 1487 г. для церкви августинцев в Нюрнберге, рядом с древним воином-мучеником Георгием изображен св. Зебальд — небесный патрон

Эта статья частично написана на материалах, собранных в моей книге «Мышеловка св. Иосифа. Как средневековый образ говорит со зрителем» (М.: Слово, 2019).

города (илл. 1)¹. По преданию, этот отшельник, живший то ли в VIII, то ли в XI в., побывал как паломник в Риме. Потому южнонемецкий мастер представил его с посохом и в широкополой шляпе, в каких на исходе Средневековья ходили пилигримы. К ее тулье пришиты три литых паломнических значка и листок пергамена, на котором написан лик Христа².



Илл. 1. Св. Зебальд в облике паломника. Фрагмент алтарной панели, 1487 г.

Nürnberg. Germanisches Nationalmuseum. № Gm 143

1. Nürnberg. Germanisches Nationalmuseum. № Gm 143.
2. Паломнические значки на шляпе св. Зебальда — это один из примеров анахронизма, которыми изобилует средневековая иконография. Во времена, когда, судя по всему, жил этот отшельник, таких благочестивых «сувениров» на Западе еще не существовало. Паломники привозили домой евлогии — небольшие сосуды (*am-pullaे*) с водой, елеем или миром, которые соприкасались с мощами святых, иконы и другие предметы, но не литые значки. Их стали производить в XII в. Более того, на некоторых образах св. Зебальда к его шляпе прикреплены значки, напоминавшие о культах, возникших через несколько столетий после его смерти. Так, на панели, созданной Гансом фон Кульмбахом ок. 1515 г., на головном уборе святого видны три красных кружка (Nürnberg. Germanisches Nationalmuseum. № Gm 537). Это раскрашенный значок, который паломники могли привезти из деревни Вильснак. Когда в 1383 г. ее сжег граф Генрих фон Бюлов, на руинах приходской церкви, как утверждалось, нашли три уцелевшие гости, из которых сочилась кровь. Вскоре в Вильснак устремились паломники со всей центральной Европы (культ был упразднен протестантскими властями в 1552 г.). Об истории этого паломничества и ожесточенных спорах вокруг него см.: Zika, Ch. (1988) “Hosts, Processions and Pilgrimages: Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany”, *Past & Present* 118: 49–59.

Это одна из бесчисленных копий «Истинного образа» (*Vera icon*), или Плата Вероники. По легенде, когда Спаситель шел на Голгофу, благочестивая еврейка по имени Вероника протянула ему платок, чтобы он стер пот и кровь. И его лик чудесным образом отпечатался на этой ткани. История изображений, которые в разные времена отождествляли с платом Вероники, чрезвычайно запутанна. По крайней мере, с XII в. в Риме утверждали, что он хранится в соборе св. Петра. К позднему Средневековью римский образ, известный как *sudarium* (от латинского слова *sudor* — «пот»), превратился в одну из главных христианских святынь. Молитва перед ним гарантировала верующим отпущение грехов и сокращение мук в чистилище, а его черты воспроизво-дились на тысячах копий и паломнических значков, которые рас-текались по всей Европе — как «вторичные» реликвии и амуле-ты³. Рядом с этим листком, напоминавшим о том, что св. Зебальд некогда побывал в Вечном городе, на самом большом из значков под фигурой Девы Марии с Младенцем закреплено круглое вы-пуклое зеркальце.

Оно указывает на то, сколь широк был круг практик, с помо-щью которых в Средние века верующие пытались запечатлеть, со-хранить и передать силу (*virtus*), заключенную в мощах святых, чудотворных изображениях и прочих сакральных объектах. Как и другие религии в другие времена, средневековый католицизм (и в своем «ученом», и в своем «народном» изводе) придавал огромное значение физическому (со)прикосновению⁴. Предме-ты, которые носили или к которым притрагивались святые, тоже превращались в реликвии (лат. *reliquiae* — «остатки», «остан-ки»). Они напоминали о чудесах, совершенных подвижниками при жизни, но, что важнее, обеспечивали их посмертное присут-ствие в этом мире, служили проводниками их силы и позволя-

3. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Тра-диция, 2002. С. 237–238, 248–256; Hamburger, J. (1998) *The Visual and the Vision-ary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, pp. 317–358. New York: Zone Books; Weitbrecht, J. (2016) “The Vera Icon (Veronica) in the Verse Legend Ve-ronica II: Medializing Salvation in the Late Middle Ages”, *A Journal of Germanic Stud-ies* 52(2): 173–192. Важно уточнить, что не все изображения «Истинного образа» создавали в Риме и привозили оттуда. Их явно тиражировали и к северу от Альп.
4. Sigal, P.-A. (1985) *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, pp. 36–39, 46. Paris: Cerf; Blick, S. (2011) “Votives, Images, Interaction and Pilgrimage to the Tomb and Shrine of St. Thomas Becket, Canterbury Cathedral”, in S. Blick, L. Gelfand (eds) *Push Me, Pull You: Art and Devotional Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Vol. 2, pp. 22, 41, 54–55. Leiden: Brill.

ли верующим к ней приобщиться. Более того, сила, заключенная в реликвиях, как считалось, не была в них «заперта» и могла передаваться дальше по цепочке прикосновений. Вещи, касавшиеся сакральных объектов, тоже приобретали определенный заряд сакральности, потому историки называют их «вторичными» или «контактными» реликвиями.

Подобные представления удовлетворяли запрос верующих на то, чтобы не просто прикоснуться к святыням в церковном пространстве, но запасти их «энергию» и приобрести собственную «святыню», которую можно унести домой. Одной из главных если не главной реликвией в собрании императоров Священной Римской империи было священное копье. По преданию, именно им сотник Лонгин на Голгофе пронзил бок Христа (изначально считалось, что оно принадлежало св. Маврикию Кесарийскому или императору Константину Великому, но с XIII в. его прочно связали с Лонгином и историей Страстей). В Нюрнберге, где императорские инсигнии и реликвии хранились с 1424 г., этим копьем — под контролем и по разрешению властей — протыкали изображения сердца Христова. Благодаря этому они превращались в контактные реликвии (илл. 2)⁵.

В течение многих столетий верующие стремились (да и сегодня стремятся) прикоснуться к мощам и почитаемым образам, но это можно было сделать не только пальцами или губами, но и взглядом. В этой статье я предлагаю кратко проследить, как в средневековых религиозных практиках тактильное было связано с визуальным⁶. Но для этого следует сначала кратко очертить

5. Schier, V., Schleif C. (2004) “Seeing and Singing, Touching and Tasting the Holy Lance. The Power and Politics of Embodied Religious Experiences in Nuremberg, 1424–1524”, in N. Holger Petersen, Cl. Cluver, N. Bell (eds) *Signs of Change. Transformations of Christian Traditions and their Representation in the Arts, 1000–2000*, pp. 416–421, fig. 6. Amsterdam; New York: Rodopi. В 1465–1467 гг. богемский дворянин Лео фон Росмиталь писал о том, что в Нюрнберге священники поместили на острие копья несколько колец. Благодаря этому они должны были приобрести целительную силу. А в 1486 г. городской совет дал разрешение на то, чтобы шесть раз пронзить копьем кусок ткани для испанских монархов Фердинанда и Изабеллы.
6. Из новейших работ о роли различных чувств в средневековых религиозных практиках см., к примеру: Jung, J.E. (2010) “The Tactile and the Visionary: Notes on the Place of Sculpture in the Medieval Religious Imagination”, in C. Hourihane (ed.) *Looking Beyond: Visions, Dreams, and Insights in Medieval Art and History*, pp. 203–240. Princeton: Index of Christian Art; Caseau, B. (2014) “The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation”, in R.G. Newhauser (ed.) *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, pp. 89–110. London: Bloomsbury; Dyas, D. (2014) “To Be a Pilgrim: Tactile Piety, Virtual Pilgrimage and the Experience of Place in Christian Pilgrimage”, in J. Robinson, L. Beer, de, A. Harnden (eds) *Matter of Faith: An Interdisciplinary Approach to the Study of the Senses in the Middle Ages*, pp. 11–30. London: Bloomsbury.

круг практик исцеления и спасения, которые подразумевали физический контакт с источником сакральной силы.



Илл. 2. Изображение сердца Христова на плате, который держит ангел. Гравюра на пергамене с щелью-«раной», видимо, проделанной копьем Лонгина.

New York. The Metropolitan Museum of Art. № 31.54.142

Тактильное благочестие

Встреча с источниками сакрального подразумевала активность всех органов чувств. Отправляясь к какой-то святыне, человек стремился ее увидеть, подойти к ней как можно ближе и к ней притронуться (илл. 3). Он слышал, как клирики поют псалмы и молитвы, вдыхал запах ладана и пил воду, которой реликвии были омыты. Чтобы верующие смогли припасть к саркофагам с мощами небесных патронов, в их монументальных гробницах устраивали специальные ниши или оконца, в которые можно было залезть (илл. 4).

nary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period, pp. 1–7. London: The British Museum; Ganz, D. (2017) “Touching Books, Touching Art: Tactile Dimensions of Sacred Books in the Medieval West”, Postscripts: The Journal of Sacred Texts, Cultural Histories, and Contemporary Contexts 8(1–2): 81–113.



Илл. 3. Паломники, прося об исцелении, притрагиваются к саркофагу, в котором покоятся мощи св. Николая.
Джентиле да Фабриано. Калеки и больные у раки св. Николая в Бари (одна из панелей Полиптиха Кваратези), 1425 г.
Washington. The National Gallery of Art. Samuel H. Kress Collection. № 1939.1.268



Илл. 4. Паломники залезают в ниши, устроенные вокруг саркофага Эдуарда Исповедника (ум. в 1065 г.) в Вестминстерском аббатстве.

Житие св. Эдуарда Исповедника. Англия, ок. 1250–1260 гг.
Cambridge. University Library. MS Ee.3.59. Fol. 33

Прикосновение к мощам и в еще большей степени к изображениям святых позволяло выразить к ним почтение и любовь, вступить с ними в личные, эмоциональные отношения, которые порой открывали путь к видениям⁷. В стихотворном житии (ок. 995 г.) Витигово, аббата Райхенау, упоминался образ Девы Марии с Младенцем, написанный на стене внутри обители. Проходя мимо, монахи преклоняли перед ним колени, а во время молитвы его касались и покрывали поцелуями («*orando tangunt ac sancta per oscula lambunt*»)⁸. Богослов и мистик Руперт из Дойца в XII в. и многие монахини-визионерки XIII–XV вв. описывали свои тактильные взаимоотношения с распятиями и другими скульптурными образами. Они не только их целовали и прижимали к себе, но и порой — как доминиканка Маргарета Эбнер (1291–1351) — даже брали с собой в постель⁹.

Страницы многих Псалтирей и Часословов хранят следы регулярных прикосновений пальцев и губ читателей. Чаще всего они прикладывались к лицам Христа и Богоматери, но не обходили и святых. В сборнике чудес св. Кутберта (вторая половина XII в.) упомянут один монах, который пытал такой любовью к святому, что попросил написать его лицо на первом листе рукописи, с которой никогда не расставался, и постоянно целовал это изображение¹⁰.

В позднее Средневековье верующие прикладывались не только к лицам сакральных персон, но и к символам ран Христовых, изображениям его сердца и другим образом, связанным с культом Страстей. Считалось, что молитва перед такими изображениями, нередко включавшая прикосновение к ним, поможет очиститься от бремени греха и сократит будущий срок пребывания в муках чистилища. На одной немецкой гравюре XV в. с пятью ранами Христовыми (oval, символизирующий рану на боку, расположенный по центру, небольшие изображения пронзенных кистей

7. См.: Hamburger, J. (1989) “The Visual and the Visionary: The Image in Late Medieval Monastic Devotions”, *Viator* 20: 161–182.
8. Sansterre, J.-M. (1995) “Vénération et utilisation apotropaïque de l'image à Reichenau vers la fin du Xe siècle: un témoignage des *Gesta de l'abbé Witigowo*”, *Revue belge de philologie et d'histoire* 73(2): 282, 283 (n. 15).
9. Wirth, J. (2011) *L'image à la fin du Moyen Âge*, pp. 135–138. Paris: Cerf.
10. Sansterre, J.-M. (2006) “*Omnes qui coram hac imagine genua flexerint...* La vénération d'images de saints et de la Vierge d'après les textes écrits en Angleterre du milieu du XIe siècle aux premières décennies du XIIIe siècle”, *Cahiers de civilisation médiévale* 49(195), p. 272.

и ног — по краям) было обещано: «Это мера ширины и высоты Христовой раны, которая была пробита на его боку, когда он висел на кресте. Всякий, кто поцелует [ее]... получит... семь лет индульгенции...». Внутри овала был помещен крест. Подпись к нему гласила: «Этот маленький крест, стоящий в Христовой ране, если умножить его на сорок, составит рост Христа в его человеческой природе. Всякий, кто поцелует его с благочестием, будет защищен от внезапной смерти или несчастья»¹¹.

Как подчеркивает Дон Скемер, эффект, на который могли расчитывать владельцы Псалтирей или Часословов, не всегда был связан с чтением (произнесением) молитв. Книга, заключающая в себе сакральные тексты и образы, выступала как могущественный амулет, защищавший от демонов и других напастей. Его сила могла активизироваться через физическое соприкосновение или визуальный контакт со словами, написанными на листе, изображениями небесных патронов или со всем манускриптом в целом¹². Неграмотные или не слишком грамотные владельцы таких манускриптов «могли “читать” текст, не расшифровывая слова как серию фонетических знаков, а воспринимая страницы с текстом как образы, пристально глядываясь в иконоподобные священные изображения и слова, созерцая молитвы, сопровождавшие излюбленные миниатюры, и прикасаясь пальцами к текстам литаний самых сильных небесных заступников в ожидании божественного благословления и защиты». Вот почему в иллюминированных манускриптах фигуры и особенно лица святых (например св. Маргариты, которая считалась помощницей при родах) так часто оказываются почти стерты¹³.

11. Bynum, C.W. (2002) “Violent Imagery in Late Medieval Piety”, *Bulletin of the GHI Washington* 30, p. 20, pl. 11. См. также: Bagnoli, M. (2017) “The Materiality of Sensation in the Art of the Late Middle Ages”, in S.A. Harvey, M. Mullett (eds.). *Knowing Bodies, Passionate Souls. Sense Perceptions in Byzantium*, pp. 48–50, fig. 2.11. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
12. См. примеры: Klaniczay, G., Kristóf, I. (2001) “Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l’écrit (moyen âge et temps modernes)”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 56(4): 947–980; Bozóky, E. (2001) “Les moyens de la protection privée”, *Cahiers de Recherches Médiévaux (XIIIe – XVe siècle)* 8: 175–192 (перевод статьи см. в этом номере нашего журнала).
13. Skemer, D.C. (2006) *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, p. 272. University Park: The Pennsylvania State University Press. См. многочисленные примеры в исследованиях Кэтрин Руди: Rudy, K.M. (2010) “Dirty Books: Quantifying Patterns of Use in Medieval Manuscripts Using a Densitometer”, *Journal of Historians of Netherlandish Art* 2(1-2) [<http://www.jhna.org/index.php/past-issues/volume-2-issue-1-2/129-dirty-books>, accessed on 02.09.2021]; Rudy, K.M. (2011) “Kissing Images, Un-

Средневековые верующие были одновременно исполнены благоговения перед сакральными образами и обходились с ними вполне по-хозяйски. Иногда читатели вырывали из книги лист с полюбившимся им святым или вырезали лицо из листа, чтобы превратить его в амулет и никогда с ним не расставаться: носить, прижав к телу, или пришить к одежде¹⁴. В других случаях они соскабливали с лица и/или нимбов святых красочный слой. Этот чудодейственный порошок можно было сбрить в мешочек либо, растворив в воде или вине, выпить, надеясь на то, что он принесет желанное исцеление и как-то еще защитит¹⁵.

Чтобы удовлетворить запрос верующих на контакт с сакральным, в раннее Новое время в некоторых частях Европы стали выпускать съедобные листки (по-немецки их называли *Schluckbildchen* – от *schlucken* – «глотать» и *Bildchen* – «картинка») с изображениями святых и христианских символов. На одном листе печатали множество одинаковых Мадонн или Распятий, либо несколько разных образов. По форме они напоминали блоки с почтовыми марками. Оторвав крошечный прямоугольник с Распятием или Мадонной, его можно было проглотить – например вместе с яблоком или ломтем хлеба. Так, в Баварии в XVIII в.

furling Rolls, Measuring Wounds, Sewing Badges and Carrying Talismans: Considering Some Harley Manuscripts through the Physical Rituals they Reveal”, *Electronic British Library Journal* 5 [<http://www.bl.uk/eblj/2011articles/pdf/ebljarticle52011.pdf>, accessed on 02.09.2021]; Rudy, K.M. (2015) *Postcards on Parchment: The Social Lives of Medieval Books*. New Haven: Yale University Press.

14. Boer, D.E.H., de. (2011) “*Protego-proterreo*. Making an Amulet by Mutilating a Manuscript”, *Querendo* 41: 112–125; Pulichene, N. (2012) “To Touch the Divine: Picturing Christocentric Touch in Late Medieval Passion Devotion”, *Hortulus Journal. The Online Graduate Journal of Medieval Studies* 8(1) [<http://hortulus-journal.com/journal/volume-8-number-1-2012/pulichene/>, accessed on 02.09.2021].
15. Выскабливание ликов святых для получения чудотворного порошка известно еще по византийским источникам. Причем далеко не всегда апроприация части изображения оценивалась как святотатство или суеверие. Так, в сборнике чудес свв. Космы и Дамиана (VI–VII вв.) рассказывается о женщине, которая, чтобы избавиться от колик, соскребла ногтями штукатурку с фигур святых целителей, нарисованных на стене ее спальни, и, растворив порошок в воде, его выпила. После этого ей сразу полегчало. Это чудо без всякого осуждения упоминается в дневниках Седьмого Вселенского собора 787 г., где исцеление недужной приписывается не эффекту от порошка, а вмешательству святых докторов (как и в типичных чудесах от икон). Соскабливание краски с изображения выступает как эквивалент молитвы, а не как святотатство (Kitzinger, E. (1954) “The Cult of Images in the Age before Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers* 8, p. 107 (n. 89), pp. 147–148; Maguire, H. (1995) “Magic and Christian Image”, in H. Maguire (ed.) *Byzantine Magic*. Washington: Dumbarton Oaks, p. 66).

был напечатан лист с 40 картинками — с изображением Пьеты, символов Страстей, фигур Девы Марии с Младенцем, крестов и т. д.¹⁶

Точно так же пили воду или вино, в которые окунали реликвии, либо растворяли соскобленную с могил святых пыль или землю¹⁷. Например, земля с могилы св. Адельгунды должна была исцелять от головной боли, каменная крошка от гробницы св. Виборады — от болезней глаз, а пыль с каменной плиты, на которой поспал св. Сераник, — лихорадку и детские колики¹⁸. В надежде на помошь и исцеление съедали и выпивали не только частицы изображений, но и священные буквы — чернила, смытые со страниц Библий или свитков-амuletов¹⁹. В одной французской рукописи (British Library. Ms. Sloane 3564) роженицам советовали написать на яблоке заговор «*De virga virgine ubi oritur radix Jesse...*», а потом съесть его²⁰.

16. Basel. Museum der Kulturen. Inv. VI-14527. См.: Dupeux, C., Jezler, P., Wirth J. (eds) (2001) *Iconoclasme: vie et mort de l'image me'die vale: catalogue de l'exposition, Musée d'histoire de Berne, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*, pp. 256–257, № 109. Paris: Somogy; Bartholeyns, G., Dittmar, P.-O., Jolivet, V. (2006) “Des raisons de détruire une image”, *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art* 2, note 23 [<https://journals.openedition.org/imagesrevues/248>, accessed on 02.09.2021].
17. Sigal, P.-A. *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, pp. 49–60; Sansterre, J.-M. “*Omnes qui coram hac imagine genua flexerint...* La vénération d'images de saints et de la Vierge d'après les textes écrits en Angleterre du milieu du XIe siècle aux premières décennies du XIIIe siècle”, p. 266. По свидетельству книги чудес (1608 г.), совершенных недалеко от Неаполя образом *Madonna dell'Arco*, верующие с помощью ватки собирали пыль с ее лика, затем ватка скигалась, пепел смешивался со святой водой, а эта жидкость выпивали. Чудесный настой должен был защищать от злых духов, болезней, колдовства и прочих напастей (Jacobs, F.H. (2011) “Images, Efficacy & Ritual in the Renaissance: Burning the Devil and Dusting the Madonna”, in S. Blick, D.R. Gelfand (eds) *Push Me, Pull You. Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art* Vol. 2, pp. 170, 172. Leiden; Boston: Brill).
18. Арнаутова Ю.Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в Средние века // Одиссей: Человек в истории. 1995. М., 1995. С. 159.
19. Skemer, D.C. (2006) *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, p. 137 (п. 30). University Park: The Pennsylvania State University Press. Известно, что в XVII в. воду, которой омыли Книгу из Дарропу (Dublin, Trinity College, Ms. A.4.5), одну из древнейших (VII в.) английских или ирландских рукописей, использовали для лечения скота. Все дело в том, что создателем этой рукописи-реликвии считали св. Колумбу. (Ó Floinn, R. (1997) “Insignia Columbae I”, in C. Bourke (ed.) *Studies in the Cult of Saint Columba*, pp. 150–151. Dublin: Four Courts Press).
20. Wogan-Browne, J. (1994) “The Apple's Message: Some Post-Conquest Hagiographic Accounts of Textual Transmission”, in A.J. Minnis (ed.). *Late Medieval Religious Texts and Their Transmission: Essays in Honour of A.I. Doyle*. Cambridge: D.S. Brewer, p. 49.

В 1376 г. бургундский герцог Филипп II Смелый (1363–1404) запретил Часослов, который позже был унаследован его внуком Филиппом III Добрый (1419–1467). При нем рукопись была разделена на две части, к ней добавили новые тексты и миниатюры²¹. Кроме того, к некоторым листам были пришиты небольшие пергаменные листочки разных размеров с изображением лица Христа, запечатленного на плате Вероники, или самой Вероники, держащей плат. Эти прямоугольные образы, напоминающие тот, что был нарисован на шляпе св. Зебальда на алтарной панели 1487 г., видимо, были собраны Филиппом III и использовались им во время молитвы. Кэтрин Руди обратила внимание на то, что страницы с ликами Христа очень сильно засалены — видимо, потому, что герцог во время молитвы все время притрагивался к ним пальцами, целовал их или прикладывал рукопись к своему лицу²².

Что интереснее, на двух листах потемневшее лицо Спасителя было аккуратно выскоблено каким-то острым предметом. На щеках, лбу, носу, устах краска почти исчезла, и мы видим лишь белый пергамен²³. Однако глаза неизвестный (сам герцог?) не тронул — образ остался зряч. Стремясь нейтрализовать опасное/ненавистное присутствие демонов или грешников на листе, средневековые владельцы манускриптов пытались прицельно их ослепить, выскабливали верхнюю часть лица, где были глаза, или все лицо без остатка. Так же в XVI в. поступали и протестанты-иконоборцы, ослеплявшие и обезличивавшие фигуры святых, Девы Марии и Христа, которые они приравнивали к идолам²⁴. Однако в Часослове Филиппа Доброго повреждения на лицах Христа явно были оставлены не врагом образов, а тем, кто их горячо почитал. Как же это объяснить?

В средневековых преданиях о Веронике и ее плате изображение, которое оставил на нем Христос, выступало как инструмент исцеления. Как можно было прочесть в «Золотой легенде» (ок. 1260 г.) Иакова Ворагинского, римский император Тиберий, страдавший от некоей болезни, отправил своего приближенного Волузiana в Иерусалим, чтобы найти знаменитого целителя, о ко-

21. Bruxelles. Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 11035–11037; Cambridge. Fitzwilliam Museum. Ms. 3–1954.

22. Rudy, K. (2017) “Eating the Face of Christ: Philip the Good and his Physical Relationship with Veronicas”, *Convivium* 4 (iss. Supplementum): 168–179.

23. Bruxelles. Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 11035–11037. Fol. 96, 98.

24. См.: Майзульс М.Р. Глаза в глаза: средневековые демоны и их врачи // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. 2017. Вып. 12. М.: Индрик, 2017. С. 257–300.

тором он слышал. На самом деле речь шла о Христе, но к этому времени он уже был распят. Тогда Волузиан нашел Веронику, которая была знакома с казненным. И она рассказала ему, что у нее есть изображение его лица: «Когда Господь мой уходил проповедовать, я тяжко страдала, что не могу быть рядом с Ним. Я захотела иметь у себя Его образ, написанный на холсте, чтобы созерцание лика Господня приносило мне утешение, пока я была лишена Его присутствия. Когда я несла холст художнику, чтобы тот написал образ, по дороге я встретила Господа. Он спросил, куда я направляюсь. Когда я открыла причину, по которой вышла из дома, Господь попросил дать Ему полотно и Сам запечатлел на нем образ Своего досточтимого лика. Твой господин немедля обретет здоровье, если будет благочестиво созерцать образ, на котором запечатлен лик Христа». Волузиан передал этот завет («Если ты благоговейно посмотришь на него, тотчас получишь исцеление») Тиберию, и император действительно исцелился²⁵.

Эта история подчеркивала, что сила, заключенная в лице Христа, запечатленном на плате Вероники, передавалась страждущему при одном взгляде на него (и, как подразумевалось, на его бесчисленные копии). В позднесредневековых Часословах — например в рукописи, созданной сестрами св. Ursулы в Дельфте в 1470–1480-х гг., — рубрики, сопровождавшие обращенную к лицу Христа молитву *Salve sancta facies*, обещали, что тот, кто взглянет на плат Вероники с благоговением, получит от папы индульгенции на определенное число лет и не умрет в тот день внезапной смертью без покаяния²⁶.

Однако Филипп III, как и многие другие средневековые верующие, не ограничивался визуальным прикосновением. Кэтрин Руди предположила, что краска с двух лиц Христа была соскоблена для того, чтобы он ее выпил растворенной в воде или вине. Возможно, это произошло, когда он умирал в Брюгге в 1467 г., и ему оставалось лишь уповать на силу Святого лица. Мы никогда не узнаем, действительно ли это так. Однако важно, что поверхность пергамена, обнажившаяся после того, как с двух лиц Христа соскребли краску, осталась чиста. Видимо, потому, что больше к этим страницам и образам платы Вероники никто молитвенно не прикладывался.

25. Иаков Ворагинский. Золотая легенда / Вступительная статья и комментарии И.В. Кувшинской. Т. 1. М.: Изд-во Францисканцев, 2017. С. 314.

26. См.: Oxford. Bodleian Library. Ms. Douce 243. Fol. 152–152v.

Прикосновение передавало «энергию» не только от святыни к человеку, но и к предметам-посредникам, которые позволяли ее «накопить». Так, на исходе Средневековья гравюры с изображениями святых порой выступали не только как опора для молитвы и катализатор благочестия, но и как вариант контактной религии, транслирующей целительную силу от мощей или образов, считавшихся чудотворными. Например, в 1485 г. некая женщина якобы излечилась после того, как к ее телу и рту поднесли гравюру (*figura di charta*) с изображением образа *Madonna delle Carceri* (Прато), которую предварительно приложили к самой фреске. В этом случае копия была причастна к чудотворному оригиналу сразу в двух аспектах — иконографически и тактильно²⁷.

Жером Баше призывает смотреть на средневековые изображения в первую очередь как на «образы-объекты». Это означает, что большинство предметов, на которые были нанесены изображения (пергаменные листы рукописей, деревянные скамьи, каменные купели, даже стены церквей и т.д.), выполняли иную — практическую или символическую — функцию. Даже если, к примеру, доски, из которых был собран ретабль, требовались лишь для того, чтобы написать на них нужные сцены, такой образ-объект был предназначен не только для созерцания, но для взаимодействия. Его открывали и закрывали, скульптурные фигуры одевали и переодевали, украшали драгоценностями или цветочными гирляндами, носили в процессиях, целовали, соскабливали с него краску, чтобы носить с собой или даже, растворив в воде, выпить²⁸. И об этом важно помнить, когда мы видим средневековые изображения за стеклом в музеях, где такая интеракция запрещена, или на экране монитора, где она невозможна.

Отраженная святость

Нередко случалось, что до мощей или чудотворного образа, к которым приходили паломники, дотронуться было невозможно — поскольку толпа, собравшаяся в храме, не позволяла пробиться к святыне, или из-за того, что она вовсе была недостижима: ее устанавливали где-то в высокой нише или являли народу со спе-

27. Maniura, R. (2004) “The Images and Miracles of Santa Maria delle Carceri”, in G. Wolf, E. Thuno (eds.) *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*, pp. 86–87. Rome: Bibliotheca Hertziana; Wood, C.S. (2011) “The Votive Scenario”, *Res: Anthropology and aesthetics* 59/60: 208.

28. Baschet, J. (2008) *L'iconographie médiévale*, pp. 33–34. Paris: Gallimard.

циально построенного помоста. Тогда в дело могло вступить визуальное «прикоснение». По крайней мере, с XIV в. в рейнско-маасском регионе пилигримы стали использовать зеркальца, которые позволяли уловить лучи, падавшие от реликвария или чудотворного образа²⁹. Их пришивали к шляпам или прикрепляли к паломническим посохам (илл. 5)³⁰. Видимо, считалось, что зеркальце, поймавшее такие лучи, тоже в какой-то мере приобретает чудесную силу. Потому их, наряду со значками, изображавшими святых или их реликвии, продавали в паломнических центрах, а пилигримы привозили их назад в родные места — как напоминание о той святыне, которую посетили³¹.

Помимо небольших зеркал, верующие могли приобрести и литые значки (*badges, enseignes*), в которых крошечное зеркальце, как на шляпе св. Зебальда, было встроено внутрь изображения. Паломническим значкам, которые известны в католической Европе с XII в., посвящена огромная литература, которую у нас нет возможности резюмировать. Главное, что эти небольшие предметы совмещали роль благочестивого сувенира, напоминавшего человеку о святынях, которым он поклонился; «паспорта», демонстрировавшего, что он действительно побывал в каком-то религиозном центре и может претендовать на привилегии, которые полагались паломникам; и амулета, призванного защитить его в долгом и нередко опасном пути. В Северной Европе XIV–XV вв. производство таких значков достигло почти промышленных масштабов. Чаще всего их отливали из олова и свинца, т.е. доступных и дешевых материалов, но были и дорогие аналоги из серебра и золота.

29. Schwarz, H. (1959) “The Mirror of the Artist and the Mirror of the Devout: Observations on Some Paintings. Drawings and Prints in the Fifteenth Century”, in *Studies in the History of Art Dedicated to William E. Suida on His Eightieth Birthday*, pp. 90–105. London: Phaidon Press for the Samuel H. Kress Foundation; Harbison, C. (1991) *Jan van Eyck. The Play of Realism*, pp. 200–202. London: Reaktion Books; Bruna, D. (1994) “La marchande d’enseignes de pèlerinage des stalles de la cathédrale d’Amiens”, *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, pp. 82–83 (n. 74); Крюгер И., Рыбина Е.А. Средневековые стеклянные зеркала. М.: Аргамак Медиа, 2013. С. 34, 72–74, Рис. 26, 27.
30. См. паломника, у которого на шляпе закреплена корона зеркал, на алтарной панели св. Луции (1483 г.) из церкви св. Иакова (*Sint-Jakobskerk*) в Брюгге.
31. См.: Blick, S. (2019) “Bringing Pilgrimage Home: The Production, Iconography, and Domestic Use of Late-Medieval Devotional Objects by Ordinary People”, *Religions* 10(6). См. также: Bruna, D. (1996) *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*. Paris: Réunion des musées nationaux.



Илл. 5. Аллегория по мотивам реальных практик. Паломник, главный персонаж поэмы о духовном странствии в Небесный Иерусалим, сталкивается с Лестью и Гордыней. В его руках посох с зеркалом, в котором запечатлен образ града, цели его пути и награды для праведников, а у Гордыни — зеркало с ее собственным пагубным отражением.

Прозаическая версия «Паломничества человеческой жизни» Гийома де Дегильвилля. Геннегау, конец XV — начало XVI в.

Bibliothèque de Genève. Ms. Francais 182. Fol. 109v

Как правило, на значках был изображен сам святой или святыня (реликварий с мощами или почитаемый образ), к которой стремились паломники. Их пришивали к одежде, шляпе или суме. Вернувшись из странствия, пилигрим мог закрепить значок где-то в доме или, скажем, в конюшне, чтобы защитить свое имущество от напастей. Знатные и состоятельные люди, у которых были собственные Псалтири или Часословы, нередко пришивали значки к их страницам. Эта практика стала популярна в Южных Нидерландах и Северной Франции с 1460–1470-х гг. и достигла пика в первые десятилетия следующего столетия³². Чтобы

32. Подражая этой практике фламандские иллюминаторы XV в., которые были увлечены эффектами *trompe l'oeil*, нередко изображали на полях такие же значки, «пришитые» к листу пергамена нарисованными нитями. См.: DaCosta Kaufmann, Th., Roehrig Kaufmann, V. (1991) “The Sanctification of Nature: Observations on the

актуализировать защитную силу, заключенную в паломнических значках, их порой окунали в жидкость (вино, воду), которую потом выпивали, или вплывали в колокола, дабы их сила распространялась по округе вместе со звоном³³.

Значки со специальной рамкой для зеркальца сохранились в довольно большом количестве. В качестве примера можно привести ахенский значок первой половины XV в. Там в нижней окружности изображена Дева Мария с Младенцем и двумя ангелами, которые над ее головой держат ризу — самую известную святыню города. В верхней окружности помещен лик Христа с платом Вероники. На их пересечении осталось пустое кольцо, в которое когда-то было вмонтировано зеркальце (илл. 6)³⁴. На другом, более раннем (вторая половина XIV в.), значке из Ахена в нижнем круге тоже изображена Дева Мария с Младенцем, по правую руку от них — Карл Великий, а по левую — св. Корнелий (?). Сверху мы видим ангелов с ризой, а в середине устроено место для зеркальца (илл. 7)³⁵. Помимо односторонних значков, существовали и двухсторонние. В них в рамку с одной стороны были вставлены (отлитые из металла или нарисованные на листке пергамена) образы святых или их реликвариев, а с другой — прикреплялось стеклянное зеркальце.

Origins of *Trompe l'oeil* in Netherlandish Book Painting of the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, *The J. Paul Getty Museum Journal* 19: 43–64; Koldewey, J. (1991) “Pilgrim Badges Painted in Manuscripts: A North Netherlandish Example”, in K. Horst, van der, J.-Chr. Klamt (eds) *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands (Utrecht, 10-13 December 1989)*, pp. 211–218. Doornspijk; Foster-Campbell, M.H. (2011) “Pilgrimage through the Pages: Pilgrims’ Badges in Late Medieval Devotional Manuscripts”, in S. Blick, L. Gelfand (eds) *Push Me, Pull You. Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Vol. 1, pp. 227–274. Leiden; Boston: Brill; Asperen, H., van (2018) “The Book as Shrine, the Badge as Bookmark: Religious Badges and Pilgrims’ Souvenirs in Devotional Manuscripts”, in M. Faini, A. Meneghin (eds) *Domestic Devotions in the Early Modern World*, pp. 228–312. Leiden: Brill.

33. Foster-Campbell, M.H. “Pilgrimage through the Pages: Pilgrims’ Badges in Late Medieval Devotional Manuscripts”, p. 231.
34. Van Beuningen, H.J.E., Koldeweiij, A.M., Kicken, D. (2001) *Heilig en Profaan 2. 1200 laatmiddeleeuwse insignes uit openbare en particuliere collecties. Cothen: Stichting Middeleeuwse Religieuze en Profane Insignes*, p. 321, № 1359. Ср. с другим ахенским значком второй половины XV в., который был найден в Хертогенбосе. Там в нижнем большом кругу изображена Пьета, в верхнем поменьше — ангелы, держащие туннику, а в центре остался круг, предназначенный для зеркальца (р. 322, № 1361).
35. Van Beuningen, H.J.E., Koldeweiij, A.M., Kicken, D. (2001) *Heilig en Profaan 2*, p. 316, № 1347.



Илл. 6. Ахенский значок, первая половина XV в.
Amsterdam. Historisch Museum. № ROK 1-213



Илл. 7. Ахенский значок, вторая половина XIV в.
Cothen. H.J.E. van Beuningen Collection. № 3492

Для того, чтобы представить, как такие значки носили, можно взглянуть на алтарный образ, созданный около 1450–1460-х гг. для монастыря августинцев в Кёльне³⁶. В сцене встречи в Эммаусе два ученика Христа, которые не узнали своего воскресшего учителя, носят шляпы пилигримов или путников. У того, который сидит справа, к тулье пришита раковина св. Иакова (знак паломничества в Сантьяго-де-Компостела, превратившийся в главный знак паломничества как такового), листок пергамена с лицом Христа, отпечатавшимся на Плате Вероники, и металлический значок из Вильснака в форме трех гостий. На шляпе второго апостола, рядом с таким же значком изображен и значок из Ахена: Дева Мария с Младенцем, а над ними — круглое зеркальце (илл. 8).



**Илл. 8. Фрагмент алтарного образа, 1450–1460 гг.
Nürnberg. Germanisches Nationalmuseum. № Gm871**

Паломнические зеркальца и значки с зеркальцами продавались вместе с остальными «инструментами» благочестия и паломническими «сувенирами» (илл. 9)³⁷. В 1461 г. умер некий Ло-

36. Nürnberg. Germanisches Nationalmuseum. № Gm871.

37. О торговле значками см.: Bruna, D. (1994) “La marchande d’enseignes de pèlerinage des stalles de la cathédrale d’Amiens”, *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*: 199–206.

ренцо ди Марко, который держал лавку религиозных товаров в Лорето. Судя по описи его имущества, у него остался большой запас четок, паломнических зеркал, свистков, оловянных фигурок Мадонны, восковых вотивов, стеклянных распятий и кусочков коралла (это был популярный амулет, с которым нередко изображали и младенца Христа)³⁸.



Илл. 9. На ярмарочном лотке рядом с украшениями, игрушками, распятиями и статуэтками святых продаются и зеркала.
Питер Артсен. Возвращение из паломничества к св. Антонию,
ок. 1550 г.

Bruxelles. Musée des Beaux-Arts de Belgique. № 7524

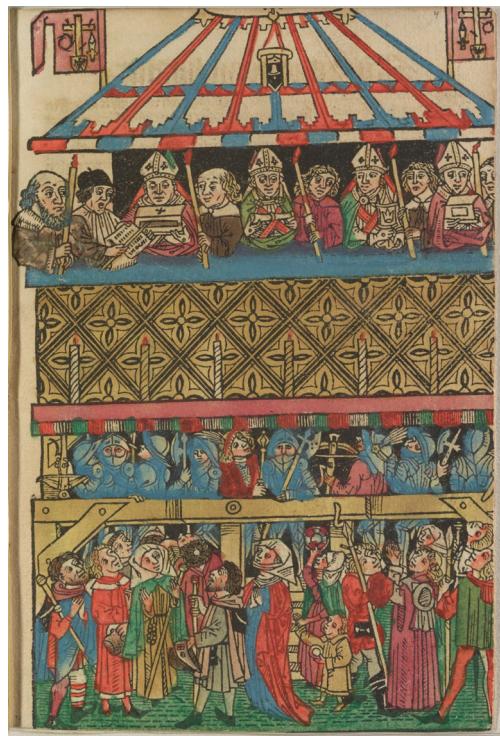
От рубежа XV–XVI вв. сохранилось несколько изображений, на которых мы видим паломнические зеркала в действии. Самое известное из них происходит из Нюрнберга. В ту эпоху он был не только одним из богатейших городов Священной Римской империи, но и одной из ее столиц. Туда в 1424 г. перевез-

38. Brundin, A., Howard, D., Laven, M. (2018) *The Sacred Home in Renaissance Italy*, pp. 119–120. Oxford: Oxford University Press.

ли императорские инсигнии (корону, скипетр, державу, мечи и т.д.) и важнейшие святыни (*Heiltum*), собранные государями начиная с Карла Великого: копье Лонгина, фрагмент Святого креста, щепку от вифлеемских яслей, кость св. Анны, матери Девы Марии, цепи апостолов Петра и Павла и т.д. Во вторую пятницу после Пасхи там устраивали торжественную демонстрацию инсигний и реликвий — это действие по-немецки имелось *Heiltumsweisung*. Для этого на Рыночной площади строили трехуровневую деревянную конструкцию — *Heiltumss-tuhl*³⁹. Папа Мартин V (1417–1431) даровал всем паломникам, которые посещали этот сакральный смотр, индульгенции.

В 1487 г. городской совет Нюрнберга опубликовал брошюру (*Heiltumsbüchlein*) с изображением выставленных реликвий, описанием самого действия и перечислением духовных благ, которые оно даровало. Эта книжечка должна была помочь собравшимся сориентироваться в происходящем и привлечь новых паломников. Согласно давнему установлению, сначала верующим показывали реликвии, связанные с рождением и детством Христа и с апостолами, потом императорские инсигнии, а в конце — реликвии Страстей. На одной из гравюр, которыми иллюстрирована брошюра, мы видим, как прелаты с высоты помоста показывают собравшимся открытый реликварий с щепкой от яслей; реликварий с костью св. Анны; *ostensorium* со стеклянным окошком, в котором можно разглядеть зуб св. Иоанна Крестителя; и реликварий с фрагментом ризы св. Иоанна Богослова. Внизу одна из женщин, чтобы уловить святые лучи, поднимает круглое зеркало, а малыш, которого она держит за руку, несет такое же, но поменьше (илл. 10)⁴⁰. На других экземплярах гравюры справа видна еще одна дама, которая тянет вверх зеркало, но в версии, которая тут воспроизведена, край изображения отрезан.

39. Аналогичные смотры реликвий устраивали и в других городах империи: Ахене, Кёльне, Вене, Бамберге, Вюрцбурге.
40. Zika, Ch. (2003) *Exorcising Our Demons: Magic, Witchcraft, and Visual Culture in Early Modern Europe*, pp. 563–564, fig. 106. Leiden; Boston: Brill; Schier, V., Schleif C. “Seeing and Singing, Touching and Tasting the Holy Lance”, pp. 402–417, pl. 12; Merback, M.B. (2012) *Pilgrimage and Pogrom: Violence, Memory, and Visual Culture at the Host-Miracles Shrines of Germany and Austria*, pp. 161–162, pl. 13. Chicago; London: University of Chicago Press.



Илл. 10. Раскрашенная гравюра из брошюры «*Heilighthum und Gnade, wie sie jährlich in Nürnberg ausgerufen werden*» (Нюрнберг, 1487 г.).

Washington. Library of Congress. Incun. 1487. H4. Fol. 4

Такие же зеркала — в руках мальчика и взрослого мужчины — мы видим на гравюре Ганса Бургкмайра (ок. 1510 г.). Она представляет смотр реликвий, собранных в Халле (Тироль) имперским рыцарем Флорианом Вальдауфом фон Вальденштейном (ум. в 1501 г.) — высокопоставленным советником императора Максимилиана I (илл. 11)⁴¹. Попав в шторм в заливе Зёдерзее в Нидерландах (1489 г.), Вальдауф дал обет: если спасется, сделает дар небесам. Он начал собирать реликвии, и на момент его кончины собрание насчитывало тысячи предметов. Для того чтобы их хранить и сделать доступными для паломников, он избрал

41. Eichberger, D. (1996) “A Renaissance Reliquary Collection in Halle, and Its Illustrated Inventories”, *Art Bulletin of Victoria* 37: 21, fig. 2; Vignjević, T. (2019) *Depictions of the Three Orders and Estates around the Year 1500: Triplex Status Mundi*, p. 113. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

церковь св. Николая в Халле, где в 1493 г. приступили к строительству специальной часовни. Поскольку ее площади не хватало, в 1503 г. в церковном дворе было воздвигнуто отдельное здание, а у северного фасада храма — по образцу Нюрнберга — поместили двухэтажную конструкцию (*tabernaculum, Heiltumstuhl*), с которой верующим показывали святыни.



Илл. 11. Гравюра Ганса Бургмайера для «Книги реликвий Халле» (*Haller Heiltumsbuch*), ок. 1510 г.

Судя по тому, что паломнические значки с зеркалами на исходе Средневековья изображали на шляпах апостолов и святых, эта практика вовсе не была чем-то редким, маргинальным и «народным». Однако некоторые из позднесредневековых богословов, тем не менее, относили ее к числу суеверий. Так, гейдельбергский теолог Николаус фон Йауэр в трактате «*De superstitionibus*» (1405 г.) осуждал тех, кто во время демонстрации реликвий поднимает к ним хлеба и зеркала⁴².

42. Крюгер И., Рыбина Е.А. Средневековые стеклянные зеркала. С. 34 (прим. 86). Трактат Йауэра получил немалое распространение в XV в. (его текст сохранился более чем в сотне списков), однако никогда не был напечатан (Bailey, M.D. (2013) *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*, pp. 154–155. Ithaca; London: Cornell University Press). Нельзя забывать о том,

Визуальное причащение

Стремление запечатлеть чудесный свет, исходивший от реликвий, — лишь одна из позднесредневековых практик, которые возлагали особое упование на силу зрения. Они подразумевали, что эффект от созерцания святынь является почти гарантированным. Наставления о том, как следует молиться, или трактаты, посвященные Страстям, учили, что, глядя на сакральный образ, человек легче настраивается на молитвенный лад, сосредотачивает свой внутренний взор на библейских событиях или истинах веры, а благодаря этому внутренне очищается и преображается. Однако параллельно с этим существовали представления о том, что, «прикоснувшись» взглядом к какой-то святыне, можно подключиться к силе, которая в ней заключена. Тут внутренняя работа и психологическая диспозиция смотрящего отходили на второй план или даже вовсе не упоминались. Этот *modus operandi* аналогичен тому, который приписывали и продолжают приписывать амулетам. Чтобы они работали и защищали, достаточно просто носить их с собой или приложить к больному месту.

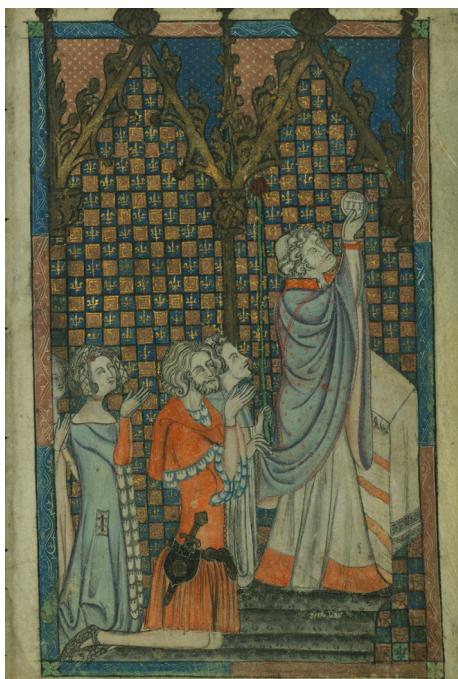
Значимой аналогией к попыткам уловить силу святынь с помощью зеркал может служить т.н. «визуальное причащение» (в немецкой литературе: *Augenkommunion*) — вера в то, что созерцание освященной гостии, ставшей телом Христовым, само по себе является благодатным⁴³.

Появление этого феномена было связано с важными трансформациями в евхаристической доктрине и последовании мессы. Где-то во второй половине XII в. во Франции в ней возник но-

что в Средневековье зеркала использовались не только в ортодоксально-благочестивых, но и в магических целях. Во многих пособиях по колдовским ритуалам или, напротив, в трактатах о суевериях или в следственных делах, которые их осуждали, можно встретить упоминания о том, что с помощью зеркал пытались предсказывать будущее или вызывать демонов (Kieckhofer, R. (1998) *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, pp. 104–106. University Park: The Pennsylvania State University Press; Bailey, M.D. *Fearful Spirits, Reasoned Follies*, pp. 104, 117, 164).

43. Scribner, R.W. (1989) “Popular Piety and Modes of Visual Perception in Late Medieval and Reformation Germany”, *The Journal of Religious History* 15(4): 459; Camille, M. (1989) *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*, pp. 215–219. New York: Cambridge University Press; Biernoff, S. (2002) *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, p. 141. New York: Palgrave-Macmillan. См. также: Zika, Ch. (1993) “Writing the Visual into History: Changing Cultural Perceptions of Late Medieval and Reformation Germany”, *Parergon* 11(2): 124–127. Об истории евхаристического благочестия см.: Rubin, M. (2004) *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

вый элемент — *elevatio*, «вознесение» тела Христова (илл. 12, 13)⁴⁴. На первых порах священник поднимал гостию еще до освящения. Однако это было сопряжено с риском, что верующие станут поклоняться пресному хлебцу, т.е., строго говоря, впадут в грех идолопоклонства. Потому парижский епископ Эд де Сюлли (1197–1208) предписал перенести *elevatio* на момент мессы, когда гостию уже точно пресуществится: «На Том, Кто прежде: взяв гостию в руки, священники не должны сразу поднимать ее высоко, показывая всем собравшимся, но пусть как бы держат на груди до слов *Cue есть Тело Mое* (Мф. 26). Тогда пусть поднимают ее, чтобы все могли увидеть»⁴⁵.



Илл. 12. *Elevatio*: священник, повернувшись лицом к алтарю и спиной к пастве, поднимает тело Христово.
Часослов (*Butler Hours*). Англия, ок. 1340–1369 гг.
Baltimore. The Walters Art Museum. Ms. 105. Fol. 15

44. Schmitt, J.-Cl. (1990) *La raison des gestes dans Occident médiéval*, pp. 346–355, fig. 37, 38. Paris: Gallimard. См. также: Timmermann, A. (2014) “A View of the Eucharist on the Eve of the Protestant Reformation”, in L.P. Wandel (ed.) *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, pp. 365–398. Leiden; Boston: Brill.

45. Рехт Р. Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков. М.: ВШЭ, 2014. С. 85.



Илл. 13. Справа св. Бригитта Шведская принимает лучи откровения, посланные с небес Христом и Девой Марией, а слева священник за алтарем вместе с гостиной поднимает фигурку Младенца. Между ними стоит паломнический посох, к которому, насколько можно разглядеть, прикреплен листок с лицом Христа на плате Вероники.

Сборник. Неаполь, последняя четверть XIV в.

New York. The Morgan Library and Museum. Ms. M. 498. Fol. 4v

Этот момент ясно показан на одной из миниатюр, сопровождающих небольшую инструкцию для мирян «О том, что вы должны делать и помышлять в каждый из моментов мессы», сохранившуюся в английском сборнике первой четверти XIV в. (илл. 14). Под звон колоколов священник поднимает тело Христово над алтарем, на котором стоит скульптурное распятие. Как подчеркивает Мартина Баньоли, мастер изобразил не просто литургический образ, а визуализацию доктрины пресуществления или видение, которое может явиться в момент *elevatio*. Из бока Христа двумя потоками хлещет кровь: одна струя устремляется в чашу с вином, которая стоит на алтаре, а вторая — в сторону гостии, которую поднимает священник. Особый статус происходящего над алтарем подчеркнут с помощью синего фона, который выходит за рамки основной сцены и демонстрирует трансцендентность видения⁴⁶.

46. Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Français 13342. Fol. 46v — 47. См.: Bagnoi, M. (2016) *A Feast for the Senses: Art and Experience in Medieval Europe*, p. 37, fig. 2.4. New Haven: The Walters Art Museum, Baltimore; Yale University Press.

Илл. 14. *Elevatio*: священник и паства.

Сборник богословских текстов. Англия, первая четверть XIV в.
Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Français 13342. Fol.

46v – 47

На IV Латеранском соборе 1215 г. был принят догмат о реальном присутствии тела и крови Христовых в Святых дарах. Он подвел итог спорам вокруг таинства евхаристии, которые тянулись с XI в. В соответствии с новой формулировкой, которая стала истиной, обязательной для всех католиков, во время мессы хлеб и вино подлинно, но невидимо пресуществляются в тело и кровь Христа (*Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur*)⁴⁷. Английский философ и богослов Роберт Гроссестес (ум. в 1253 г.), который в 1235 г. стал епископом Линкольнским, так объяснял значение таинства монахам аббатства Питерборо: «В ваших монастырях... благодаря... евхаристии царь небесный пребывает не только в своей божественности, но и в истинной телесной субстанции, приданной Ему Девой Марии»⁴⁸.

Формулировка, утвержденная в 1215 г., в частности, предполагала, что в момент *elevatio* верующие могут узреть Бога, незримо присутствующего в круглом хлебце. Вознесение гостии вписывалось в характерную для того времени тенденцию к визуализации истин веры, отвечало на стремление верующих увидеть неви-

47. Levy, I. Chr., Macy, G., Ausdall K., van. (2012) *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, p. 427 (n. 131). Leiden; Boston: Brill; Bernazzani, A. (2012) “L’hostie et le retable: la contemplation comme rite de passage vers Dieu à la fin du Moyen Âge”, *Acta Iassyensia Comparationis* 10: 31.

48. *Pexim P.* Верить и видеть. С. 88.

димое⁴⁹. Несмотря на то, что мистическая традиция продолжала превозносить достоинства высшего «интеллектуального видения» (*visio intellectualis*), свободного от пут любой образности, а богословы периодически предостерегали против зависимости от материальных изображений, позднесредневековое благочестие все активнее упивало на силу зрения, а месса все больше превращалась в торжественную «теофанию», призванную явить Бога верующим.

IV Латеранский собор постановил, что миряне должны причащаться не менее раза в год — на Пасху, предварительно исповедавшись и получив отпущение грехов. Причащение требовало подготовки и было редким опытом. В отличие от него, созерцание гостии, возможность прикоснуться к телу Христову взором и тем самым приобщиться к главному источнику сакрального, было доступно каждому сколь угодно часто. Кроме того, клирики настоятельно предостерегали верующих от опасностей «недостойного» причащения. Тот, кто вкушает гостию, не очистившись от грехов и/или не веря в то, что хлебец действительно пресуществился в тело Господне, не обретет спасения, а, наоборот, совершил страшный грех и будет за него проклят⁵⁰. В этом плане причащение взором явно было надежнее, поскольку не таило такой опасности святотатства.

Около 1220 г. философ-схоласт Александр Гэльский в комментарии на «Сентенции» Петра Ломбардского противопоставлял два рода вкушения гостии: вкушение устами (*manducatio per gustum*), которое обладает силой таинства, и вкушение взором (*manducatio per visum*), которое таинством не является⁵¹.

49. Горячее стремление постоянно видеть тело Христово было свойственно и для позднесредневековых мистиков — «профессионалов» евхаристического благочестия. Иоганн Мариенвердер, исповедник немецкой отшельницы и визионерки Доротеи из Монтай (1347–1394) писал, что, если порой ей случалось и сотню раз в день увидеть тело Христово, все равно для нее этого было мало (Bynum, C.W. (1987) *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, p. 55. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press).

50. Еще в начале XII в. Гонорий Августодунский в трактате «Элюцидарий» («Светильник») объяснял, что для тех людей, которые причащаются без должной подготовки и относятся к евхаристическим дарам как к обычному вину и хлебу, они превращаются в «яд драконов и гибельную отраву аспидов» (Втор. 32: 33) (Lefèvre, Y. (1954) *L'Elucidarium et les lucidaires: contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Âge*, p. 399. Paris: de Boccard).

51. Biernoff, S. *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, p. 143.

Тем не менее, продвигая евхаристическое благочестие, клирики убеждали мирян в том, что созерцание тела Христова является источником благодати. Увидев освященную гостию, человек защитится от слепоты, в тот день не умрет внезапной смертью, т.е. не останется без исповеди и покаяния, и т.д.⁵² Существуют свидетельства о том, что верующие нередко приходили на мессу только к моменту *elevatio* и уходили сразу же после него. И это не могло не вызывать смущения у духовенства. Так, в середине XV в. августинец из Оsnабрюка Готтшальк Холлен сетовал на то, что прихожане, заслышав звук колокольчика, приходят в церковь, дожидаются вознесения гостии, а потом, узрев Бога, уходят так быстро, словно увидели дьявола⁵³.

На исходе Средневековья многие изображения сулили верующим, что один взгляд на них скостиит им срок пребывания в чистилище, дарует исцеление от болезней или как-то еще защитит. На огромных фресках с фигурой св. Христофора, могучего гиганта, небесного патрона путников и защитника от внезапной смерти, которые часто помещали на внешние стены церквей, по крайней мере с XIII в. можно было прочесть подписи в духе: “*Christofori sancti speciem quicunque tuetur, illo namque die nullo languore tenetur*” («Тот, кто взглянет на образ святого Христофора, в тот день не заболеет никаким недугом») или “*Christofori per viam cernit cum quisque figuram tutus tunc ibit subita nec morte peribit*” («Тот, кто, находясь в пути, взглянет на фигуру Христофора, не будет знать беды и не умрет внезапной смертью»). На базилике Сант-Амброджо в Милане снаружи было начертано: “*Christophorum videoas postea tutus eas*” («Взглянешь на Христофора, не будешь знать беды»)⁵⁴. Тот же тип обещаний перекочевал и на гравюры с изображением этого святого заступника. Классическим примером может служить т.н. буссхаймская

52. Pexm P. Верить и видеть. С. 83–88, 116–117; Bynum, C.W. *Holy Feast and Holy Fast*, p. 55; Zika, Ch. “Hosts, Processions and Pilgrimages”, p. 31; Scribner, R.W. (2001) *Religion and Culture in Germany (1400–1800)*, pp. 89–91. Leiden; Boston; Köln: Brill; Ausdall K., van (2011) “Communicating with the Host: Imagery and Eucharistic Contact in Late Medieval and Early Renaissance Italy”, in S. Blick, L. Gelfand (eds) *Push Me, Pull You: Art and Devotional Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Vol. 1, p. 459. Leiden: Brill; Bagnoli, M. “The Materiality of Sensation in the Art of the Late Middle Ages”, p. 39.

53. Zika, Ch. “Hosts, Processions and Pilgrimages”, p. 31.

54. Rigaux, D. (1996) “Une image pour la route. L’iconographie de saint Christophe dans les régions alpines (XIIe–XVe siècle)”, *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public* 26: 241–242, 254.

гравюра с фигурой Христофора. В самом низу там напечатано латинское двустишие. Оно гарантировало, что того, кто посмотрит на лик святого, в тот день не постигнет «злая смерть» (илл. 15)⁵⁵.



Илл. 15. Св. Христофор переносит младенца Христа через реку.
Гравюра середины XV в.

University of Manchester. The John Rylands University Library

Исследователи уже давно показали, какую огромную роль в религиозной жизни позднесредневековой Европы играл визу-

55. “*Cristofori faciem die quaquam tueris / Illa nemque die morte mala non morieris*”. Хотя на единственном сохранившемся отпечатке (University of Manchester. The John Rylands University Library) указан 1423 г., гравюра, видимо, была изготовлена в середине XV в. См.: Parshall, P., Schoch R. (2005) *Origins of European Printmaking. Fifteenth-Century Woodcuts and Their Public*, p. 153–156, № 35. Washington; New Haven; London: National Gallery of Art; Yale University Press; Wood, C.S. (2011) “The Votive Scenario”, *Res: Anthropology and aesthetics* 59/60, p. 219 (n. 57), 220 (n. 60).

альный опыт: в храмах — все больше, все более разнообразных (по технике, материалам, размерам, функциям...) изображений; сакральные объекты (будь то мохи, другие реликвии или гости) все чаще демонстрируются во время процессий, а в реликвариях устраивают стеклянные дверцы или оконца; среди монашествующих (особенно женщин) и мирянок, живущих околодомонашеской жизнью, огромную роль играют медитативные практики, призванные возвести от созерцания материальных образов к видениям и экстазам, и т.д.

При этом нельзя забывать о том, что экспансия визуального вовсе не снижала значение тактильного опыта. В центре по вседневного благочестия и множества паломнических практик лежало стремление «подключиться» к источнику сакрального. А для этого было чрезвычайно важно к нему прикоснуться: губами, пальцами, иногда всем телом, а также взором. Доступные (поскольку находятся в соседнем монастыре или потому что их можно купить и повесить у себя дома) копии далеких почитаемых образов также воспринимались как источник сакральной силы и обещали молящимся перед ними духовные блага и сокращение мук в чистилище. Они приобретали свою силу, поскольку воспроизводили черты оригинала, а некоторые из них вдобавок еще и потому, что соприкасались с ним.

Паломнические зеркала и значки с зеркальцами были призваны бесконтактно аккумулировать силу, которую «излучала» святыня. Одновременно эти образы-объекты были вовлечены в множество контактных практик — их прикладывали к реликвариям, пришивали к одежде и носили с собой как амулеты. В надежде на защиту и помощь, их касались руками, губами или другими частями тела. В этой истории визуальное и тактильное — два канала доступа к сакральной силе — связаны неразрывно.

Библиография / References

- Арнаутова Ю.Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в Средние века // Одиссей: Человек в истории. 1995. М., 1995. С. 151–169.
- Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
- Иаков Ворагинский. Золотая легенда / Вступительная статья и комментарии И.В. Кувшинской. Т. 1. М.: Изд-во Францисканцев, 2017.
- Крюгер И., Рыбина Е.А. Средневековые стеклянные зеркала. М.: Аргамак Медиа, 2013.

Майзульс М.Р. Глаза в глаза: средневековые демоны и их враги // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. 2017. Вып. 12. М.: Индрик, 2017. С. 257–300.

Рехт Р. Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков. М.: ВШЭ, 2014.

- Arnautova, Iu.E. (1995) “Chudesnye istselenia sviatymi i «narodnaia religioznost'» v Srednie veka” [Miraculous Healings and “Popular religion” in the Middle Ages], in *Odissei. Chelovek v istorii. 1995*, pp. 151–169.
- Asperen, H., van (2018) “The Book as Shrine, the Badge as Bookmark: Religious Badges and Pilgrims’ Souvenirs in Devotional Manuscripts”, in M. Faini, A. Meneghin (eds) *Domestic Devotions in the Early Modern World*, pp. 228–312. Leiden: Brill.
- Ausdall, K., van (2011) “Communicating with the Host: Imagery and Eucharistic Contact in Late Medieval and Early Renaissance Italy”, in S. Blick, L. Gelfand (eds) *Push Me, Pull You: Art and Devotional Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Vol. 1, pp. 447–486. Leiden: Brill.
- Bagnoli, M. (2016) *A Feast for the Senses: Art and Experience in Medieval Europe*. New Haven: The Walters Art Museum, Baltimore; Yale University Press.
- Bagnoli, M. (2017) “The Materiality of Sensation in the Art of the Late Middle Ages”, in S.A. Harvey, M. Mullett (eds) *Knowing Bodies, Passionate Souls. Sense Perceptions in Byzantium*, pp. 31–63. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Bailey, M.D. (2013) *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Bartholeyns, G., Dittmar, P.-O., Jolivet, V. (2006) “Des raisons de détruire une image”, *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art* 2 [<https://journals.openedition.org/imagesrevues/248>, accessed on 02.09.2021].
- Baschet, J. (2008) *L'iconographie médiévale*. Paris: Gallimard.
- Belting, H. (2002) *Obraz i kul't. Istoria obraza do epokhi iskusstva* [Image and Cult: A History of the Image before the Era of Art]. Moscow: Progress-Traditsia.
- Bernazzani, A. (2012) “L'hostie et le retable: la contemplation comme rite de passage vers Dieu à la fin du Moyen Âge”, *Acta Iassyensia Comparationis* 10: 30–41.
- Biernoff, S. (2002) *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Blick, S. (2011) “Votives, Images, Interaction and Pilgrimage to the Tomb and Shrine of St. Thomas Becket, Canterbury Cathedral”, in S. Blick, L. Gelfand (eds) *Push Me, Pull You: Art and Devotional Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, pp. 21–58. Leiden: Brill.
- Blick, S. (2019) “Bringing Pilgrimage Home: The Production, Iconography, and Domestic Use of Late-Medieval Devotional Objects by Ordinary People”, *Religions* 10(6).
- Boer, D.E.H., de. (2011) “Protego-protereo. Making an Amulet by Mutilating a Manuscript”, *Querendo* 41: 112–125.
- Bozóky, E. (2001) “Les moyens de la protection privée”, *Cahiers de Recherches Médiévales (XIIIe – XVe siècle)* 8: 175–192.
- Bruna, D. (1994) “La marchande d'enseignes de pèlerinage des stalles de la cathédrale d'Amiens”, *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*: 199–206.
- Bruna, D. (1996) *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*. Paris: Réunion des musées nationaux.

- Brundin, A., Howard, D., Laven, M. (2018) *The Sacred Home in Renaissance Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bynum, C.W. (1987) *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Bynum, C.W. (2002) "Violent Imagery in Late Medieval Piety", *Bulletin of the GHI Washington* 30: 3–36.
- Camille, M. (1989) *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*. New York: Cambridge University Press.
- Camille, M. (1996) *Gothic Art: Glorious Visions*. New York: Perspectives; Harry N. Abrams, Inc. Publishers.
- Caseau, B. (2014) "The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation", in R.G. Newhouser (ed.). *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, pp. 89–110. London: Bloomsbury.
- DaCosta Kaufmann, Th., Roehrig Kaufmann, V. (1991) "The Sanctification of Nature: Observations on the Origins of *Trompe l'oeil* in Netherlandish Book Painting of the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *The J. Paul Getty Museum Journal* 19: 43–64.
- Dupeux, C., Jezler, P., Wirth J. (eds) (2001). *Iconoclasme: vie et mort de l'image médiévale: catalogue de l'exposition, Musée d'histoire de Berne, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*. Paris: Somogy.
- Dyas, D. (2014) "To Be a Pilgrim: Tactile Piety, Virtual Pilgrimage and the Experience of Place in Christian Pilgrimage", in J. Robinson, L. Beer, de, A. Harnden (eds). *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, pp. 1–7. London: The British Museum.
- Eichberger, D. (1996) "A Renaissance Reliquary Collection in Halle, and Its Illustrated Inventories", *Art Bulletin of Victoria* 37: 19–36.
- Foster-Campbell, M.H. (2011) "Pilgrimage through the Pages: Pilgrims' Badges in Late Medieval Devotional Manuscripts", in S. Blick, L. Gelfand (eds). *Push Me, Pull You. Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Vol. 1, pp. 227–274. Leiden; Boston: Brill.
- Ganz, D. (2017) "Touching Books, Touching Art: Tactile Dimensions of Sacred Books in the Medieval West", *Postscripts: The Journal of Sacred Texts, Cultural Histories, and Contemporary Contexts* 8(1–2): 81–113.
- Green, J. (2012) *Printing and Prophecy: Prognostication and Media Change, 1450–1550*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hamburger, J. (1989) "The Visual and the Visionary: The Image in Late Medieval Monastic Devotions", *Viator* 20: 161–182.
- Hamburger, J. (1998) *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York: Zone Books.
- Harbison, C. (1991) *Jan van Eyck. The Play of Realism*. London: Reaktion Books.
- Iakov Voraginskii (2017) *Zolotaia legenda* [Golden Legend]. Vol. 1. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev.
- Jacobs, F.H. (2011) "Images, Efficacy & Ritual in the Renaissance: Burning the Devil and Dusting the Madonna", in S. Blick, D.R. Gelfand (eds). *Push Me, Pull You. Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Vol. 2, pp. 147–178. Leiden; Boston: Brill.
- Jung, J.E. (2010) "The Tactile and the Visionary: Notes on the Place of Sculpture in the Medieval Religious Imagination", in C. Hourihane (ed.) *Looking Beyond: Visions,*

- Dreams, and Insights in Medieval Art and History, pp. 203–240. Princeton: Index of Christian Art.
- Kieckhofer, R. (1998) *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Kitzinger, E. (1954) "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers* 8: 83–150.
- Klaniczay, G., Kristóf, I. (2001) "Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (moyen âge et temps modernes)", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 56(4): 947–980.
- Koldewey, J. (1991) "Pilgrim Badges Painted in Manuscripts: A North Netherlandish Example", in K. Horst, van der, J.-Chr. Klamt (eds.) *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands (Utrecht, 10–13 December 1989)*, pp. 211–218. Doornspijk.
- Krieger, I., Rybina, E.A. (2013) *Srednevekovye stekliannye zerkala* [Medieval Glass Mirrors]. Moscow: Argmak Media.
- Lefèvre, Y. (1954) *L'Elucidarium et les lucidaires: contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Âge*. Paris: de Boccard.
- Levy, I. Chr., Macy, G., Ausdall K., van. (2012) *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*. Leiden; Boston: Brill.
- Maguire, H. (1995) "Magic and Christian Image", in H. Maguire (ed.) *Byzantine Magic*, pp. 51–72. Washington: Dumbarton Oaks.
- Maizuls, M.R. (2017) "Glaza v glaza: srednevekovye demony i ikh vragi" [Medieval Demons and their Enemies]", *Kazus: Individual'noe i unikal'noe v istorii* 12: 257–300.
- Maniura, R. (2004) "The Images and Miracles of Santa Maria delle Carceri", in G. Wolf, E. Thuno (eds) *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*, 81–95. Rome: Bibliotheca Hertziana.
- Merback, M.B. (2012) *Pilgrimage and Pogrom: Violence, Memory, and Visual Culture at the Host-Miracles Shrines of Germany and Austria*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Ó Floinn, R. (1997) "Insignia Columbae I", in Bourke C. (ed.) *Studies in the Cult of Saint Columba*, pp. 136–161. Dublin: Four Courts Press.
- Parshall, P., Schoch R. (2005) *Origins of European Printmaking. Fifteenth-Century Woodcuts and Their Public*. Washington; New Haven; London: National Gallery of Art; Yale University Press.
- Pulichene, N. (2012) "To Touch the Divine: Picturing Christocentric Touch in Late Medieval Passion Devotion", *Hortulus Journal. The Online Graduate Journal of Medieval Studies* 8(1) [<http://hortulus-journal.com/journal/volume-8-number-1-2012/pulichene/>, accessed on 02.09.2021].
- Rigaux, D. (1996) Une image pour la route. L'iconographie de saint Christophe dans les régions alpines (XIIe–XVe siècle), *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 26: 235–266.
- Rubin, M. (2004) *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rudy, K.M. (2010) "Dirty Books: Quantifying Patterns of Use in Medieval Manuscripts Using a Densitometer", *Journal of Historians of Netherlandish Art* 2(1– 2) [<http://www.jhna.org/index.php/past-issues/volume-2-issue-1-2/129-dirty-books>, accessed on 02.09.2021].

- Rudy, K.M. (2011) “Kissing Images, Unfurling Rolls, Measuring Wounds, Sewing Badges and Carrying Talismans: Considering Some Harley Manuscripts through the Physical Rituals they Reveal”, *Electronic British Library Journal* 5 [<http://www.bl.uk/eblj/2011articles/pdf/ebljarticle52011.pdf>, accessed on 02.09.2021].
- Rudy, K.M. (2015) *Postcards on Parchment: The Social Lives of Medieval Books*. New Haven: Yale University Press.
- Rudy, K. (2017) “Eating the Face of Christ: Philip the Good and his Physical Relationship with Veronicas”, *Convivium* 4 (iss. Supplementum): 168–179.
- Sansterre, J.-M. (1995) “Vénération et utilisation apotropaïque de l'image à Reichenau vers la fin du Xe siècle: un témoignage des *Gesta de l'abbé Witigowo*”, *Revue belge de philologie et d'histoire* 73(2): 281–285.
- Sansterre, J.-M. (2006) “*Omnis qui coram hac imagine genua flexerint...* La vénération d'images de saints et de la Vierge d'après les textes écrits en Angleterre du milieu du XIe siècle aux premières décennies du XIIIe siècle”, *Cahiers de civilisation médiévale* 49(195): 257–294.
- Scribner, R.W. (1989) “Popular Piety and Modes of Visual Perception in Late Medieval and Reformation Germany”, *The Journal of Religious History* 15(4): 448–469.
- Scribner, R.W. (2001) *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Schmitt, J.-Cl. (1990) *La raison des gestes dans Occident médiéval*. Paris: Gallimard.
- Schier, V., Schleif C. (2004) “Seeing and Singing, Touching and Tasting the Holy Lance. The Power and Politics of Embodied Religious Experiences in Nuremberg, 1424–1524”, in N. Holger Petersen, Cl. Cluver, N. Bell (eds) *Signs of Change. Transformations of Christian Traditions and their Representation in the Arts, 1000–2000*, pp. 401–426. Amsterdam; New York: Rodopi.
- Schwarz, H. (1959) “The Mirror of the Artist and the Mirror of the Devout: Observations on Some Paintings. Drawings and Prints in the Fifteenth Century”, in *Studies in the History of Art Dedicated to William E. Suida on His Eightieth Birthday*, pp. 90–105. London: Phaidon Press for the Samuel H. Kress Foundation.
- Sigal, P.-A. (1985) *L'homme et le miracle dans la France médiévale*. Paris: Cerf.
- Skemer, D.C. (2006) *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Timmermann, A. (2014) “A View of the Eucharist on the Eve of the Protestant Reformation”, in L.P. Wandel (ed.) *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, pp. 365–398. Leiden; Boston: Brill.
- Van Beuningen, H.J.E., Koldewiej, A.M., Kicken, D. (2001) *Heilig en Profaan 2. 1200 laat-middeleeuwse insignes uit openbare en particuliere collecties*. Cothen: Stichting Middeleeuwse Religieuze en Profane Insignes.
- Vignjević, T. (2019) *Depictions of the Three Orders and Estates around the Year 1500: Triplex Status Mundi*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Weitbrecht, J. (2016) “The Vera Icon (Veronica) in the Verse Legend *Veronica II*: Medializing Salvation in the Late Middle Ages”, *A Journal of Germanic Studies* 52(2): 173–192.
- Wirth, J. (2011) *L'image à la fin du Moyen Âge*. Paris: Cerf.
- Wogan-Browne, J. (1994) “The Apple's Message: Some Post-Conquest Hagiographic Accounts of Textual Transmission”, in A.J. Minnis (ed.). *Late Medieval Religious Texts and Their Transmission: Essays in Honour of A.I. Doyle*, pp. 39–53. Cambridge: D.S. Brewer.

- Wood, C.S. (2011) “The Votive Scenario”, *Res: Anthropology and aesthetics* 59/60: 206–227.
- Zika, Ch. (1988) “Hosts, Processions and Pilgrimages: Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany”, *Past & Present* 118: 25–64.
- Zika, Ch. (1993) “Writing the Visual into History: Changing Cultural Perceptions of Late Medieval and Reformation Germany”, *Parergon* 11(2): 107–134.
- Zika, Ch. (2003) *Exorcising Our Demons: Magic, Witchcraft, and Visual Culture in Early Modern Europe*. Leiden; Boston: Brill.

ОЛЬГА ТОГОЕВА

Дело о потерянных мощах: отшельник Жан из Гента и Людовик XI

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-61-79>

Olga Togoeva

The Case of the Lost Relics: The Hermit Jean of Ghent and Louis XI

Olga Togoeva — Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). togoeva@yandex.ru

The article deals with the construction of the image of the Saint in the late Middle Ages, exemplified with Jean of Ghent († 1439), whose canonization was sought by the French monarch Louis XI (1423–1483). The paper analyzes the circumstances of the search and acquisition of the relics of Jean of Ghent, the role of the Royal Court in this process, its relations with the monastic community of Troyes, where Jean was buried, as well as with the Roman Curia and Pope Sixtus IV (1471–1484). The process of gaining relics and their subsequent fate were central in the negotiations of the French throne with the Pope, as they were seen in the late Middle Ages as one of the main evidences of the holiness of a candidate for canonization. The paper analyzes the correspondence of Louis XI with the monks of Troyes and with the papal Curia; the Liber miraculorum of Jean of Ghent; and the materials of the routine process for his canonization. Based on these sources, the paper shows, what the relics of a saint meant for the French of the late 15th century; how the relics' authenticity was determined; and what were the ways of using the relics by secular authorities and various groups of the medieval society.

Keywords: France, late Middle Ages, Royal court, papal Curia, holiness, canonization, relics, Jean of Ghent, Louis XI.

Заболел он во второй раз в 1481 году, но, как и прежде, продолжал разъезжать по стране. Он побывал у меня в Аржантоне, где провел целый месяц, будучи сильно больным; оттуда отправился в Туар, где также был болен, и совершил поездку в Сен-Клод, ибо был препоручен святому Клоду¹.

ТАКИМИ словами Филипп де Коммин, советник Людовика XI (1423–1483), описывал в «Мемуарах» последние годы жизни своего короля, который вошел в историю не только как дальновидный, осторожный и хитрый политик, не только как покровитель наук и один из самых образованных людей своего времени, но и как чрезвычайно набожный человек.

Несмотря на напряженные отношения с папским престолом в период его правления², Людовик XI был известен современникам своей искренней верой, склонностью к провиденциализму,

1. Коммин Ф. де. Мемуары / Пер., ст. и прим. Ю.П. Малинина. М.: Наука, 1986. С. 241.
2. Активное противостояние с Ватиканом началось еще в период правления отца Людовика, Карла VII (1403–1461), принявшего в 1438 г. Буржскую Прагматическую санкцию и утвердившего существование во Франции «королевской религии» и независимой от Римского папы церкви. Во второй половине XV в., в pontificatus Каликста III (1455–1458) и Пия II (1458–1464), напряжение еще больше усилилось, поскольку Карл VII отказался от участия в крестовом походе против турок и от увеличения церковных налогов в королевстве ради этой цели: Petit-Dutaillis, Ch. (1981) *Charles VII, Louis XI et les premières années de Charles VIII (1422–1492)*, p. 296. Paris: Tallandier; Gilli, P. (1994) “Eléments pour une histoire de la gallophobie italienne à la Renaissance: Pie II et la nation française”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome: Moyen âge, temps modernes* 106: 275–311. Взошедший на трон в 1461 г. Людовик XI отменил действие Прагматической санкции, что позволило ему на некоторое время улучшить отношения с Пием II и его преемниками — Павлом II (1464–1471) и Сикстом IV (1471–1484). Тем не менее, молодой король так же не захотел послать войска против турок, что вызвало возмущение Сикста, который, в свою очередь, отказал нескольким французским прелатам в кардинальском звании. В ответ Людовик приказал созвать в 1476 г. собор, посвященный искоренению «ошибок и заблуждений», распространявшихся в церкви: Ourliac, P. (1979) “Le concordat en 1472. Etude sur les rapports de Louis XI et de Sixte IV”, in P. Ourliac *Etudes d'histoire du droit médiéval* 1, pp. 399–489. Paris: Picard; Gazzaniga, J.-L. (1984) “L'appel au concile dans la politique gallicane de la monarchie de Charles VII à Louis XII”, *Bulletin de la littérature ecclésiastique* 2: 111–129. В 1478 г. был созван новый собор, осудивший «беззакония, творящиеся при папском престоле»; в действительности речь шла о поддержке, оказанной Сикстом IV политическим противникам Людовика XI — Максимилиану Австрийскому (1459–1519) и участникам заговора Пацци 1478 г. против семейства Медичи: Gilli, P. (1997) *Au miroir de l'humanisme. Les représentations de la France dans la culture savante italienne à la fin du Moyen Age (c. 1360 – c. 1490)*, pp. 313–326. Rome: Ecole française de Rome.

вниманием к чудесам и пророчествам³. Более того, галликанская идея о Франции как избранном свыше королевстве, управляемом «христианнейшим» королем, давала монарху основания практически открыто противостоять понтифику⁴. Полагая, что благочестие — лучший способ преуспеть в жизни, Людовик совершал многочисленные паломничества по всей стране (одной из целей которых, тем не менее, оставался личный надзор за подданными и ближайшими соседями), строил новые часовни, заказывал мессы и делал богатые пожертвования церкви⁵.

С почтением относился французский правитель и к культу святых, среди которых особо выделял свв. Мартина и Марту, а также архангела Михаила. Так, в 1478–1479 гг. он приказал изготовить две скульптуры св. Мартина, чтобы поместить их в часовнях, построенных в его замках Бонавентур и Плесси⁶. В 1478 г. он даровал церкви св. Марты в Тарасконе драгоценную раку для хранения мощей, увенчанную изображениями чудес, совершенных этой святой⁷. Что же касается архангела Михаила, то в 1469 г. Людовик создал королевский орден его имени и официально объявил архангела главным покровителем Французского королевства⁸. Своей же личной покровительницей он считал Деву Марию: именно ей была посвящена королевская часовня в аббатстве Клерси около Орлеана, которую монарх регулярно осенял богатыми дарами и в конце жизни избрал своей усыпальницей⁹. С неменьшим почтением относился Людовик XI и к так называемым королевским святым — Хлодвигу, Людовику Святому и Кар-

3. Подробнее см. Cassagnes-Brouquet, S. (2007) *Louis XI ou le mécénat bien tempéré*, pp. 215–236. Rennes: Presses Universitaire de Rennes; Boudet, J.-P. (1989) “Les astrologues et le pouvoir sous le règne de Louis XI”, in *Observer, lire et écrire le ciel au Moyen Age. Actes du colloque d'Orléans, 22–23 avril 1989*, pp. 7–61. Paris: Klincksieck.
4. Парадокс ситуации заключался в том, что сам титул «христианнейшего» правителя был в 1469 г. официально дарован Людовику XI и его потомкам Римским папой Павлом II. О развитии концепции Франции как христианнейшего королевства см. подробнее: Beaune, C. (1985) *Naissance de la nation France*, pp. 35–36, 207–225. Paris: Gallimard.
5. Champion, P. (1978) *Le Roi Louis XI*, pp. 129–131. Paris: J. Tallandier.
6. Robin, F. (1985) “Les chapelles seigneuriales et royales au temps de Louis XI”, in B. Chevalier et Ph. Contamine (eds) *La France de la fin du XVe siècle. Renouveau et apogée*, pp. 237–252. Paris: CNRS.
7. Beaune, C. *Naissance de la nation France*, pp. 71–72.
8. Ibid., pp. 196–198.
9. Cassagnes-Brouquet, S. *Louis XI ou le mécénat bien tempéré*, pp. 179–214.

лу Великому, всячески продвигая их культы, необходимые, с его точки зрения, для поднятия престижа страны¹⁰. Все это позволило современникам не только присвоить французскому правительству прозвища «Благоразумный» (*le Prudent*) и «Всемирный паук» (*l'Universelle Aragne*), отдавая должное его политическим победам, но и именовать его благочестивым королем¹¹.

Совершенно логичным для религиозной политики Людовика XI было и то внимание, которое он уделял современникам — людям церкви, претендовавшим, с его точки зрения, на статус святых. В частности, именно так монарх относился к итальянскому монаху Франциску Паолийскому (1416–1507), прославившемуся исключительной набожностью и чудесными способностями к исцелению¹². Людовик, с 1478 г. переживший несколько апоплексических ударов, обратился к Сиксту IV с просьбой разрешить Франциску приехать во Францию, дабы излечить его от недуга. Впрочем, прибыв ко двору в конце апреля 1483 г., помочь королю «святой человек»¹³ уже не смог: монарх скончался 30 августа того

10. Folz, R. (1968) “Aspects du culte liturgique de saint Charlemagne en France”, in W. Braunfels (hg.) *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*. Vol. 4, ss. 77–99. Düsseldorf: Verlag L. Schwann; Beaune, C. *Naissance de la nation France*, pp. 61–62, 66, 127, 148–149; Krynen, J. (1993) *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*, pp. 234, 376. Paris: Gallimard. Впрочем, в данном случае политика Людовика XI не была исключением из правил. Начиная с XIII в., когда канонизационные процессы полностью перешли в ведение папской курии, задачей любого европейского монарха стала политическая пропаганда местночтимых святых: Vauchez, A. (1988) *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, pp. 25–37. Rome: Ecole française de Rome; Об удачных (и неудачных) попытках продвижения «своих» святых см. подробнее Ibid., pp. 76–77, 82–85, 90–98, 185–287; Vauchez, A. (1978) “Canonisation et politique au XIVe siècle. Documents inédits des Archives du Vatican relatifs au procès de canonisation de Charles de Blois, duc de Bretagne (d. 1364)”, in *Miscellanea in onore di Monsignor Martino Giusti*, pp. 381–404. Città del Vaticano: Archivio Vaticano; Klaniczay, G. (2002) *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, pp. 295–394. Cambridge: Cambridge University Press.
11. «Папа Сикст, последний из усопших пап, носивших это имя, будучи извещен о том, что король из благочестия желает получить антиминс, на котором служил мессу святой Петр, тут же прислал его вместе с другими реликвиями» (Коммин Ф. де. Мемуары. С. 250).
12. Подробнее о нем см.: Basile, P. (2009) *Saint François de Paule et son époque*. Paris: L'Harmattan.
13. Именно так именовал Франциска сам Людовик в письме от 27 марта 1483 г., адресованном жителям и городским властям Лиона, через который проезжал итальянский монах. Он призывал своих подданных отпраздновать его появление так, как будто это был сам папа римский: “De par le roy. Tres chiers et bien amez, nous vous avons escript par Rigault d'Oreille, nostre maistre d'ostel, touchant les choses que nous

же года. Однако в честь отшельника сын и наследник Людовика, Карл VIII (1470–1498), основал монастырь в Плесси-дю-Парк, а кампании по его канонизации, которая состоялась в 1519 г., активно способствовал Франциск I (1515–1547)¹⁴.

Иначе сложились отношения Людовика XI с монахом-бенедиктинцем Жаном из Гента – единственным человеком, в святость которого король не просто верил, но в канонизации которого принял самое деятельное участие. Случай этот представлял собой уникальное явление не только потому, что отношения Французского королевства с Ватиканом в 1480-х гг. по-прежнему оставались сложными. Проблема заключалась прежде всего в том, что папский престол, ослабев за время Великой Схизмы, не проводил никаких канонизаций в 1418–1445 гг. Во второй половине XV в. (начиная с признания святым Бернардина Сиенского в 1450 г.) процессы возобновились, однако контроль за ними со стороны курии усилился, и ни один французский местночтимый святым не приобрел общечерковного статуса¹⁵. Так, Петр Люксембургский (1369–1387), епископ Меца и кардинал Авиньона, пользовавшийся небывалой популярностью на юге королевства и уже при жизни считавшийся святым, не был канонизирован в ходе процесса, состоявшегося в рамках Базельского собора 1431–1449 гг., а его беатификации церковные и светские власти смогли добиться лишь в 1527 г.¹⁶ Таким образом, дело Жана из Гента, инициированное Людовиком XI в конце 1482 г., оказалось единственной попыткой Французского королевства обрести нового национального святого на рубеже XV–XVI вв.

voulons estre faites pour le saint homme que Guynot de Losiere, aussi nostre maistre d'ostel, nous amene. Et pour ce, faites ce qu'il vous dira, et quant ledit saint homme sera arrive par dela, recevez le et le festiez comme ce c'estoit nostre Saint Pere, car nous le voulons ainsi pour l'onner de sa personne et de la sainte vie qu'il mene" (J. Vaesen et E. Charavay (eds.) (1883–1908) *Lettres de Louis XI, roi de France* 10, pp. 90–91. Paris: Librairie Renouard). См. также: Коммин Ф. де. Мемуары. С. 244–245.

14. Считалось, что именно Франциск Паолийский предсказал матери Франциска I Луизе Савойской рождение у нее сына и наследника престола: Tallon, A. (2002) *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle*, p. 127. Paris: Presses Universitaires de France.
15. Vauchez, A. *La sainteté en Occident*, p. 7.
16. Fourier de Bacourt, E. (1882) *Vie du Bienheureux Pierre de Luxembourg, étudiant de l'Université de Paris, évêque de Metz et cardinal, 1369-1387*. Paris: Berche et Tralin; Suire, E. (2001) *La sainteté française de la Réforme catholique (XVIe–XVIIIe siècles) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, p. 12. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux.

* * *

Жан из Гента (ок. 1360–1439) был монахом-отшельником, при надлежавшим к общине Сен-Клод. Своим современникам он стал известен прежде всего потому, что по собственной инициативе предпринял попытку примирить правителей Англии и Франции и заставить их закончить Столетнюю войну, ссылаясь на откровение Свыше. Вскоре после подписания в 1420 г. договора в Труа¹⁷ Жан явился к дофину Карлу (будущему Карлу VII) и пообещал ему скорую победу над врагом. Затем он отправился ко двору Генриха V (1386–1422), которому заявил, что Господь не дал ему ни способностей, ни сил, дабы вести военные действия против христианнейшего народа Франции. Монах предсказал английскому королю поражение от противника и гибель, но не был услышан. Об этих пророчествах в разное время сообщали сторонник Карла VII Робер Блондель и официальный хронист герцога Филиппа Бургундского Жорж Шатлен. Впрочем, оба они упоминали только о визите Жана из Гента к Генриху V¹⁸. О встречах отшельника из Сен-Клод с французским правителем писал лишь Людовик XI, осенью 1482 г. обратившийся с просьбой о его канонизации к папе римскому Сиксту IV¹⁹.

17. По договору в Труа, заключенному в мае 1420 г., дофин Карл объявлялся виновным в убийстве Жана Бесстрашного, герцога Бургундского, и лишался права претендовать на французский престол. Наследником был официально объявлен английский король Генрих V, женатый на Екатерине, дочери Карла VI (1368–1422) и сестре дофина.
18. Робер Блондель составил в 1451–1452 гг. объемный труд «Возвращение Нормандии» (*Reductio Normanie*), в котором, в частности, попытался объяснить скоропостижную кончину Генриха V и последующие военные неудачи его войск во Франции богохульством англичан и, в том числе, нежеланием их правителя прислушаться к словам Жана из Гента: Héron, A. (ed.) (1891) *Oeuvres de Robert Blondel*. Vol. 2, pp. 195–203. Rouen: A. Lestringant. Жорж Шатлен, составивший свою «Хронику» после 1456 г., описывал интересующие нас события якобы со слов Жоржа де ла Тремуйя, фаворита Карла VII и непосредственного участника переговоров между Францией, Англией и Бургундией, а потому его рассказ также носил отчетливую профранцузскую направленность: Lettenhove, K. de (ed.) (1863) *Oeuvres de Georges Chastellain*. Vol. 1, pp. 337–341. Bruxelles: F. Heussner).
19. “Et aussy lui demanda à diverses fois s'il vouloit avoir paix, lequel nostredit feu père respondit, que s'il plaisoit à Dieu il le vouldroit bien; et ledict hermitte luy dict et assura que, puisqu'il desiroit paix, qu'il l'auroit. Et aussy se transporta ledict hermitte par devers le roy d'Angleterre, qui tenoit et usurpoit lors certain pays et contrées du royaume de France, et luy dict et demanda semblablement s'il vouloit avoir paix, lequel luy respondit que non et qu'il avoit bien intention de tout conquerester; à quoy ledict hermitte luy respondit qu'il n'y parviendroit point, mais que de bref il mourroit, ce qu'il fist, et furent les Anglois debouttez et chassez par nostre dit feu seigneur et père hors

Внимание к Жану из Гента со стороны Людовика XI исследователи объясняют по-разному. С одной стороны, он якобы был уверен, что именно этот монах предсказал Карлу VII рождение у него давно ожидаемого наследника, то есть «его самого»²⁰. С другой стороны, почитание святых, которым Людовик всегда отличался, особенно обострилось у него к старости: при помощи различных реликвий и святых мощей, присылаемых к королевскому двору со всей Франции и даже из других стран²¹, он надеялся одолеть болезни и отсрочить собственную смерть. Его многочисленные паломничества предпринимались в этот период в том числе и ради молитв об улучшении здоровья²².

Именно по этой причине весной 1482 г., после очередного апоплексического удара, Людовик и направился в монастырь Сен-Клод, как о том упоминал в своих «Мемуарах» Филипп де Коммин²³. Король с молодости с неизменным почтением относился к св. Клоду и к самой обители: именно здесь он укрывался от гнева Карла VII в августе 1456 г.²⁴ и даровал братии тысячу экю и несколько земельных рент для оплаты ежедневных месс за благополучие аббатства²⁵. Теперь же Людовик вознамерился приобщиться к благодати, исходящей от мощей Жана из Гента, которые, как он полагал, должны были находиться в Сен-Клод.

du royaume” (J. Vaesen et E. Charavay (eds) *Lettres de Louis XI, roi de France*. Vol. 9, p. 318). См. также: Beaune, C. (1998) “Jean de Gand prophète et bienheureux”, in *Prophètes et prophéties au XVIe siècle. Cahiers V.L. Saunier*, pp. 13–28. Paris: ENS; Offenstadt, N. (2007) *Faire la paix au Moyen Age. Discours et gestes de paix pendant la guerre de Cent ans*, pp. 109–110. Paris: Odile Jacob.

20. В том же письме Сиксту IV Людовик сообщал: “Vint plusieurs fois par devers nos-tredit feu seigneur et père, et lui notifia qu'il auroit lignée masie, et le premier succéderoit après lui à la couronne de France, qui a été nous” (J. Vaesen et E. Charavay (eds.) *Lettres de Louis XI, roi de France*. Vol. 9, pp. 317–318). См. также: Herwaarden, J. van. (1994) “The appearance of Joan of Arc”, in J. van Herwaarden (ed.) *Joan of Arc. Reality and Myth*, pp. 19–74. Rotterdam: Hilversum; Warner, M. (2000) *Joan of Arc. The Image of Female Heroism*, p. 85. London: Vintage.

21. См. прим. 11.

22. Beaune, C. *Jean de Gand prophète et bienheureux*, p. 23; Buck, V. de. (1862) *Le bienheureux Jean de Gand, dit l'ermite de Saint-Claude, précurseur de Jeanne d'Arc*. Bruxelles: Imprimerie de la Revue belge et étrangère, pp. 22–25.

23. См. прим. 1.

24. После смерти своей первой жены Маргариты Шотландской (1424–1445) Людовик против воли отца женился в 1451 г. на Шарлотте Савойской. Ответив отказом на требование Карла VII явиться ко двору, дофин бежал из королевства к Филиппу, герцогу Бургундскому, остановившись по дороге в аббатство Сен-Клод.

25. Подробнее об отношениях Людовика XI с аббатством см.: Gros, G. (1946) *Louis XI pélerin à Saint-Claude*. Besançon: Ed. Servir.

Однако, приехав в монастырь, престарелый король узнал, что отшельник покинул общину в конце жизни, перебрался в Труа и именно там, по всей видимости, и был похоронен. Планам Людовика, казалось бы, не суждено было осуществиться, однако исчезновение мощей его не остановило. По его приказу в Труа на поиски останков монаха уже осенью 1482 г. отправилась специальная комиссия. Король также обратился к местной общине якобинцев²⁶ с личным письмом, датированным 13 октября 1482 г., в котором именовал Жана «добрыйм святым человеком» и призывал братьев оказать всяческую помощь его посланнику кюре де Машу²⁷. Отмечая, что тем самым они доставят ему «совершенно особое удовольствие», Людовик предлагал монахам провести тщательный опрос местного населения (особенно «стариков»), изучить «книги, регистры, церковные записи» и испробовать «любые иные способы», дабы найти могилу Жана из Гента²⁸.

Усилия королевского посланника увенчались успехом, и уже через месяц, 13 ноября 1482 г., захоронение монаха обнаружили «в нефе церкви братьев доминиканцев Труа» (*l'Eglise des freres Prescheurs dudit Troyes*). Обстоятельства этой находки были подробнейшим образом описаны в материалах ординарного процесса Жана из Гента, то есть в досье, которое затем предполагалось отправить в папскую курию для начала процесса официальной канонизации²⁹. Как сообщалось, могила оказалась прикрыта плистой с «изображением отшельника с длинными бородой и волосами, сжимавшего в руках молитвенник». На ней также читалась надпись, сообщавшая, что именно здесь захоронен Жан из Гента, умерший в Труа 29 сентября 1439 г.³⁰

26. Якобинцы — принятое в средневековой Франции название доминиканских монахов.
27. “De par le roy. Chers et bien amés, pour ce que nous desirons sçavoir que devint, où mourut et fut enterré un bon saint homme hermite... nous envoyons notre amé et feal conseiller le curé de Mache, porteur de cette, soy en informer et enquérir. Si vous prions, et neantmoins mandons... que si vous en sçavez aucune chose, vous le dites à nostre dit conseiller” (J. Vaesen et E. Charavay (eds.) *Lettres de Louis XI, roi de France*. Vol. 9, pp. 316–317).
28. “Par les anciens hommes, livres, registres et escriptures d'églises et autrement, on le pourra trouver et sçavoir, et vous nous ferez très singulier plaisir” (Ibid., p. 317).
29. “Procez verbal dressé lors que le corps de Frere Jean de Gand, fut levé du lieu de sa premiere sepulture” (1682), in *Divers traictez, contracts, testamens, et autres actes et observations servans de preuves et illustration aux Memoires de Philippe de Comines*, pp. 198–201. La Haye: Arnout Leers.
30. “Sur laquelle tombe qui tousiours fut laissée à l'en droit de ladite ouverture, estoit empainte et figurée l'image d'un Hermite ayant grande barbe, grands cheveux, les mains

После более чем двух часов непрерывной работы из раскопанной ямы хлынула вода, а затем на поверхность был извлечен гроб, около которого сразу же отслужили мессу. Крышку подняли, и под ней обнаружились «череп с челюстями и зубами, и множество костей от других частей тела, и останки умершего человека без малейших признаков плоти, кожи и волос»³¹. Чтобы избежать возможного воровства, ибо вокруг места раскопок собралась к тому времени толпа любопытствующих, гроб вместе со всем содержимым перенесли в сокровищницу, где наконец мощи извлекли наружу и омыли «со всем возможным достоинством и почитением», переложили в деревянный ящик, заперли на ключ и оставили в церкви³².

Однако очень быстро в самом Труа и в его окрестностях распространялись слухи о чудесах, происходящих рядом с останками святого. Многочисленные паломники, больные самыми разнообразными болезнями, начали стекаться к мощам Жана из Гента и получать около них исцеление. Речь при этом шла не о телесном контакте с реликвиями, которые по-прежнему оставались запертыми в ящике, но о молитвах, которые страждущие совершили в церкви доминиканцев³³. Чудеса начали происходить здесь уже 17 ноября 1482 г. К январю 1483 г. их насчитывалось шестнадцать, причем никакой особой «специализации» при исцелении

jointes, patenostres pendans à icelles, et à l'entour dudit image estoit escrit et engravé ce qui s'ensuit: *Ce gist l'Hermite de sains Claude, qui se nommoit frere Jean de Gand, et trespassa en cette ville de Troyes le 29 jour du mois de Septembre l'an 1439*” (Ibid., p. 199).

31. “Lequel Reverend fit descouvrir ledit cercueil, et oster la couverture de dessus que l'on trouva pour la pluspart froissée et rompuë, et incontinent furent veus et apperceus dedans ledit cercueil un Chef avec ses machoires et dents d'iceluy, et plusieurs des os des autres membres, et parties du corps d'un homme mort, qui estoient par ordre gisants audit cercueil, sans aucune apparence de chair, peau, ne cheveux” (Ibid., pp. 200–201).
32. “Et pour ce que le peuple affluoit, et estoit en grand nombre pour ce voir, le dit Reverend et Commissaires firent porter ledit cercueil ainsi qu'il estoit au tresor de ladite Eglise, et illec... furent pris ledit Chef, membres, et os dedans ledit cercueil, et lavez l'un après l'autre par aucun desdits gens d'Eglise à ce ordonnez par ledit Reverend le plus dignement et honestement qu'ils peurent, et après mis en un coffre de bois... auquel ils furent laissez en adite Eglise, et ledit coffre fermé à clef” (Ibid., p. 201).
33. Любопытно, что в источниках, описывающих чудеса исцеления (прежде всего в *Liber miraculorum* Жана из Гента), речь шла именно о молитвах, но не о простом пребывании в непосредственной близости от мощей. Возможно, таким образом монахи-доминиканцы, в ведении которых находились останки «святого отшельника», пытались «облагородить» зарождавшийся у них на глазах культ, придать ему характер истинного, что, безусловно, помогло бы при рассмотрении дела о канонизации Жана в римской курии.

ях не наблюдалось: люди избавлялись от разного рода параличей, хронических недугов, случайных травм, слепоты, лихорадки и опухолей неизвестного происхождения. Все эти истории были тщательно запротоколированы членами королевской комиссии в специальной *Liber miraculorum*, которую затем продолжили заполнять местные якобинцы, доведя повествование до 1486 г. Всего в списке оказалось представлено 22 чуда исцеления, и касались они десяти мужчин, пяти женщин и семи детей³⁴.

Любопытно, что монахи-доминиканцы, в ведении которых находились останки Жана из Гента, никоим образом не препятствовали людям, приходившим ради поклонения мощам. Напротив, они выставили раку с мощами на всеобщее обозрение, что уже само по себе свидетельствовало о том, что отныне они воспринимали отшельника как местночтимого святого, пусть и не канонизированного официально. Что же касается простых обывателей, то они, насколько можно судить, не допускали и тени сомнения в его святости — тем более что пребывание рядом с мощами и молитвы, обращенные к Жану, помогали им обрести здоровье.

Впрочем, порой было совершено необязательно привозить в Труа самого больного — достаточно было обетов, принесенных кем-то из его родственников, посетивших церковь. Так, некая Николь, жена виноградаря Ремона Кузена, показания которой записаны в *Liber miraculorum* первыми, то есть 17 ноября 1482 г., сообщала, что просила у этого «святого человека» (*Saint Homme*) заступничества для своего четырехлетнего сына Клода, за неделю до того практически полностью ослепшего³⁵. Родители знали о «слухах и общественном мнении, что в церкви братьев-доминиканцев подняли из земли тело какого-то святого человека и что было бы правильным препоручить их сына Господу и этому святому человеку, дабы он обрел здоровье»³⁶. После того как Ни-

34. Оригинал этого списка не сохранился, он известен по копии XVII в.: Des Guerrois, M.N. (1637) *La sainteté chrétienne contenant les vies, morts et miracles de plusieurs saints de France et autres pays, qui ne sont dans les vies des saints, et dont les reliques sont au diocèse et ville de Troyes*, pp. 394v–407. Troyes: Jean Jacquard. В том же тексте упоминалось еще о двенадцати чудесах исцеления, но подробности этих историй не приводились: *Ibid.*, p. 404v.

35. “Un de leurs fils nommé Claudio aagé d’enuiron 4 ans, qui estoit en sa veuë si grieve que dés ledit temps de huit jours il n’avoit veu goutte et estoit comme aveugle” (*Ibid.*, p. 396v).

36. “Audit lieu estoit voix et commune renommée que l’on avoit ledit jour trouvé en l’Eglise desdits F. Prescheurs et eslevé de terre le corps d’un S. homme, et que bon seroit de vouer leurs fils à Dieu et audit S. homme pour trouver sa guérison” (*Ibid.*).

коль посетила церковь, прошло буквально два дня, и ее мальчик «начал открывать глаза и открывал их понемногу в присутствии своей матери, и с тех пор и до сегодняшнего дня он видит и может передвигаться самостоятельно, как и делал это до болезни»³⁷.

Николь Кузен вторил местный ткач Жан де Лам, показания которого были записаны 18 ноября 1482 г. и который благодаря молитве, обращенной к Жану из Гента, излечился от лихорадки (*maladie de fieures*). Он также называл монаха «святым отшельником, захороненным, как говорят, в [церкви] якобинцев в Труа»³⁸. Того же мнения придерживались, к примеру, супруги Жак и Гийомет Дера, опрошенные 17 января 1483 г. Оба они, просыпавшись о «многочисленных чудесах, совершаемых святым отшельником»³⁹, обратились к нему с просьбой избавить их от поразивших их одновременно «лихорадки и опухолей» (*fieures et enfleures*). Лишь раз побывав в церкви Труа, оба они почувствовали себя «полностью исцеленными, да так, что и по сей день не ощущают [никаких последствий] болезни и считают себя совершенно здоровыми по причине просьб и молитв, с которыми они обратились к Господу и к этому святому отшельнику, во что они твердо верят»⁴⁰.

Более того, столь же искреннюю веру, похоже, полностью разделяли и те жители Труа, которым не было нужды просить Жана из Гента о чудесном исцелении. Тем не менее и они начали посещать общину якобинцев, настаивая на том, что у них хранятся некоторые реликвии святого. Так, 15 декабря 1482 г. королевская комиссия зафиксировала в *Liber miraculorum* рассказ Жана д'Осерса и его супруги Клод о том, что мать этой последней, Жанна Шальмар, была лично знакома с отшельником и всегда «почитала его как святого и ведущего праведную жизнь человека»⁴¹. Зная, что Жан умер на местном постоялом дворе, женщина от-

37. “Commança à ouvrir ses yeux et de fait les ourir petit à petit en presence de... sa mère, et dés lors et de presant à tousjours veu et se conduit seul, comme il avoit accoustumé au paravant sadite maladie” (Ibid., p. 397).

38. “Sainct Hermite, que l'on disoit estre enterré aux Iacobins de Troyes” (Ibid., p. 397v).

39. “Ils se vouèrent au S. Hermite, pource qu'ils ouïrent dire qu'il faisoit plusicurs miracles” (Ibid., p. 403).

40. “Y venans se sont trouvez deschargez et gueris des fieures et enfleures, dont ils estoient malades à l'heure dudit voeu, et tellement qu'a presant ils ne sentent plus aucun mal, mais sont du tout allégez desdites maladies... au moyén de la requeste et priere qu'ils ont fait à Dieu, et audit S. Hermite comme ils croyent et tiennent” (Ibid.).

41. “Pendant laquelle sa vie avoit esté tenu et reputé S. homme et de bonne vie” (Ibid., p. 398v).

правилась туда и выпросила у хозяйки часть пояса монаха, которым он обычно подвязывал рясу. Теперь же супруги д'Осер готовы были передать реликвию братьям-доминиканцам с тем, чтобы они присовокупили ее к найденным мощам⁴².

На следующий день, 16 декабря 1482 г., в комиссию обратился Пьер Рюинель, кюре городка Вилли-ле-Марешаль близ Труа. Он поведал собравшимся, что является единственным наследником Готье Гарно, кюре одного из приходов Труа, недавно скончавшегося в возрасте 104 лет. Накануне смерти мэтр Гарно рассказал своему другу о том, что присутствовал при кончине Жана из Гента, исповедовал и причащал его. А поскольку он почтит умершего за его «святость и благоразумие», то, как и Жанна Шальмар, попросил у хозяйки постоянного двора какую-нибудь вещь, принадлежавшую отшельнику. Она отдала ему молитвенник почившего монаха, и вот теперь Пьер Рюинель был готов передать эту реликвию доминиканцам⁴³.

Таким образом, мы можем заключить, что уже в первую неделю после обретения мощей Жана из Гента его кульп приобрел в Труа и его окрестностях невероятную популярность. Королевская комиссия получила в свое распоряжение не только останки отшельника, но и его реликвии, происхождение которых было свидетельствовано весьма уважаемыми членами общины.

Однако еще больший интерес представляют для нас показания местного хирурга Гийома ле Бретона, данные им 12 декабря 1482 г. Он сообщил, что вместе с монахами осматривал останки Жана из Гента при их эксгумации и был потрясен чудесным запахом, исходящим от них⁴⁴. Его собственные руки, сжимавшие кости отшельника, еще долго пахли «так же замечательно, как

42. “Pource qu'elle avoit grand amour et affinité à la dame desdits Maures... luy pria qu'elle eust aucune chose de ses besongnes, laquelle luy bailla une piece de cercle en façon de ceinture... en laquelle à 4. neuds, et le lieu pour mettre un crochet, disant que c'estoit partie de la ceinture dont se ceignoit ledit S. Hermite sur sa chair” (Ibid., p. 399).

43. “Et incontinent apres ledit Garnot, pour la saincteté et preud'homie qu'il disoit estre audit Hermite requist et pria... luy vouloir bailler aucune des besongnes appartenans audit Hermite, laquelle lors luy bailla les Patenostres dudit Hermite, qu'il a tenu et gardé dés lors jusqu'à l'heure de son trespass en grand honneur et reverance” (Ibid., p. 401v).

44. “Et le trouva fort bon odorant et flairant dont il fut esbahi” (Ibid., p. 402). Чудесный запах, исходивший от мощей, согласно широко распространенным в Средние века представлениям, уже сам по себе являлся верным признаком святости Жана из Гента: Deonna, W. (1939) *Euodia. Croyances antiques et modernes, l'odeur suave des dieux et des élus*. Genève: Kundig; Vauchez, A. *La sainteté en Occident*, pp. 470–471, 499–514.

и найденные мощи», из чего врач заключил, что умерший был «добрый святым человеком»⁴⁵. Более того, на следующее утро Гийом посетил юную девушку, страдавшую от пятонной шпоры, от чего ее нога «горела огнем». Убедившись в том, что «никакая медицина ей не в силах помочь»⁴⁶, ле Бретон оставил несчастную, но, навестив ее на следующий день, с удивлением обнаружил, что пациентка полностью поправилась: ее шпора исчезла без следа, а боли прекратились. Девушка, а вслед за ней и сам хирург пребывали в полной уверенности, что произошло чудо, поскольку осмотр Гийом проводил теми же руками, которыми прикасался к останкам Жана из Гента⁴⁷. Данный рассказ представлял собой, таким образом, единственное в *Liber miraculorum* свидетельство того, что излияние благодати, исходящей от мощей святого, могло происходить *тактильным* способом: не только благодаря приближению к реликвии и молитве, произнесенной в соответствующей церкви, но и посредством «третьего лица», через руки которого в буквальном смысле эти мощи проходили⁴⁸.

Что же касается наиболее поздних записей в *Liber miraculorum*, составленных уже самими монахами-якобинцами после отъезда из Труа королевской комиссии, то в них преобладали описания *дистанного* способа воздействия Жана из Гента на уверовавших в его чудесные способности людей. Впрочем, уже 31 декабря 1482 г. в регистре упоминалось об обращении к святому с просьбой об исцелении некоего знатного человека (*noble homme*) Рено,bastarda de Grasse, страдавшего на протяжении 20 лет от паралича, мечтавшего вернуть себе здоровье, но проживавшего при этом в Сезанне, в долине реки Марна, на многие километры от-

45. “Et ce fait il s’en alla à son hostel et dit à sa femme qu’il venoit de voir les ossemens dudit Hermite, et en avoit manié partie d’iceux, au moyen de quoys ses mains flairoient et odoroient moult bon, parquoy il croyoit que s’avoit esté un bon Sainct homme” (Des Guerrois, M.N. *La sainteté chrétienne*, p. 402).
46. “Et apres ce s’en alla visiter et voir une jeune fille... qui avoit une pointure à l’un de ses pieds, au moyen de laquelle elle avoit le pied fort enflé et enflammé de feu, et tellement que selon chirurgie manuelle naturellement elle n’eust peu estre delivrée ny guérie” (Ibid.).
47. “Parquoy luy attestant tient et croid fermement qu'à l'ayde de Dieu et desdits ossemens qu'il tint, icelle jeune fille fut guerie de ladit emaladie de laquelle comme dit est n'estoit possible de la saner, selon medecine” (Ibid.).
48. Таким образом, руки хирурга в некотором смысле сами становились брандеа, то есть контактной реликвией, при помощи которой могло произойти чудо исцеления.

стоявшем к северу от Труа. До Реньо каким-то образом дошли слухи о чудодейственных мощах, однако его физическое состояние не позволяло ему предпринять путешествие, и он обратился с молитвой к Жану из Гента, не выходя из собственного дома. Несмотря на расстояние, разделявшее Сезанн и Труа, его слова явно были услышаны, и свидетель в том совершенно не сомневался: уже через несколько дней он мог самостоятельно передвигаться, не прибегая к помощи слуг и даже не используя kostyli. Исполняя данный им обет, Реньо все же прибыл в Труа поклониться мощам святого, где и дал соответствующие показания монахам-якобинцам⁴⁹.

Практически все истории, зафиксированные в *Liber miraculorum* в 1483–1486 гг., также касались обетов, принесенных больными людьми или их ближайшими родственниками по месту жительства, а не в церкви доминиканцев в Труа. Чудесная сила мощей Жана из Гента, очевидно, была столь велика, что даже на большом расстоянии могла оказать положительный эффект⁵⁰. В регистре даже упоминался один случай исцеления мальчика родом из Германии (*Allermans*)⁵¹, остальные же страждущие происходили из Лангра и Сезанна (долина р. Марны), из Оссона (Франш-Конте), из округи Шомона, из Шалона и Линьи-ан-Барруа⁵². Иными словами, слухи о новом местночтимом святом все-го за четыре года распространились по территории всей Шампани, а затем — на север, восток и юго-восток от Труа.

Людовик XI, надо полагать, пристально следил за ростом популярности Жана из Гента. Получив первые сведения о чудесах, которые начали происходить около его мощей, и не дожидаясь окончания работы своих доверенных лиц, он, как уже упоминалось, в конце ноября 1482 г. отправил личное письмо папе римскому Сиксту IV, в котором перечислялись былье и настоящие

49. Des Guerrois, M.N. *La sainteté chrétienne*, p. 403v–404.

50. Речь при этом шла не просто о молитве, обращенной к святому, известному своей способностью исцелять от различных недугов. Во всех «казусах», зафиксированных в *Liber miraculorum*, подчеркивалось, что сам больной или кто-то из его ближайших родственников обязательно приносили обет побывать в Труа в случае благоприятного исхода «лечения» и поклониться мощам Жана из Гента. Возможно, впрочем, что подобные оговорки были связаны с желанием монахов-доминиканцев подчеркнуть значимость именно их церкви и самих реликвий, которые в ней хранились.

51. Des Guerrois, M.N. *La sainteté chrétienne*, p. 404.

52. Ibid., p. 404v–405v.

заслуги Жана из Гента⁵³. Король просил понтифика начать официальный процесс канонизации отшельника из Сен-Клод и оказать помощь Пьеру Фрезе, монаху-доминиканцу, доктору теологии и инквизитору по делам веры в диоцезе Труа, посланному в Рим за специальной, теперь уже папской, комиссией, которая должна была бы на месте перепроверить информацию о чудесах, собранную монахами⁵⁴.

Французский король вполне мог рассчитывать на успех своей новой политической операции, ведь его отношения с Сикстом IV именно в этот момент несколько улучшились в связи с очередной отменой Буржской Прагматической санкции. Тем не менее, вместе с посланием папе Людовик отправил в Рим еще одну депешу, адресованную на сей раз некоему кардиналу (возможно, им был Гийом д'Этувиль⁵⁵), которого просил проследить за тем, чтобы его пожелание было услышано в Ватикане⁵⁶.

Однако в то же самое время Людовик XI столкнулся с проблемой, к которой, по всей видимости, не был готов. Жители Труа и, прежде всего, местная монашеская община совершенно явно не желали отдавать ему мощи вновь обретенного святого, о чем косвенно свидетельствовало письмо от 3 декабря 1482 г. В нем сообщалось о богатом подарке, подготовленном Людовиком для якобинцев: он посыпал им расщиптое золотом покрывало,

- 53. “Et à ceste cause, et aussy pour la grande et bonne renommée qui a esté sceue et trouvée de luy, maintes personnes de divers estats, constituez en divers maladies, ont eu recours à luy, et chascun jour y ont, pour la priere duquel leur a semblé que Dieu nostre createur les a relevez et gueris de leurs maladies. Par quoy avons voué et délibéré de le faire canoniser, s'il est trouvé que ses oeuvres et vie l'ayent mérité” (J. Vaesen et E. Charavay (eds.) *Lettres de Louis XI, roi de France*. Vol. 9, pp. 318–319).
- 54. “Et pour ce, très Sainct Père, que nous avons ceste matière bien fort à cuer, nous prions Vostre Saincteté si très acertes et en charité que plus povons, que par nostre cher et bien amé maistre Pierre Frezet, religieux dudit couvent des Frères Prescheurs, docteur en théologie et inquisiteur de la foy au diocèse de Troyes, que nous envoyons par devers elle pour ceste matière, son plaisir soit nous envoyer puissance et commission à telz prélatz ou aultres notables personnes que nous adviserons, pour eux informer de la vérité des choses dessusdictes et aultres bienfaicts et mérites dudit hermitte, et ladicte information renvoyer par devers Vostre Saincteté” (Ibid., p. 319).
- 55. Buck, V. de. *Le bienheureux Jean de Gand, dit l'ermite de Saint-Claude*, p. 32; Beaune, C. *Jean de Gand prophète et bienheureux*, p. 25.
- 56. “Monsr le cardinal, il m'est souvenu d'un hermitte de Monsr Sainct Claude, qui vint plusieurs fois devers feu mon pere et estoit de saincte vie; et à ceste cause j'ay fait enquerir de sa mort et où il fut inhumé... J'escris à nostre Sainct Pere qu'il m'envoye une commission et puissance de faire information de sa vie et oeuvres meritoires. Et pour ce, je vous prie que l'en sollicitiez et le priiez tant que vous pourrez de par moy, qu'il le face et qu'il m'envoie ladicte commission” (J. Vaesen et E. Charavay (eds.) *Lettres de Louis XI, roi de France*. Vol. 9, p. 321).

которым надлежало укрыть раку с мощами. Вместе с тем король просил своих адресатов указать, какую именно часть его домена в Труа они желают получить в обмен на реликвии⁵⁷. Таким образом, речь шла о совершенно откровенном торге: безусловно, Людовик нуждался в мощах Жана из Гента в надежде поправить собственное здоровье, но они были ему также необходимы, чтобы лично контролировать столь желанный процесс канонизации. Иными словами, король пытался присвоить себе роль человека, способного провести процедуру *discretio spirituum*, то есть доказать истинный характер святости отшельника из Сен-Клод, хотя делать это, не будучи представителем церкви, он не имел права⁵⁸.

К лету 1483 г. Людовик XI все же сумел добиться некоторых уступок от монахов Труа. О том, что «молитвенник и некоторые другие реликвии» все же были доставлены в резиденцию короля в Плесси-дю-Парк, говорилось в его письме от 18 июля. Именно это обстоятельство, как сообщал французский правитель, и дало ему возможность предпринять самые энергичные шаги для начала канонизации Жана из Гента⁵⁹. Однако он просил также прислать ему и «некоторые из его [собственных] реликвий», то есть фрагменты мощей святого, что доставило бы королю «исключительное и чрезвычайное удовольствие»⁶⁰.

Впрочем, дождаться уступок от монахов Труа или официального согласия Сикста IV на канонизацию Жана из Гента Людовику XI было уже не суждено: 30 августа 1483 г. он умер в замке Плесси, а его преемникам не удалось реализовать его замысел. Причины, по которым Франция так и не обрела нового национального святого, крылись, конечно, не только и не столько в не-

57. “De par le roy. Chers et bien amez, nous envoyons devers vous notre amé et feal conseiller, et maistre d'hostel Colinet de la Chesnaye, vous porter un drap d'or pour mettre sur le cercueil de feu frere Jehan de Gand, hermite de Sainct Claude, et lui avons encharged soi informer si nous avons aucune chose à Troyes de nostre domaine, pour le vous donner” (*Ibid.*, Vol. 10, p. 27).
58. О процедуре *discretio spirituum*, лежавшей в основе любого процесса по канонизации, см.: Тогоева О.И. Еретичка, ставшая святой. Две жизни Жанны д’Арк. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 29–39.
59. “De par le roy. Chers et bien amez, pieça nous avez envoyé des patenostres, et autres reliques du saint hermite de Sainct Claude, et à cette cause, nous escrivismes pour sa canonisation à nostre Sainct Pere” (J. Vaesen et E. Charavay (eds.) *Lettres de Louis XI, roi de France*. Vol. 10, pp. 132–133).
60. “Et pour ce que desirons singulierement avoir quelque chose dudit hermite, nous vous prions que... vous nous envoyez autres patenostres dudit saint hermite et quelque chose de ses reliques... et vous nous ferez très singulier et agreable plaisir” (*Ibid.*, p. 133).

достаточных усилиях ее правителей. Последовательное усиление галликанских настроений как в церковных кругах, так и в стране в целом привело к почти полному, хоть и негласному, запрету на канонизацию французских местночтимых святых на протяжении всего раннего Нового времени. На рубеже XVI–XVII вв. только четверо французских святых удостоились официального признания Ватиканом, хотя в тот же период (1587–1715 гг.) были канонизированы 14 итальянцев и 14 испанцев⁶¹.

В то же время сложные отношения с папской курией никак не отразились на культе Жана из Гента, по-прежнему процветавшем и в самом Труа, и во всей Шампани. Отшельник пользовался здесь огромной популярностью вплоть до времен Французской революции, а затем – уже в XIX столетии⁶². Его мощи все так же считались исключительно действенным средством для излечения самых разнообразных недугов, и к их помощи регулярно обращались не только французы, но и их ближайшие соседи. А потому не умирала в Труа и память о Людовике XI – короле, который в силу как сугубо личных, так и общеполитических обстоятельств способствовал обретению драгоценных реликвий и учреждению самого культа.

Библиография / References

- Коммин Ф. де. Мемуары / Пер., ст. и прим. Ю.П. Малинина. М.: Наука, 1986.
- Тогоева О.И. Еретичка, ставшая святой. Две жизни Жанны д'Арк. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
- Basile, P. (2009) *Saint François de Paule et son époque*. Paris: L'Harmattan.
- Beaune, C. (1985) *Naissance de la nation France*. Paris: Gallimard.
- Beaune, C. (1998) “Jean de Gand prophète et bienheureux”, in *Prophètes et prophéties au XVIe siècle. Cahiers V.L. Saunier*, pp. 13–28. Paris: ENS.
- Boudet, J.-P. (1989) “Les astrologues et le pouvoir sous le règne de Louis XI”, in *Observer, lire et écrire le ciel au Moyen Age. Actes du colloque d'Orléans, 22–23 avril 1989*, pp. 7–61. Paris: Klincksieck.
- Buck, V. de. (1862) *Le bienheureux Jean de Gand, dit l’ermite de Saint-Claude, précurseur de Jeanne d’Arc*. Bruxelles: Imprimerie de la Revue belge et étrangère.

61. Suire, E. *La sainteté française de la Réforme catholique*, pp. 370–376; Le Gall, J.-M. (2007) “Denis, Georges, Jacques, Antoine, André, Patrick et les autres. Identité nationale et culte des saints (XVe–XVIIIe siècles)”, in G. Buti et A. Carol (eds.) *Comportements, croyances et mémoires. Europe méridionale XVe–XXe siècles. Etudes offertes à Régis Bertrand*, pp. 147–169. Aix: Publications de l’Université de Provence.
62. Buck, V. de. *Le bienheureux Jean de Gand, dit l’ermite de Saint-Claude*, pp. 33–40; Beaune, C. *Jean de Gand prophète et bienheureux*, pp. 26–27.

- Cassagnes-Bouquet, S. (2007) *Louis XI ou le mécénat bien tempéré*. Rennes: Presses Universitaire de Rennes.
- Champion, P. (1978) *Le Roi Louis XI*. Paris: J. Tallandier.
- Commynes, Ph. de (1986) *Memuari* [Memoires]. Moscow: Nauka.
- Deonna, W. (1939) *Euodia. Croyances antiques et modernes, l'odeur suave des dieux et des élus*. Genève: Kundig.
- Des Guerrois, M.N. (1637) *La sainteté chrétienne contenant les vies, morts et miracles de plusieurs saints de France et autres pays, qui ne sont dans les vies des saints, et dont les reliques sont au diocèse et ville de Troyes*. Troyes: Jean Jacquard.
- Folz, R. (1968) "Aspects du culte liturgique de saint Charlemagne en France", in W. Braunfels (hg.) *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Vol. 4, ss. 77–99. Düsseldorf: Verlag L. Schwann.
- Fourier de Bacourt, E. (1882) *Vie du Bienheureux Pierre de Luxembourg, étudiant de l'Université de Paris, évêque de Metz et cardinal, 1369–1387*. Paris: Berche et Tralin.
- Gazzaniga, J.-L. (1984) "L'appel au concile dans la politique gallicane de la monarchie de Charles VII à Louis XII", *Bulletin de la littérature ecclésiastique* 2: 111–129.
- Gilli, P. (1994) "Eléments pour une histoire de la gallophobie italienne à la Renaissance: Pie II et la nation française", *Mélanges de l'Ecole française de Rome: Moyen âge, temps modernes* 106: 275–311.
- Gilli, P. (1997) *Au miroir de l'humanisme. Les représentations de la France dans la culture savante italienne à la fin du Moyen Age (c. 1360–c. 1490)*. Rome: Ecole française de Rome.
- Gros, G. (1946) *Louis XI pélerin à Saint-Claude*. Besançon: Ed. Servir.
- Héron, A. (ed.) (1891) *Oeuvres de Robert Blondel*. Rouen: A. Lestringant.
- Herwaarden, J. van. (1994) "The appearance of Joan of Arc", in J. van Herwaarden (ed.) *Joan of Arc. Reality and Myth*, pp. 19–74. Rotterdam: Hilversum.
- Klaniczay, G. (2002) *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krynen, J. (1993) *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe–XVe siècle*. Paris: Gallimard.
- Le Gall, J.-M. (2007) "Denis, Georges, Jacques, Antoine, Andre, Patrick et les autres. Identité nationale et culte des saints (XVe–XVIIIe siècles)", in G. Buti et A. Carol (eds.) *Comportements, croyances et mémoires. Europe méridionale XVe–XXe siècles. Etudes offertes à Régis Bertrand*, pp. 147–169. Aix: Publications de l'Université de Provence.
- Lettenhove K. de (ed.) (1863) *Oeuvres de Georges Chastellain*. Bruxelles: F. Heussner.
- Offenstadt, N. (2007) *Faire la paix au Moyen Age. Discours et gestes de paix pendant la guerre de Cent ans*. Paris: Odile Jacob.
- Ourliac, P. (1979) "Le concordat en 1472. Etude sur les rapports de Louis XI et de Sixte IV", in P. Ourliac *Etudes d'histoire du droit medieval*. Vol. 1, pp. 399–489. Paris: Picard.
- Petit-Dutaillis, Ch. (1981) *Charles VII, Louis XI et les premières années de Charles VIII (1422–1492)*. Paris: Tallandier.
- "Procez verbal dressé lors que le corps de Frere Jean de Gand, fut levé du lieu de sa première sepulture" (1682), in *Divers traitez, contracts, testamens, et autres actes et observations servans de preuves et illustration aux Memoires de Philippe de Comines*, pp. 198–201. La Haye: Arnout Leers.

- Robin, F. (1985) "Les chapelles seigneuriales et royales au temps de Louis XI", in B. Chevalier et Ph. Contamine (eds.) *La France de la fin du XVe siècle. Renouveau et apogée*, pp. 237–252. Paris: CNRS.
- Suire, E. (2001) *La sainteté française de la Réforme catholique (XVIe–XVIIIe siècles) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Tallon, A. (2002) *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Togoeva, O.I. (2016) *Eretichka, stavshaia sviatoi. Dve zhizni Zhanni d'Ark* [Heretic turned Saint. Two lives of Joan of Arc]. Moscow, Saint-Petersburg: Center for humanitarian initiatives.
- Vaesen J. et Charavay E. (eds.) (1883–1908) *Lettres de Louis XI, roi de France*. Paris: Librairie Renouard.
- Vauchez, A. (1978) "Canonisation et politique au XIVe siècle. Documents inédits des Archives du Vatican relatifs au procès de canonisation de Charles de Blois, duc de Bretagne (d. 1364)", in *Miscellanea in onore di Monsignor Martino Giusti*, pp. 381–404. Città del Vaticano: Archivio Vaticano.
- Vauchez, A. (1988) *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: Ecole française de Rome.
- Warner, M. (2000) *Joan of Arc. The Image of Female Heroism*. London: Vintage.

АННА СЕРЕГИНА

«Соломинка отца Гарнета»: мощи святых в религиозной культуре английских католиков XVII в.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-80-102>

Anna Seregina

“The Father Garnet’s Straw”: Relics of the Saints in the Religious Culture of English Catholics in the 17th Century

Anna Seregina – Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). aseregina@mail.ru

For the persecuted English Catholic community, the preservation of the relics of pre-Reformation saints, as well as acquisition of the relics of new martyrs, required cooperation between clergy and Catholic laity. At the same time, the English Catholic hierarchy had no coercive power in the post-Reformation period: unlike officially Catholic countries, English Catholic clergy could not control the cults of the new martyrs. As a result, a number of narratives was produced to describe relics and the “correct” forms of the veneration of saints, but these texts rather reflect a desirable, than the real situation. The article is focused on the early 17th-century texts linked to the so-called “Father Garnet’s straw” (1606): a relic acquired at the execution of the Jesuit Henry Garnet, who was sentenced to death for his presumed involvement in the Gunpowder plot. Immediately after the execution, stories emerged about a straw allegedly imbued with the martyr’s blood. An image of Father Garnet — his face under the crown of martyrdom — was discovered on the straw, and it was proclaimed to have thaumaturgical powers. The analysis of pamphlets, the examination of persons involved, and the texts produced by the Jesuits reveal discrepancies between the ideal model of interaction between believers and the relics, which was promoted by the Catholic clergy and implied a minimum of physical contact, and common manipulative practices used by lay Catholics.

Keywords: English Catholics, Jesuits, Henry Garnet, relics of the saints, manipulative practices, healing, models of piety.

АНГЛИЙСКАЯ Реформация радикально преобразовала религиозную культуру страны, породив на месте одной (хотя и изобиловавшей локальными вариантами) несколько религиозных культур, в рамках которых средневековые традиции были переосмыслены. Католическое сообщество в Англии пережило травму Реформации и десятилетия гонений, однако большинство аспектов религиозной культуры католиков были затронуты изменениями. Они коснулись литургической сферы, ведь католики лишились приходов, и богослужения совершались в частных домах, в неприспособленных для этого помещениях. Помимо богослужений, запрету подверглись католические благочестивые практики, прежде всего те, что были связаны с почитанием святых. Реформация также радикально преобразовала сакральную топографию Англии. Еще в 1530-х гг. исчезли монастыри, а их здания были просто разобраны; были уничтожены святыни, привлекавшие паломников: многие почитавшиеся чудотворными изображения святых (иконы и статуи) были сожжены в ходе иконоборческих кампаний 1530–1540-х и начала 1560-х гг. Однако само почитание святых, мощей и икон не прекратилось с началом гонений; католикам приходилось импровизировать, приспосабливая практики взаимодействия с ними к ситуации, в которой они оказались, а именно к условиям запрета на эти практики со стороны английских властей, с одной стороны, и полного отсутствия контроля со стороны католического духовенства, с другой¹. Именно о практиках почитания святых и их мощей у представителей английского католического сообщества и пойдет речь в данной статье.

В результате гонений многие мощи святых были утрачены, а другие спрятаны и/или тайно вывезены из Англии. В любом случае доступ к ним ограничивался теми католиками, которые были близко знакомы с хранителями мощей и входили в их дома, а также эмигрантами, которые уже в XVII в. могли отправиться в паломничество за пределы Англии, в одну из коллегий, готовивших священников-миссионеров для Англии, или же в английский монастырь в Нидерландах или Франции — именно туда и выво-

1. Duffy, E. (1992) *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400–1580*, pp. 565–570, 572. New Haven — London: Yale University Press; Walsham, A. (2009) “Beads, Books and Bare Ruined Choirs: Transmutations of Catholic Ritual Life in Protestant England”, in B. Kaplan, B. Moore, H. van Nierop, J. Pollmann (eds) *Catholic Communities in Protestant States: Britain and the Netherlands, c. 1570–1720*, pp. 103–122. Manchester — New York: Manchester University Press.

зили мощи святых, как старых, почитавшихся англичанами еще в Средневековье, так и новых — мучеников, умерших за веру в XVI и XVII вв. Почитание святых английскими католиками за пределами своей страны, впрочем, принимало формы,ственные той или иной локальной католической культуре, а не собственно английскому католичеству. Практики, связанные с почитанием мощей, оставались там публичными и породили массу источников, что делает возможным их изучение в рамках исследований религиозной культуры эпохи барокко.

Практики почитания мощей в постреформационной Англии известны гораздо меньше, притом что в этот период английские католики массово обретали мощи новых святых, казненных за веру в годы гонений. Католические священники — выпускники зарубежных семинарий (то есть все католическое духовенство в конце XVI в., так как католическое образование в стране было запрещено) с 1581 г. считались изменниками и подлежали смертной казни. С 1585 г. казнили и тех мирян, кто укрывал священников в своих домах. Всего за годы царствования Елизаветы I было казнено более 250 католиков, и большинство из них составили священники².

Католики почитали казненных мучеников, не дожидаясь официальной санкции Рима, и традиции благочестивого взаимодействия с их мощами начали складываться уже в 1580-е гг. Однако и по сей день мы знаем на удивление мало о том, что происходило с телами казненных мучеников и какие формы принимало их почитание. Эта тема до сих пор относительно плохо изучена, и даже католические историки далеко не всегда в состоянии ответить на вопрос, как именно и где почитали того или иного мученика и что стало с его мощами.

Главной проблемой здесь являются трудности в локализации мощей английских святых, которые в среднем перемещались по три и более раз на протяжении последних пяти столетий (а зачастую и гораздо чаще), да еще и многократно разделялись. Мощи мучеников XVI–XVII вв. более многочисленны и несколько лучше изучены благодаря усилиям католических антикваров конца XIX — начала XX в. В это время начался процесс канонизации английских мучеников (он завершился их канонизацией в 1970 г.) и происходил активный поиск и идентификация мощей и рели-

2. Серегина А.Ю. Политическая мысль английских католиков второй половины XVI — начала XVII вв. СПб.: Алетейя, 2006. С. 43.

квий, хранившихся в церковных собраниях³. Как правило, мощи святых передавались из частных рук (чаще всего от потомков мученика) церкви. Контактные же реликвии (брандеа) зачастую оставались в частных руках и сейчас практически неизвестны исследователям; впрочем, и церковные собрания таких реликвий открываются публике только сейчас, как это случилось с собранием Ордена Иезуитов в Англии (основная коллекция в Лондоне и собрание в Стоунхёрсте)⁴.

Относительно плохая изученность практик почитания мощей святых в католическом сообществе, в особенности практик манипулятивных, отчасти объясняется тем, что с момента становления истории как академической дисциплины в XIX в. и вплоть до конца XX в. история католиков в Англии оставалась маргинальным сюжетом для национальной историографии. Даже с приходом поколения историков-ревизионистов 1980 — начала 1990-х гг. ситуация изменилась мало, хотя версия триумфального мгновенного распространения протестантизма в стране и была оспорена практически во всех ее деталях⁵. Историков в это время по-прежнему интересовали не католики сами по себе, а превращение религиозной культуры католического большинства в вариант культуры протестантской. Специфически католические практики, такие как почитание мощей, их интересовали мало. Только в начале XXI в. историки подступились к данной проблеме, хотя к этому времени история английских католиков уже стала частью мейнстрима и обрела свое почетное наименование — *Catholic Studies* — и даже первый посвященный ей исследовательский центр (при университете Дарэма, с 2007 г.⁶).

Причину относительного пренебрежения, которое историки до последнего времени выказывали к изучению этих религиозных традиций, следует искать среди самих католиков. Конфессиональная католическая историография развивалась в Англии

3. Camm, B., OSB (1910) *Forgotten Shrines*. London: McDonald & Evans.
4. Серегина А.Ю. Материальная культура английского католического сообщества: источники и перспективы исследования // История. Электронный научно-образовательный журнал. 2018. Вып. 9 (73). Конфликты и обманы в обществах Средневековья и раннего Нового времени / Под ред. П.Ю. Уварова, О.И. Тогоевой [https://history.jes.su/issue.2018.3.9.9-73/, доступ от 14.12.2019].
5. O'Day, R. (2014) *The Debate on the English Reformation*, pp. 175–184. Manchester — New York: Manchester University Press. 2nd edition.
6. Centre for Catholic Dtudies, University of Durham [https://www.dur.ac.uk/theology.religion/ccs/, accessed on 14.12.2019].

в XIX в. под влиянием доминировавшего там вигского дискурса (истории триумфа протестантизма) и в постоянной полемике с ним. Одним из следствий такого развития исследований стало опасливое, если не негативное отношение историков-католиков к изучению практик, связанных с почитанием мощей святых, так как большинство из них жестоко критиковалось протестантами как проявление суеверий. Реагируя на эти нападки, историки-католики предпочитали изучать биографии католиков и свидетельства о мучениках, по крупицам собирая сведения о том, где находятся частицы мощей того или иного святого. Исследование локальных практик представлялось делом рискованным, и католики не решились на это даже тогда, когда начали появляться аналогичные исследования, выполненные на материале континентальных католических стран (Германии, Италии, Франции)⁷.

Первые исследования, посвященные культурам святых мучеников в постреформационной Англии, появились только после 2003 г.⁸, и в них это явление рассматривалось в общем контексте католической религиозной культуры. Это первые подходы к проблеме, которые довольно мало внимания уделяют манипулятивным практикам, связанным с почитанием мощей святых, что отчасти связано с состоянием дошедших до нас текстов. Массовые источники, в которых содержалась бы информация о паломничествах (например в Англии XVI–XVIII вв.), отсутствуют, и историки работают с нарративами — свидетельствами о мученической кончине того или иного святого, опубликованными и рукописными, ежегодными сообщениями английских иезуитов в Рим и дру-

7. Johnson, T. (1996) “Blood, Tears and Xavier-water: Jesuit Missionaries and Popular Religion in Germany and Central Europe”, in D. Schribner, T. Johnson (eds) *Popular Religion in Germany and Central Europe*, pp. 183–222. Basingstoke: Palgrave; Soergel, P.M. (1993) *Wondrous in Its Saints: Counter-Reformation Propaganda in Bavaria*. Berkeley: University of California Press; Forster, M.R. (2001) *Catholic Revival in the Age of Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*. Cambridge: Cambridge University Press; Gentilcore, D. (1992) *From Bishop to Witch: The System of the Sacred in Early Modern Terra d’Otranto*. Manchester: Manchester University Press.
8. McClain, L. (2004) “*Lest We Be Damned*”: Practical Innovation and Lived Experience among Catholics in Protestant England 1559–1642. London: Routledge; Corens, L. (2014) “Saints Beyond Borders: Relics and the Expatriate English Catholic Community”, in J. Spohnholz, G. Waite (eds) *Exile and Religious Identity, 1500–1800*, pp. 25–38. London: Routledge; Walsham, A. (2003) “Miracles and the Counter-Reformation Mission to England”, *Historical Journal* 46: 779–815; Walsham, A. (2015) “The Pope’s Merchandise and the Jesuits’ Trumpery: Catholic Relics and Protestant Polemic in Early Modern England”, in J. Spinks, D. Eichberger (eds) *Religion, the Supernatural and Visual Culture in Early Modern Europe*, pp. 129–154. Leiden: Brill.

гими католическими повествованиями о чудесах святых, которые были составлены с целью обосновать истинность католической веры. Кроме того, существуют и произведения протестантских polemистов, обличавших «суеверия католиков» и «фальшивые чудеса». Обе группы источников по-своему проблематичны для исследователей. Католические сочинения, как правило, подробно рассказывают о чудесах, совершившихся по молитве святому, однако эти чудеса чаще всего оказываются связанными с историями обращения в истинную веру — то есть заставляют свидетеля чуда уверовать. Кроме того, эти тексты зачастую описывали не то, что католики реально делали, но то, что они должны были бы делать. Автор текста замещает в этом плане наставника-клирика. Сведения о других особенностях взаимодействия верующих с мощами убирались из этих сочинений и тщательно редактировались, так как именно манипулятивные практики становились объектом нападок со стороны протестантов. Кроме того, католические тексты подверглись значительному редактированию издателями XIX в., также убиравшими из них все, что не соответствовало их представлениям о героическом веке английского католичества.

Сочинения протестантов более информативны и богаты скандальными деталями, однако авторы-протестанты порой были склонны воспроизводить в своих трудах антикатолические клише, и мы не всегда можем быть уверены в том, что предмет их описания не является лишь литературной конструкцией⁹.

В данной статье анализируется наиболее «скандальный» случай, связанный с почитанием мощей католических мучеников, — обретение реликвии казненного иезуита¹⁰ Генри Гарнета (1606), т.н. «соломинки отца Гарнета», на которую попала капля его крови и чудесным образом проявила на ней его лик. С самого момента появления «соломинка» вызывала бурную полемику и привлекала к себе внимание паломников и любопытствующих,

9. Walsham, A. “Miracles and the Counter-Reformation Mission”, pp. 782–783.

10. В постреформационной Англии, где католическое богослужение находилось под запретом с 1559 по 1829 г., а католическим священникам за выполнение их пастырских обязанностей грозила смертная казнь, паства порой почитала последних как живых святых (Walsham, A. “Beads, Books and Bare Ruined Choirs: Transmutations of Catholic Ritual Life in Protestant England”, p. 116). Почитание казненных миссионеров (локальный культ, распространенный среди католиков определенной местности, одной монашеской общины и/или семинарии) начиналось практически сразу же после казни, задолго до официальной канонизации, которой английским мученикам пришлось ждать до конца XIX или даже XX в., а в случае Гарнета канонизации и вовсе не произошло.

а затем и историков. Она рассматривалась в контексте религиозных споров, позднее — просто как курьез и лишь совсем недавно стала объектом исследования¹¹. Мы рассмотрим свидетельства о манипулятивных практиках обращения с реликвией отца Гарнета, а также проанализируем способы их описания (или умолчания о них) в текстах XVII в.

Будущий мученик Генри Гарнет (1555–1606)¹² родился в июле 1555 г. в городке Хинор (Дербишир) в семье Брайана Гарнета и его жены Элис (урожд. Джей). Земли вокруг Хинора принадлежали семье Стрелли, из которой вышло немало придворных королевы-католички Марии I. Члены семьи покровительствовали местным католикам, и, вероятно, не без их участия Брайан Гарнет был назначен на пост учителя грамматической школы в Ноттингеме (в 1565 или 1567 г.), который и занимал до своей смерти в 1575 г. Генри Гарнет сначала учился в Ноттингеме у своего отца, а в 1568–1571 гг. — в знаменитой грамматической школе Винчестера. После ее окончания Гарнету было уготовано место в Оксфорде, в Новой коллегии (Нью колледже), где традиционно обучались талантливые выпускники винчестерской школы. Однако Гарнет отказался от поступления в университет, возможно, по религиозным мотивам: студенты должны были приносить присягу на верность королеве как главе Церкви Англии, что для католика было неприемлемо. Вместо этого в конце 1571 г. Гарнет переехал в Лондон, где работал корректором и редактором у правоведа и издателя юридических текстов Ричарда Тоттелла. Гарнет выражал интерес к правовым штудиям, но в итоге принял другое решение.

В 1575 г. он отправился в Португалию, а оттуда — в Рим, где поступил в Римскую коллегию ордена иезуитов. В Риме Гарнет учился у Роберта Беллармина, прочившего ему ученую карьеру. И в самом деле, рукоположенный в священники в 1582 г. Гарнет начал преподавать в коллегии древнееврейский язык, а также читал лекции по метафизике и математике (в курсе свободных искусств). Однако в 1586 г. он был направлен в Англию в качестве миссионера — как помощник главы иезуитской миссии в стране отца Уильяма Уэстона.

11. McClain, L. *Lest We Be Damned: Practical Innovation and Lived Experience among Catholics in Protestant England 1559–1642*, pp. 153–155.
12. Биография Гарнета приводится по: McCoog, T.M. “Henry Garnett”, in *Oxford Dictionary of National Biography online* [<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/10389>, accessed on 30.07.2019].

В июле 1586 г. Генри Гарнет вернулся на родину и вскоре заменил арестованного Уэстона на посту главы (superior) иезуитов в Англии. С 1585 г. пребывание здесь иезуитов (а также и всех католических священников, получивших образование в заграничных семинариях и рукоположенных за пределами страны) было приравнено к государственной измене. Поэтому работавшие в стране миссионеры рисковали свободой (арестованным грозило длительное — бессрочное — тюремное заключение), а если выяснялось, что пойман иезуит, его ждала казнь. На протяжении двадцати лет (1586–1606) Гарнет успешно избегал ареста с помощью своих покровителей из семьи барона Вокса и др. В эти годы он организовал эффективную работу миссии: основал сеть безопасных убежищ для иезуитов и тайную типографию в пригороде Лондона, печатавшую католические памфлеты.

Однако славу Гарнета-миссионера долгое время затмевала репутация заговорщика, а точнее, укрывателя заговорщиков. Гарнет был хорошо знаком со многими участниками Порохового заговора, планировавших взорвать в ноябре 1605 г. обе палаты парламента в день открытия сессии, когда на торжественной церемонии, помимо парламентариев, должны были присутствовать король Яков I с сыновьями, члены правительства и верхушка судебских (то есть, по сути, вся политическая элита Англии). Иезуит узнал о планах заговорщиков еще летом 1605 г., однако рассказ о готовящемся покушении прозвучал на исповеди, и, как впоследствии утверждал Гарнет, это обусловило невозможность сообщить властям о готовящемся преступлении. Впрочем, иезуит попытался помешать планам заговорщиков, направив в Рим письмо генералу ордена, Клаудио Аквавиве, с просьбой добиться от папы адресованного английским католикам прямого запрета на любые насилистственные действия против правительства. Просьба Гарнета осталась без ответа.

После раскрытия заговора на Гарнета началась охота. Правительство в ходе допросов добивалось от заговорщиков сведений, которые могли бы связать имя Гарнета с заговором, желая в его лице скомпрометировать весь орден иезуитов. 27 января 1606 г. он был арестован в Кутон-Холле (доме католиков из семьи Тромортон), а оттуда препровожден в Лондон, где содержался в Тауэре. Гарнета не подвергали пыткам, и допрашивали его члены Тайного совета. Он не признал себя виновным в причастности к заговору и красноречиво защищался на суде, состоявшемся 28 марта 1606 г., однако обвинительный вердикт был предопредел-

лен. Гарнета приговорили к казни как изменника, то есть к повешению, кастрации, потрошению и четвертованию.

Казнь, в ходе которой и была обретена реликвия, о которой идет речь в статье, состоялась 3 мая 1606 г. во дворе Собора св. Павла (день пришелся на субботу, праздник Обретения Креста). В своей последней речи Гарнет еще раз объявил о непричастности к заговору и невиновности, затем, уже с петлей на шее, произнес слова молитвы, и после этого палач столкнул его с эшафота. Присутствовавшие на казни были впечатлены тем, как иезуит держался перед смертью, и не дали представителям правосудия провести экзекуцию в соответствии с буквой закона: выбежавшие из толпы люди (неизвестно, кто они были и были ли они католиками — последних в толпе было немало) повисли на ногах Гарнета; в результате он умер в петле, и все дальнейшие манипуляции совершались уже с его трупом. Когда распотрошивший тело палач извлек сердце и по традиции показал его толпе со словами «Узрите сердце предателя!», толпа ответила молчанием. После казни отсеченная голова Гарнета была помещена на пике над воротами Лондонского моста — так обычно поступали с головами казненных предателей. Однако голова оказалась нетленной, и чтобы посмотреть на это чудо, на мост начали стекаться толпы любопытствующих. Властям пришлось развернуть голову на пике лицом вверх, чтобы оно не было видно с моста¹³.

Подробности казни Гарнета известны гораздо лучше, чем обстоятельства смерти многих других католических мучеников, и сохранившиеся сведения сообщают гораздо больше информации о традиции его почитания. Причиной тому его связь с Пороховым заговором. В английской правительенной пропаганде фигура Гарнета являлась связующим звеном между заговорщиками, действия которых осудили все католические державы, и иезуитами, которых Яков I считал бунтовщиками, подстрекавшими его католических подданных к неповиновению, своего рода католическим аналогом пуритан. Официальный отчет о суде на Гарнетом и его казни был немедленно опубликован¹⁴.

В ответ католики представили свою версию событий, в которой большее внимание было уделено чудесам, явленным во врем-

13. Foley, H. (1878) *Records of the English Province of the Society of Jesus*. Vol. IV, pp. 124–125. London, Burns & Oats.

14. A True and Perfect Relation of the whole proceedings against the late most barbarous Traitors, Garnet, a Jesuite, and his confederats (1606). London: Robert Barker.

мя и сразу после казни. Эти чудеса свидетельствовали о невиновности Гарнета. Самое известное описание событий (основа всех других вариантов текста) составил помощник Гарнета, иезуит Джон Дженерард (1564–1637). Однако его «Повествование о казни отца Генри Гарнета»¹⁵ было написано уже за пределами страны и не отражало увиденное самим Дженерардом: ему удалось избежать ареста и тайно выехать из Англии в свите испанского посла как раз в день казни, так что он не был свидетелем происходившего и опирался на рассказы других, в том числе и на слова обретшего реликвию Джона Уилкинсона. Свидетельство Уилкинсона в передаче Дженерарда, а также показания, записанные перед смертью Уилкинсона¹⁶, и являются главными источниками сведений о чудотворной реликвии и связанными с нею практиками.

Протестантские памфлеты¹⁷, обличавшие эти чудеса как мошенничество священников, в конечном счете, также опирались на слова Уилкинсона, только на этот раз в пересказе задержанных свидетелей-католиков. Поэтому протестантская версия рассказа, в сущности, отличает от католической только в оценке происходившего, но не в самих деталях.

Главным действующим лицом во всех рассказах является «охотник за реликвиями» молодой католик Джон Уилкинсон. Уроженец Йоркшира, к весне 1606 г. он только что завершил семилетний срок ученичества у торговца шелком. Его связи в кругах лондонских галантейщиков обеспечили ему и контакты с богатыми католиками лондонского Сити. Именно они, по всей видимости, и были заказчиками Уилкинсона, поощряя его в поиске реликвий мучеников. Как сообщают все источники, 3 мая 1606 г. Уилкинсон отправился к месту казни Гарнета с намерением обрести реликвию, а точнее «получить хотя бы каплю его святой крови»¹⁸. Такого рода реликвии были для английских католиков наиболее доступными, так как власти стремились предотвратить попадание тел казненных (или их частей) в руки единоверцев: головы изменников обычно водружали на пики над

15. Издано в: Foley, H. *Records of the English Province of the Society of Jesus*. Vol. IV, pp. 120–127.

16. Ibid., pp. 198–201.

17. Первым и самым информативным из них был памфлет, подготовленный по заказу Роберта Банкрофта, архиепископа Кентерберийского: *The Jesuit miracles, or new popish wonders: containing the straw, the crowne, and the wondrous child* (1607). London: Robert Barker.

18. Foley, H. *Records of the English Province of the Society of Jesus*. Vol. IV, p. 121.

городскими воротами, а затем сбрасывали в реку, тела же, рассеянные на части, хоронили в общей могиле, обычно под телами других казненных или же вперемешку с ними, и даже выставляли у таких могил охрану (хотя бы временную), чтобы не допустить их раскапывание. Обретение тела мученика требовало значительных финансовых ресурсов — от найма рабочих для выкапывания до взяток охранникам и властям, поэтому этим обычно занимались лишь католики-аристократы¹⁹.

«Охотники за реликвиями» более низкого звания обращали свое внимание на реликвии, которые было относительно просто добыть и легко спрятать. Во время казни те, кому удавалось подобраться поближе к эшафоту, могли погрузить носовые платки или любые другие куски ткани в стекающую с него кровь — а ее проливалось немало, особенно на той стадии, когда палач вырывал сердце и внутренности казненного и отсекал его голову. Разбирали также — а порой покупали у палача — пучки окровавленной соломы, выстилавшей эшафот, а также клочки одежды казненных, соприкасавшейся с их телами и тоже, вероятно, окровавленной²⁰.

Именно такие намерения были у Уилкинсона, поэтому он постарался притиснуться как можно ближе к месту казни. Повествование Джерарда помещает его в непосредственной близости к эшафоту²¹. Предсмертные показания самого Уилкинсона уточняют, что в тот момент, когда палач отсек голову осужденного иезуита и бросил ее в корзину, Уилкинсон находился совсем рядом, между эшафотом и телегой, на которой и стояла эта корзина²². Еще одно сохранившееся описание обретения реликвии, составленное в 1606 г. неизвестным нам католиком, дает более детальную картину:

Орошенная кровью соломинка была подобрана [католиком], пришедшим к месту его [Гарнета] казни с той целью, чтобы обмакнуть платок или иную ткань в его кровь, и поэтому [Уилкинсон] спешил туда и встал так близко к эшафоту, как только смог, а в тот момент, когда славного мученика четвертовали, притворился, будто бы на него напирает толпа, и залез под эшафот. Там он получил

19. Серегина А.Ю. Английское католическое сообщество XVI–XVII вв. Виконты Монтехо. М. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 466–467.

20. Там же. С. 467.

21. Foley, H. *Records of the English Province of the Society of Jesus*. Vol. IV, p. 121.

22. Ibid., p. 199.

кровь, капавшую сквозь щели между досками на его шляпу и одежду, и обмакнул в нее припасенную заранее ткань²³.

Кровь, пролитая Гарнетом на эшафоте, а точнее, пропитанная ею ткань, почиталась католиками как реликвия, способная исцелять болезни. По сообщению другого иезуита, отца Таннера, прикосновение к этой ткани мгновенно излечило от лихорадки сына испанского аристократа в Кадисе²⁴. Неизвестно, имел ли Уилкинсон какое-то отношение к этой брандеа, или же ее «добыл» другой католик, а потом уже переправил в Испанию, где в начале XVII в. был большой спрос на мощи и реликвии английских мучеников. Очевидно, однако, что Уилкинсон пришел на казнь подготовленным, принеся с собой достаточно ткани для изготовления более чем одной брандеа.

Но прославился он из-за реликвии незапланированной. Выбравшись из-под эшафота, Уилкинсон подхватил соломинку, чудесным образом упавшую ему то ли в руки²⁵, то ли на грудь²⁶ — все источники сходятся в том, что напитавшаяся кровью мученика соломинка не коснулась земли. По словам Уилкинсона, в тот же день он отнес соломинку — а точнее, небольшой колосок — в дом лондонского портного-католика Хью Гриффита и отдал его жене Мэри (урожденной Беллами), которая и поместила соломинку в небольшой хрустальный реликварий²⁷. Этот реликварий, по всей видимости, средневековый, оказался слишком маленьким, поэтому соломинка в нем изогнулась²⁸.

Согласно показаниям Хью Гриффита, данным во время прошедшего архиепископом Кентерберийским расследования 27 ноября 1606 г., Уилкинсон хотел сохранить соломинку для себя, но потом согласился отдать ее миссис Гриффит, когда сам он отправится к семье в Йоркшир. Хранилась соломинка, тем не менее, именно в доме Гриффитов в приходе св. Климента близ Темпл-Бар²⁹.

23. Ibid., p. 130.

24. Ibid., p. 134.

25. Ibid., pp. 121, 199.

26. Ibid., p. 130.

27. Ibid., p. 199.

28. Ibid., p. 200.

29. Ibid., p. 128.

Именно там через несколько дней и было зафиксировано чудо. Миссис Гриффит в присутствии Уилкинсона показывала соломинку посетителю (в повествованиях о чуде оно не упомянуто, и лишь в своих показаниях Хью Гриффит называет имя посетителя — Томас — и указывает, что тот был слугой леди Маргарет Бистон³⁰, супруги казначейского чиновника, сэра Хью Бистона). Само по себе это обстоятельство говорит о том, что дома католиков, в которых хранились мощи мучеников, притягивали единоверцев и становились своеобразными паломническими центрами. Именно Томас, пришедший увидеть реликвию отца Гарнета, впервые заметил, что попавшая на соломинку кровь проявилась на ней в виде лика святого, увенчанного мученическим венцом³¹.

Если реликвия и ранее привлекала посетителей, то после чудесного проявления лика о соломинке услышал весь Лондон. Католики-аристократы, конечно, вряд ли могли появиться в скромном доме портного, но, благодаря посредничеству и контактам Уилкинсона среди духовенства, соломинка вскоре покинула его стены. Показания Хью Гриффита говорят о том, как это произошло. В течение двух недель после обретения лика супруги принимали гостей-паломников у себя дома. Затем соломинка на время (около десяти дней) была передана в дом лорда Уильяма Ховарда, знатного католика из Камберленда (младшего сына казненного при Елизавете I герцога Норфорка). Там ее увидел Роберт Тейлор, католик-эмигрант, доктор канонического и гражданского права (университет Дуэ), переводчик и секретарь посла Испании в Лондоне. По настоянию Тейлора соломинку отнесли в резиденцию испанского посла, Педро де Суниги, которая — обладая правом экстерриториальности — стала главным центром притяжения для паломников и просто любопытствующих. Действуя в качестве посредника, доктор Тейлор устроил так, чтобы соломинка также побывала и в резиденциях других послов католических держав, в частности посла Венецианской республики Николо Молина и посла правителей Нидерландов Альбрехта и Изабеллы Габсбург Конрада Юрселя де Гроббендонка, барона Хобокена. Последний вместе с испанским послом засвидетельствовал наличие на соломинке чудесного лика³².

30. Ibid., p. 127.

31. Ibid., p. 128.

32. Ibid., p. 130.

Гриффит теперь мог лишь попросить вернуть ему соломинку на время, один раз — для исцеления заболевшей жены (об этом пойдет речь ниже) и еще несколько раз — для того чтобы показать ее некоторым английским католикам, включая Энн Вокс — друга и покровительницу покойного Гарнета³³.

Сам Уилкинсон, а также оба повествования о чуде не упоминают имен людей, видевших соломинку, говоря лишь о том, что среди них были аристократы и даже члены Тайного Совета короля Якова I (можно предположить, что речь идет о католиках-конформистах внутри Совета — графах Вустере и Саффолке). Слухи о чудесном лице распространялись самими католиками и, прежде всего, иезуитами, с подачи которых составлялись рассказы о чуде, циркулировавшие по городу в рукописях. В одной из них говорилось и о причинах такой публичности:

Постепенно сообщения разошлись по всему городу, и как раз в то время, когда лорд Норхэмптон обнародовал содержание своей речи, произнесенной им против папы, иезуитов и, в частности, отца Гарнета во время процесса. О чуде стало известно, и его видели сотни людей, многие из которых щутили: «соломинка для книги лорда Норхэмптона»³⁴.

Полемический контекст распространения информации о чуде, то есть стремление иезуитов таким образом доказать святость отца Гарнета, а значит, его невиновность в страшном преступлении (подготовке заговора), в котором его обвиняли, — этот контекст объяснял внимание, которое было уделено чудотворному лицу. Согласно повествованиям о чуде, католики, предвосхищая выпады оппонентов, показали соломинку лучшим мианатуристам Лондона, чтобы те удостоверили: изображение не могло быть написано человеческой рукой³⁵. Начавшие в конце 1606 г. разбирательство протестантские клирики, в свою очередь, опровергли это, и в вышедшем в начале 1607 г. памфлете большая часть текста отведена именно вопросу о подделке лица католиками³⁶.

33. Ibid., p. 128.

34. Ibid., p. 130.

35. Ibid., pp. 123, 131.

36. The Jesuit miracles, or new popish wonders: containing the straw, the crowne, and the wondrous child.

Впрочем, удостовериться в этом власти не могли, так как конфисковать новообретенную святыню не удалось. К началу допросов (конец ноября 1606 г.) участники истории уже вывезли соломинку из Англии. Точно неизвестно, сделал ли это сам Уилкинсон или же кто-то из иезуитов, с которыми он общался в Лондоне, например упомянутый в его предсмертных показаниях отец Генри Холланд³⁷. Согласно протоколу допроса брата Джона Уилкинсона — Питера (слуги в доме лондонского торговца тканями Джона Моррилла) от 1 декабря 1606 г., Джон к этому времени уже отбыл «за моря»³⁸. В 1607 г. он значился среди студентов Английской коллегии в Сент-Омере, а впоследствии вступил в орден иезуитов в качестве светского коадьютора.

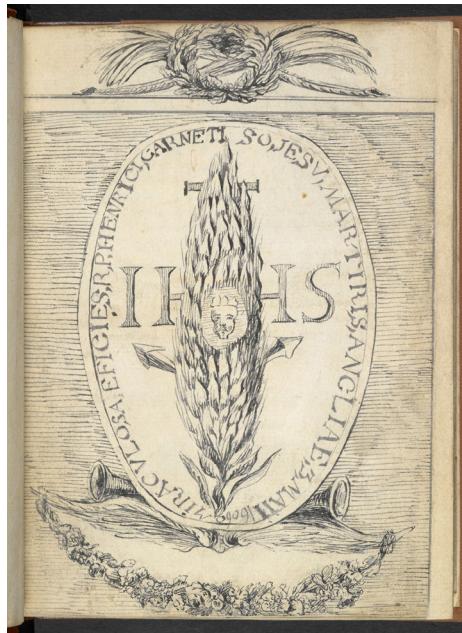
Кто бы ни вывез реликвию из Лондона, ее дальнейшая судьба была связана с орденом иезуитов, в коллегиях которого обычно хранились мощи и реликвии мучеников-иезуитов. Впрочем, не вполне ясно, где соломинка оказалась первоначально. По сообщению джентльмена из свиты принца Уэльского, отправившегося в 1623 г. в Испанию искать руки инфанты, соломинка находилась в коллегии иезуитов в Сантандере: «Они [иезуиты] показали нам все свои реликвии и идолы, среди которых был Гарнет со своей соломинкой»³⁹. Однако эта фраза может подразумевать, что англичане видели как саму святыню, так и ее почитаемое изображение. В XVII в. существовало несколько вариантов таких образов — заказанная известному фламандскому графику Иоанну Виериксу (Брюссель) гравюра, на которой представлена соломинка с чудесным лицом [илл. 1], и портрет отца Гарнета, на котором рядом с ним самим присутствовала и соломинка с лицом [илл. 2]. В Испании и ее колониях «реликвиями» могли называть как брандеа, так и их почитаемые изображения⁴⁰. Возникает искушение предположить, что именно такое почитаемое изображение соломинки отца Гарнета и хранилось в Сантандере, но других подтверждений тому пока нет.

37. Foley, H. *Records of the English Province of the Society of Jesus*. Vol. IV, p. 200.

38. Ibid., p. 129.

39. Ibid., p. 124.

40. Holler, J. (2019) “Reforming birth in early colonial Mexico, or, did Mexican women really have a counter-reformation?”, in N. Terpstra (ed.) *Global Reformations: Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures*, pp. 225–230. London: Routledge.



Илл. 1. Соломинка с чудесным лицом.



Илл. 2. Отец Гарнет и соломинка с лицом.

Более распространенная версия помещает соломинку в иезуитскую коллегию Льежа⁴¹, где она являлась объектом почитания наряду с мощами мучеников. Там реликвия хранилась вплоть до 1794 г., когда община перебралась в Англию (Стонхёрст, Ланкашир), спасаясь от наступления французской армии. Во время переезда соломинка вместе с рядом других реликвий была утеряна⁴².

Английские католики воспринимали «соломинку отца Гарнета» как вместилище благодати, причаститься которой можно было, соприкоснувшись со святыней или же находясь рядом с ней. О благодатном воздействии говорил в своем предсмертном свидетельстве и Джон Уилкинсон:

Я также утверждаю, что в течение трех дней после того, как я получил соломинку, я чувствовал себя настолько просвещенным и воспламененным благочестивыми устремлениями, что это, как я верю, могло исходить только от Бога, по заслугам и милости мученика, который, как я убежден, царствовал на небесах, и я понимал все это с великой ясностью⁴³.

Именно в это наполненное благодатью время Уилкинсон и принял решение об обращении, став впоследствии иезуитом. Святыня «вызывала» и обращения другого рода, то есть конфессиональные. По сообщениям иезуитов, лицезрение соломинки способствовало обращению в католичество около 500 протестантов⁴⁴. Такие рассказы задавали параметры «правильного» обращения с почитаемой реликвией, предписываемые католическому сообществу: благодать, ощущаемая в присутствии святыни, наполняла души свидетелей и способствовала изменению их жизни, отвращала от греха — будь то грехи мирской жизни (обращение в монашество) или же грех ереси (обращение в католичество).

Примечательно, что в таких описаниях не упоминается физический контакт со святыней: ее видят, но к ней не прикасаются. Это тем более интересно, что сама форма святыни — соломинка в реликварии — явно подразумевала такой контакт. В ходе допро-

41. More, H. (1660) *Historia missionis Anglicanae Societatis Jesu*, pp. 342–356. Audomari: Thomae Geubels

42. Foley, H. *Records of the English Province of the Society of Jesus*. Vol. IV, p. 124.

43. Ibid., p. 200.

44. Ibid., p. 133.

са Хью Гриффит — первоначальный владелец реликвария — описал его довольно подробно:

Он также показал... что хрустальный реликварий, в котором находится соломинка, раньше принадлежал ему; что он отдал его упомянутому Уилксу, чтобы тот положил туда соломинку, и приказал, чтобы реликварий поместили в золотую или серебряную позолоченную оправу; что он шириной в шиллинг, но сделан в форме сердца, а толщиной в четверть дюйма; что соломинка обрезана, и внутри лежит свернутым весь колосок⁴⁵.

Маленький реликварий явно предназначался для того, чтобы носить его с собой, вероятно, на шее или на груди. Именно так его, наверное, и предполагали использовать изначально, когда и Уилкинсон, и чета Гриффитов считали соломинку носителем крови святого. Только появление чудесного лика потребовало выставления святыни для лицезрения ее верующими. Однако и в этом случае физический контакт со святыней отнюдь не исключался, ведь явлением лица чудеса соломинки не ограничивались. Она была чудотворной, то есть совершила исцеления.

Общение с мощами и реликвиями обычно подразумевало не только молитву перед святыней, но и прямой физический контакт с ней. Соломинка отца Гарнета не стала исключением. Повествование иезуита Джона Джерарда говорит о двух случаях исцеления. Оба они касались дворянок. Первой из них святыня помогла благополучно разрешиться от бремени, когда все уже отчаялись:

Одной из них была дама, подвергшаяся большой опасности для жизни в родах; она долго и тяжко мучилась от боли, но никак не могла разродиться, и ей уже не надеялись сохранить жизнь иначе, нежели помощью Божией; ее друзья попросили разрешения принести к ней святую соломинку; когда соломинку получили, прнесли к ней и возложили (*applied*) с великим благоговением, она немедленно получила помощь и разрешилась при помощи Божией и по заслугам мученика, хотя ранее ей не могло помочь искусство повитух⁴⁶.

45. Ibid., p. 128.

46. Ibid., p. 123.

В другом случае речь шла о самой Мэри Гриффит, которая внезапно тяжело заболела и лежала при смерти: когда к ней принесли соломинку, немедленно наступило облегчение, а через полчаса она уже смогла встать с постели⁴⁷.

Мы не знаем, какими именно жестами сопровождалось появление соломинки в домах больных и как именно вели себя все участники событий, однако использование автором в обоих случаях слов *application* или *apply*, что подразумевает наложение, указывает на то, что святыню каким-то образом клади на тело больной. Это вполне соотносится с теми разрозненными сведениями о практиках исцеления при помощи мощей и реликвий в Англии XVII в., которые выявлены к настоящему моменту. Так, возложение частиц мощей Томаса Гарнета (племянника Генри Гарнета, о котором идет речь в данной статье) на грудь спасли от смерти Уильяма Аткинсона⁴⁸, а петля, в которой был повешен священник Джон Кимбл, спасла малолетнюю дочь капитана Скьюдмора от опасного отека горлани, будучи повешенной на шею больной⁴⁹.

Важно отметить, что все манипулятивные практики, предполагавшие совершение неких действий со святынями, в постреформационной Англии ограничивались частным пространством домов католиков. Публичные процесии были запрещены, поэтому перемещение святыни из одного дома в другой совершалось тайно и не должно было привлекать к себе внимание какими-либо жестами участников.

Отметим, что речь в описаниях практически всегда идет именно о нахождении рядом со святыней либо о физическом соприкосновении с ней. Упоминания же о том, что предметы, долгое время соприкасавшиеся с реликвией, тоже обретали особую силу и сами становились объектами почитания, относятся лишь к средневековым святыням другого ранга, например, к гвоздям с Креста Господня. Так, иезуит Уильям Уэстон в своей автобиографии вспоминал, как видел в доме одного из дворян-католиков футляр из аббатства Гластонбери, в котором до Реформации хранили один из таких гвоздей (сама святыня была конфискована

47. Ibid.

48. Foley, H. (1875) *Records of the English Province of the Society of Jesus*. Vol. II, p. 497. London, Burns & Oats.

49. Challoner, R. (1839) *Memoirs of Missionary Priests and Other Catholics of Both Sexes that Have Suffered Death in England on Religious Accounts, 1577–1689*. Vol. I, p. 556. London: Thomas Richardson & Son.

на властями). В 1586 г. прикосновение к этому футляру излечило мальчика, получившего большую и глубокую рану⁵⁰.

Аналогичных рассказов о мощах и реликвиях, связанных с новыми мучениками, нет. Их отсутствие может быть связано с латентным представлением об «иерархии» святынь: лишь самые почитаемые обладали силой, которая проникала в соприкасавшиеся с ними предметы или освящала собой пространство, в котором они некогда находились (именно этим объяснялась практика паломничеств католиков к руинам средневековых монастырей⁵¹). Возможно и другое объяснение, связанное с особенностями сохранившихся источников. Иезуиты и священники-миссионеры распространяли историю о чудесах исцеления, служившие доказательствами святости их казненных собратьев. Однако в этих текстах они стремились к дидактике, к тому, чтобы представить верующим идеальную модель взаимоотношения со святыней. Поэтому эти труды всегда указывают на особое благоговение, с которым люди принимали святыню или приближались к ней, а также на молитву — подчеркивая, что именно это и делало последовавшее чудо возможным (молитва словно бы раскрывает душу для изливающейся на нее благодати). Как мы уже видели из процитированных описаний, здесь практически всегда поясняется, что благодать исходит от Бога по заслугам святого. Таким богословским комментарием авторы разграничивали допустимые и желательные практики (в которых физический контакт сведен к минимуму) и практики манипулятивные, «суеверные». Именно последние протестанты именовали «идолопоклонническими», и католические памфлетисты стремились избежать подобного обвинения, а также наставить паству, объяснив ей, как именно следует себя вести.

Реальные практики английского католического сообщества совершенно необязательно следовали этой модели. В условиях гонений католические священники в Англии полностью зависели от предоставлявших им убежище, рисковавших ради них жизнью и финансировавших их деятельность мирян и не располагали никакими средствами принуждения, а также возможностями действенного контроля тех форм, которые принимало стихий-

50. Weston, W. (1955) *The Autobiography of an Elizabethan*, p. 111. London – New York: Longmans.

51. Walsham, A. “Beads, Books and Bare Ruined Choirs: Transmutations of Catholic Ritual Life in Protestant England”, pp. 114–116.

ное почитание мучеников. В случае с соломинкой отца Гарнета видно, что сама практика «охоты за мощами» была делом рук мирян и не направлялась духовенством. Обретение реликвии, распространение слухов о чуде, первые паломничества и исцеления, — все это происходит среди мирян и по их инициативе. Иезуиты подхватили историю и использовали ее в своих целях, но это совершенно не означает их способности контролировать события, по крайней мере, до тех пор, пока реликвия находилась в руках мирян в Англии. Вполне возможно, что если бы не вмешательство властей, начавших поиски скandalно известной «соломинки», ее так и не вывезли бы из страны и она осталась бы в руках кого-нибудь из дворян-католиков, как сотни подобных реликвий, о которых мы не знаем почти ничего.

История соломинки отца Гарнета представляет собой интерес главным образом благодаря возможности увидеть взаимодействие мирян и клириков в рамках религиозной культуры, которая в доступной для нас форме определялась не столько навязыванием определенных моделей сверху, сколько добровольным (и выборочным) восприятием элементов транслируемой модели католического благочестия. Свидетельства, касающиеся этой реликвии, сохранились в архивных собраниях английских иезуитов и в большинстве случаев были ими составлены и/или отредактированы в XVII в., а затем еще раз — в XIX в. Попавшие в эти записи истории о чудотворной соломинке отражают отнюдь не весь спектр благочестивых практик, связанных с ней, но только те, которые были сочтены приемлемыми. Необходимо, однако, иметь в виду, что у католических священников в постреформационной Англии не было возможности контролировать действия мирян в том, что касалось форм почитания святых, их мощей и реликвий, паломничеств и т.п. Миссионерам оставалось лишь возглавить движение и, главным образом, «правильно» его описать, создав модели поведения для своей паствы. При этом вполне традиционные манипулятивные практики, связанные с почитанием святынь, не отвергались полностью, а слегка перетолковывались и были активно задействованы в проповедях и наставлениях, адресованных английским католикам XVI–XVII вв. В них истории о чудесах и чудесных исцелениях (в связи с которыми, как мы видим, в тексты и за крадывались упоминания о манипулятивных практиках) обычно оказывались свидетельствами превосходства истинной веры и связывались с обращением в католичество. Таким образом,

принятие ряда благочестивых практик, в том числе и манипулятивных, становились нормой, определявшей границы конфессиональной идентичности.

Библиография / References

- Серегина А.Ю. Политическая мысль английских католиков второй половины XVI — начала XVII вв. СПб.: Алетейя, 2006.
- Серегина А.Ю. Английское католическое сообщество XVI—XVII вв. Виконты Монтею. М. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
- Серегина А.Ю. Материальная культура английского католического сообщества: источники и перспективы исследования // История. Электронный научно-образовательный журнал. 2018. Вып. 9(73). Конфликты и обманы в обществах Средневековья и раннего Нового времени / Под ред. П.Ю. Уварова, О.И. Тоговой [https://history.jes.su/issue.2018.3.9.9-73/, доступ от 14.12.2019].
- Camm, B., OSB (1910) *Forgotten Shrines*. London: McDonald & Evans.
- Challoner, R. (1839) *Memoirs of Missionary Priests and Other Catholics of Both Sexes that Have Suffered Death in England on Religious Accounts, 1577–1689*. Vol. I, p. 556. London: Thomas Richardson & Son.
- Corens, L. (2014) “Saints Beyond Borders: Relics and the Expatriate English Catholic Community”, in J. Spohnholz, G. Waite (eds), *Exile and Religious Identity, 1500–1800*, pp. 25–38. London: Routledge.
- Duffy, E. (1992) *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400–1580*. New Haven – London: Yale University Press.
- Foley, H. (1875) *Records of the English Province of the Society of Jesus*. Vol. II. London, Burns & Oats.
- Foley, H. (1878) *Records of the English Province of the Society of Jesus*. Vol. IV. London, Burns & Oats.
- Forster, M.R. (2001) *Catholic Revival in the Age of Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gentilcore, D. (1992) *From Bishop to Witch: The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*. Manchester: Manchester University Press.
- Holler, J. (2019) “Reforming birth in early colonial Mexico, or, did Mexican women really have a counter-reformation?” in N. Terpstra (ed.) *Global Reformation: Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures*, pp. 225–230. London: Routledge.
- The Jesuit miracles, or new popish wonders: containing the straw, the crowne, and the wondrous child (1607). London: Robert Barker.
- Johnson, T. (1996), “Blood, Tears and Xavier-water: Jesuit Missionaries and Popular Religion in Germany and Central Europe”, in D. Schribner, T. Johnson (eds) *Popular Religion in Germany and Central Europe*, pp. 183–222. Basingstoke: Palgrave.
- McClain, L. (2004) “*Lest We Be Damned*”: Practical Innovation and Lived Experience among Catholics in Protestant England 1559–1642. London: Routledge.
- McCoog, T.M. “Henry Garnett”, in *Oxford Dictionary of National Biography online* <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/10389>, accessed on 30.07.2019].

- More, H. (1660) *Historia missionis Anglicanae Societatis Jesu*. Audomari: Thomae Geubels.
- O'Day, R. (2014) *The Debate on the English Reformation* (2nd edition). Manchester—New York: Manchester University Press.
- Seregina, A.Yu. (2006) *Politicheskaja mysl' angliiskikh katolikov vtoroi poloviny XVI — nachala XVII vv.* [Political Thought of English Catholics in the Late 16th—Early 17th Centuries]. SPb.: Aleteya.
- Seregina, A.Yu. (2017) *Anglijskoe katolicheskoe soobshchestvo XVI—XVII vv. Vikonty Montegiu* [The English Catholic Community in the 16th–17th Centuries: Viscounts of Montague]. M. SPb.: Tsentr gumanitarnykh initiativ.
- Seregina, A.Yu. (2018) "Material'naia kul'tura angliiskogo katolicheskogo soobshchestva: istochniki i perspektivy issledovaniia" [Material Culture of the English Catholic Community: Sources and Research Perspectives], in P.Yu. Uvarov, O.I. Togoyeva (eds) Istoryia. Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal 9 (73). Konflikty i obmany v obshchestvakh Srednevekov'ya i rannego Novogo vremeni [<https://history.jes.su/issue.2018.3.9.9-73/>, accessed on 14.12.2019].
- Soergel, P.M. (1993) *Wondrous in Its Saints: Counter-Reformation Propaganda in Bavaria*. Berkeley: University of California Press.
- A True and Perfect Relation of the whole proceedings against the late most barbarous Traitors, Garnet, a Jesuite, and his confederats (1606). London: Robert Barker.
- Walsham, A. (2003) "Miracles and the Counter-Reformation Mission to England", *Historical Journal*, 46: 779–815.
- Walsham, A. (2009) "Beads, Books and Bare Ruined Choirs: Transmutations of Catholic Ritual Life in Protestant England", in B. Kaplan, B. Moore, H. van Nierop, J. Pollmann (eds) *Catholic Communities in Protestant States: Britain and the Netherlands, c. 1570–1720*, pp. 103–122. Manchester—New York: Manchester University Press.
- Walsham, A. (2015) "The Pope's Merchandise and the Jesuits' Trumpery: Catholic Relics and Protestant Polemic in Early Modern England", in J. Spinks, D. Eichberger (eds) *Religion, the Supernatural and Visual Culture in Early Modern Europe*, pp. 129–154. Leiden: Brill.
- Weston, W. (1955) *The Autobiography of an Elizabethan*. London—New York: Longmans.

ДИЛЬШАТ ХАРМАН

**Младенец и крест: особая иконография
Орудий Страстей Христовых
для защиты рожениц в английском
свитке XV в. (Beinecke MS 410)**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-103-129>

Dilshat Harman

The Child and the Cross: Modification of the Iconography of the Instruments of the Passion of Christ for the Protection of Women in Childbirth in a 15th Century English Scroll (Beinecke MS 410)

Dilshat Harman — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). dilshat.harman@gmail.com

The article examines the image of the Christ Child with Cross from a 15th century scroll, Beinecke MS 410, which is an example of late medieval English “birth girdles”. The miniatures are accompanied by prayers necessary to obtain indulgences and protection from diseases and dangers, including those at childbirth that in the Middle Ages often led to the death of mother and/or baby. The “birth girdles” are a variation of the so-called Arma Christi (Instruments of the Passion of Christ) manuscripts dating back to the 14th century. They are essential for understanding how piety and magic intersected in the daily lives of medieval people. A study of the texts and iconography of the Beinecke MS 410 suggests that the early owners of the scroll used various types of contact with images — tactile, visual, oral, and auditory — to gain divine protection and patronage. The iconography of the Christ Child with Cross miniature and its place in the general visual-textual program of the scroll show that it was added to the manuscript for pregnant women and women in labor, as a special addition to the already existing set of protective images. The child in the miniature is the patron of both women and of the healthy child. An analysis of the iconography of the miniatures and their relationship to the text allows us to understand how religious images acted as amulets for women in labor and pregnant women, helping them cope with fear and uncertainty.

Keywords: late medieval iconography, manuscript, scroll, amulet, Passion of Christ, Arma Christi, Christ Child, childbirth, pregnancy.

В ИСТОРИИ средневековых женщин на Западе все еще огромное количество лакун, особенно в том, что касается повседневной жизни, эмоций, переживаний и телесных практик. Помочь заполнить их можно с привлечением нетекстовых источников: изображений, произведений декоративно-прикладного искусства, археологических находок. В России на важность произведений искусства в качестве источников одним из первых обратил внимание А.Я. Гуревич, отметив, что искусство «обращалось к современникам на том языке, который им был близок и понятен. Поэтому расшифровка категорий, лежащих в основе этого языка искусства, могла бы ... многое дать для понимания господствовавших в средневековом обществе представлений»¹. При этом сам Гуревич, хоть и говорил о важности произведений искусства и археологических находок в качестве источников, сам сравнительно редко использовал их в качестве таковых. Это объясняется как привычкой работать прежде всего с текстами, так и тем, что огромная часть изобразительного материала стала по-настоящему доступна для ученых только в XXI веке, когда началась масштабная оцифровка музеиных и библиотечных фондов.

В этой статье предлагается реконструкция значения миниатюры с изображением Младенца Страстей (Младенца с Крестом как с одним из Орудий Страстей)² из английского «родильного свитка» XV века (Йельская библиотека, MS Beinecke 410), позволяющая нам лучше понять, как подобные рукописи использовались первыми владельцами. «Родильными свитками» или «родильными поясами» называется группа позднесредневековых английских свитков, которую изучают с 2000-х годов. На данный момент иконографический подход в этом изучении практически не задействован, хотя в каждом из таких свитков есть миниатюры, созданные не просто для украшения, а играющие важную роль в описываемых в этих рукописях мо-

1. Гуревич А. Категории средневековой культуры. М.: Наука, 1972. С. 37.

2. Обычно по аналогии с «Мужем скорбей» используется термин *Schmerzenskind*, то есть «Младенец Скорбей». Мне кажется более точным термин «Младенец Страстей», так как акцент делается не на боли, которую испытывает Младенец, а на орудиях Страстей, с которыми он изображается.

литвенных практиках. Исследования «родильных свитков» со средоточены прежде всего на анализе содержащихся в них молитв, инструкций и религиозных стихов. Я полагаю, что анализ иконографии изображений в «родильных свитках» может уточнить и прояснить то, для чего они были нужны беременным и как ими использовались. Предыдущие исследователи строили модели подобных практик на основе содержавшихся в рукописях текстов, а также упоминаний практик, связанных с беременностью и родами в других текстовых позднесредневековых источниках.

Рассматривая иконографическую программу свитка Beinecke MS 410, я прихожу к выводу, что ключевое значение для женщин имела именно последняя его миниатюра — Младенец Страстей. Она выполнена на отдельном листе, добавленном чуть позже остальных. Как я полагаю, это было сделано для того, чтобы созерцание желаемого результата родов или желаемой беременности присоединилось к уже имеющимся вариантам взаимодействия с изображениями в рукописи: словесного обращения, выслушивания слов Христа, прикладывания изображения к телу. Тактильный контакт с изображениями, включая опоясывание свитком, на котором концентрировались некоторые предыдущие исследователи, становится только одной из нескольких практик.

Даже в XXI веке беременность и роды остаются непредсказуемыми и опасными. В Средние века, как и сегодня, роды могли закончиться смертью как для матери, так и для младенца, а беременность оборваться выкидышем. Возможно, это происходило чаще, чем в наши дни³. В то же время женщины в среднем беременели гораздо чаще, чем сегодня в Европе и, если беременность и не заканчивала их дни, то определяла их⁴. У нас очень мало текстов, по которым можно судить о страхах и надеждах средневековых беременных и рожениц и о том, как они сами переживали свое положение. Здесь на помощь приходят изобра-

3. Точно оценить смертность во время родов в Средние века крайне трудно. Исследования, основанные на работе как с письменными, так и с визуальными и археологическими источниками, показывают, что хотя средневековые женщины, безусловно, умирали во время родов, беременность и роды не являлись главной причиной женской смертности. См. Podd, R. (2020) “Reconsidering Maternal Mortality in Medieval England: Aristocratic Englishwomen, c. 1236–1503”, *Continuity and Change* 35(3): 115–137.
4. Podd, R. “Reconsidering Maternal Mortality in Medieval England: Aristocratic Englishwomen, c. 1236–1503”, p. 129.

жения, чьей важной особенностью является способность возбуждать в нас мгновенный и непосредственный отклик. Значение образа или предмета может быть утеряно, так как оно существует вне его, но его эмоциональная доступность остается⁵. Изображения в родильных свитках позволяют реконструировать ритуалы, в которых участвовали беременные и роженицы и, благодаря вызываемому ими непосредственному эмоциональному отклику, становятся своего рода «окнами» в жизнь позднесредневековых женщин.

Чтобы понять значение миниатюры Младенца Страстей в «Йельском свитке», я кратко знакомлю читателя с существующей научной литературой, после чего описываю рукопись и объясняю значение иконографии *Arma Christi* (Орудий Страстей Христовых) в целом и ее особенности в свитке, а затем высказываю предположения о месте анализируемой миниатюры как внутри сложившейся иконографии, так и в общей структуре свитка. Статья завершается выводами о значении миниатюры для беременных и рожениц и описанием тех «выгод», которые они хотели получить с помощью ее созерцания, а также возможного психотерапевтического эффекта от созерцания. В заключении реконструкция значения миниатюры для рожениц помещается в контекст исследований западных и отечественных историков о механизмах средневековых практик общения с сакральными образами.

«Родильные свитки»: изученность проблемы и спорность термина

В XIV–XV вв. вокруг поклонения Орудиям Страстей Христовых и их изображениям сложился особый жанр литературы на национальных языках. За чтение особых молитв как перед самими реликвиями Страстей (плат Вероники, терновый венец, гвозди из Распятия и др.), так и перед их образами, даровались индульгенции⁶. В рукописях *Arma Christi*, как отмечает Кэтрин Руди, изображения «активизировали молитву»⁷ и зачастую выполня-

5. Miles, M.R. (1985) *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*, pp. 29–30. Boston: Beacon Press.
6. Rudy, K.M. (2017) *Rubrics, Images and Indulgences in Late Medieval Netherlandish Manuscripts*, pp. 60–62. Leiden; Boston: Brill.
7. Ibid., p. 63.

лись в первую очередь, еще до текста. Подобные рукописи были распространены по всей Европе, но только в Англии XV в. они существовали и в виде свитков.

Первым в 1939 году попытался объяснить этот оригинальный формат Росселл Хоуп Роббинс⁸. Он рассмотрел 7 таких свитков и резонно заметил, что они неудобны для желающих читать текст и одновременно смотреть на иллюстрации. Роббинс предположил, что клирик читал их вслух перед общиной верующих, а те, глядя на изображения в свитке и слушая прочитанное вслух, получали желанные индульгенции⁹. Позже эта точка зрения подверглась критике: сегодня исследователи полагают, что свитки были слишком малы для публичной демонстрации и что никаких свидетельств тому, что их читали на публике, нет¹⁰.

С начала 2000-х годов исследователи выделили внутри группы свитков *Arma Christi* так называемые «родильные свитки». Их отличительной особенностью является то, что они имеют надписи, объясняющие, как именно данный свиток может помочь беременной или роженице и что для этого с ним надо сделать. Так, в манускрипте из библиотеки Уэллком¹¹ написано:

А если женщина в родах повяжет эту меру вокруг своего лона, то она успешно родит без опасности для жизни, и ребенок будет иметь христианство (т.е. будет крещен — Д.Х.), а мать будет очищена» (And yf a woman travell wyth chylde gyrdes thys mesure abowte hyr wombe and she shall be safe delyvyrd wythowte parelle and the chylde shall have crystendome and the mother purfyfacyon)¹².

8. Robbins, R.H. (1939) “The *Arma Christi* Rolls”, *Modern Language Review* 34: 415–421.
9. Ibid., p. 417.
10. Lewis, F. (1989) *Devotional Images and Their Dissemination in English Manuscripts, c. 1350–1470* (dissertation), pp. 232–238. University of London; Robinson, P. (2008) “The Format of Books-Books, Booklets, and Rolls”, in N. Morgan, R.M. Thomson (eds) *The Cambridge History of the Book in Britain, Vol. II: 1100–1400*, p. 44. Cambridge: Cambridge University Press; Nicholls, A.E. (2009) “‘O Vernicle’: Illustrations of an *Arma Christi* Poem”, in M.V. Hennessy (ed.) *Tributes to Kathleen Scott: English Manuscripts: Readers, Makers and Illuminators*, p. 141. London: Harvey Miller.
11. London, Wellcome Library, Wellcome MS 632.
12. Цит. по: Jones, P.M., Olsan, L.T. (2015) “Performative Rituals for Conception and Childbirth in England, 900–1500”, *Bulletin of the History of Medicine* 89(3): 426.

Похожая надпись есть еще в одном свитке¹³, а в других мы встречаем указания возложить изображение на свитке на беременную/рожающую, или ей носить изображение (а значит и свиток) на себе.

Все «родильные свитки» отсылают к знаменитой реликвии: поясу Богородицы, главной матери Средневековья. В Средние века существовали разные мнения о том, где именно хранится святыня. Большинство верило, что пояс находится в итальянском Прато, куда он попал после того, как местный купец женился на иерусалимлянке из семьи хранителей реликвии. Однако права на владение поясом Богородицы заявляли и в Англии: в Вестминстерском аббатстве, Хэлтемпрайсе, Кэлдере, Конисхеде, Дэйеле и Кёркхэм¹⁴.

На некоторых из свитков имеется указание, что они в точности соответствуют размерам чудотворного пояса. Так, на оборотной стороне свитка Wellcome MS 32 читаем следующую надпись:

Этот пергамент [...] является длиной нашей Девы святой Марии/по добродетели этой святой длины наш спаситель Иисус Христос и его дорогой/матери нашей святой Девы» (Thys parchment [...] ys oure lady seynt mary length/by vertu of thys holy length oure savyor Jhesu criste and of hys dere/mother oure lady seynte)¹⁵.

Среди средневековых богословов и мистиков было распространено мнение о безболезненных родах Девы Марии¹⁶ — возможно,

13. New Haven, Beinecke Library, Takamiya MS 56, см. Morse M. (2014) “Thys moche more ys oure lady mary longe”: Takamiya MS 56 and the English Birth Girdle Tradition”, in S. Horobin, L. Mooney (eds) *Middle English Texts in Transition: A Festschrift dedicated to Toshiyuki Takamiya on his 70th birthday*, pp. 199–219. The University of York: York Medieval Press.
14. Fissell, M.E. (2004) *Vernacular Bodies: The Politics of Reproduction in Early Modern England*, p. 15. Oxford: Oxford University Press.
15. Цит. по: Morse, M. (2013) “Alongside St Margaret: The Childbirth Cult of Saints Quiricus and Julitta in Late Medieval English Manuscripts”, in E. Cayley, S. Powell (eds) *Manuscripts and Printed Books in Europe, 1350–1550: Packing, Presentation and Consumption*, p. 194. Liverpool: Liverpool University Press.
16. В частности, со ссылкой на св. Августина так утверждал Фома Аквинский (см. Harman, D. (2019) “The Woman in Labour: A Twelfth-Century Navarrese Relief from the Church of San Martin de Tours, Artáiz”, in M.A. Walker Vadillo (ed.) *Ambiguous Women in Medieval Art*, p. 41. Budapest: Trivent Publishing). Безболезненно рожает Дева Мария и в видении св. Бригитты Шведской (*Sancta Birgitta* (1967) *Revelaciones. Lib. VII*, pp. 187–188. Uppsala: Almqvist & Wiksell Bocktryckeri).

оборачивая пояс, в точности соответствующий размеру реликвии, роженицы надеялись, что чудесные безболезненные роды случатся и с ними. Вера в чудодейственную силу пояса смыкалась с широко распространенным в магии симпатическим принципом (подобное лечится подобным).

Леа Олсан и Питер Джонс предположили, что подобные «перформативные ритуалы» давали средневековым мужчинам и женщинам психологические силы справиться с опасностями родов¹⁷ и рассмотрели «родильные свитки» в одном ряду не с религиозными текстами, а с амулетами и заклинаниями.

То же сделал и Дон Скемер, рассмотрев 4 таких свитка вместе с другими «английскими свитками для молитвы и защиты»¹⁸. По его мнению, граница между благочестивыми книгами и амулетами все больше и больше размывалась, и в то время как Церковь учила, что Бог мог свободно даровать свое покровительство или же отказывать в нем, миряне ожидали от своих благочестивых свитков автоматического выполнения желаний, то есть использовали их в качестве амулетов. Для Скемера текстовые амулеты вообще и «родильные пояса» в частности, являются «широко распространенной западной ритуальной практикой, в которой переплетаются религия, магия, наука и письменная культура»¹⁹.

«Поясов» сохранилось не так уж много²⁰ (очевидно, большинство просто не дошло до нашего времени). Мэри Морс, занимаясь культом Кирика и Иулитты, обнаружила в шести английских «ро-

17. Jones, P.M., Olsan, L.T. “Performative Rituals for Conception and Childbirth in England, 900–1500”, p. 406.
18. Skemer, D.C. (2010) *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, pp. 259–268. University Park Pennsylvania: Penn State Press. Свитки, о которых идет речь: London, Wellcome Library, MS 632; New Haven, Beinecke Library, MS 410; New York, Pierpont Morgan Library, Glazier MS 39; London, British Library, Harley Roll T 11.
19. Ibid., p. 5.
20. Питер Мюррей Джонс и Леа Т. Олсан выделяют 10 наиболее хорошо изученных родильных свитков: London, British Library, Add. MS 88929; London, British Library, Harley Roll T 11; London, British Library, Harley Charter 43 A 14; London, Wellcome Library, MS 632; London, Wellcome Library, MS 804; London, Wellcome Library, MS 804a, New Haven, Beinecke Library, MS 410; New Haven, Beinecke Library, Takamaya MS 56; New York, Pierpont Morgan Library, Glazier MS 39 и свиток, находящийся в частной коллекции, ранее в Архивах Редемптористов провинции Балтимор в Филадельфии. См. Jones, P.M., Olsan, L. T. “Performative Rituals for Conception and Childbirth in England, 900–1500”, p. 426. Кроме того, существуют и печатные свитки.

дильных свитках»²¹ варианты молитвы к этим святым, и назвала ее определяющей текстуальной особенностью английских «поясов»²², а сами «родильные пояса» определила как рукописи с благочестивыми текстами и изображениями, воссоздающие посредническую силу настоящих металлических или тканевых поясов, ассоциирующихся с Девой Марией и другими святыми. По мнению Морс, все эти свитки должны были обматываться вокруг рожениц и иными способами контактировать с их телами, и в этом и состояла их основная функция.

В последнее время эта гипотеза подверглась критике. Кэтрин Хиндли, обратив внимание на то, что нигде больше нет указаний на то, что кульп Кирика и Иулитты связан с деторождением, пришла к выводу, что их имена относятся главным образом не к помощи беременным и роженицам, а к их ходатайству перед Господом о даровании защитных качеств особому мерному изображению Креста в свитках²³. Более того, она предположила, что термин «родильные пояса» некорректно употреблять в целом, так как он неоправданно акцентирует всего лишь один аспект использования свитков, имевших более широкую защитную функцию. По ее мнению, нет никаких доказательств тому, что «родильные пояса» действительно использовались как пояса или что они использовались исключительно таким образом.

Для того чтобы прояснить, как именно использовались «родильные свитки», они исследуются и как материальные объекты. Так, Кэтрин Руди рассмотрела изображения и тексты из свитка Harley Roll T 11²⁴ и пришла к выводу, что сильная изношенность многих из них является результатом того, что их не только читали, но и активно касались и даже терли руками, а в 2021 г. вышла

21. Wellcome 632, Beinecke 410, MS.M.G.39, Ms Add 88929, Harley 43 A 14, Harley T 11.

22. Gwara, J.J., Morse, M. (2012) “A Birth Girdle Printed by Wynkyn de Worde”, *The Library* 13(1): 39.

23. Hindley, K.S. (2020) “Yf A Woman Travell Wyth Chylde Gyrdes Thys Mesure Abowte Hyt Wombe”: Reconsidering the English Birth Girdle Tradition”, in J. Hartnell (ed.) *Continuous Page: Scrolls and Scrolling from Papyrus to Hypertext*. Courtauld Books Online [<https://courtauld.ac.uk/research/courtauld-books-online/continuouspage/katherinestormhindley>], accessed on 02.09.2021].

24. Rudy, K.M. (2011) “Kissing images, unfurling rolls, measuring wounds, sewing badges and carrying talismans: considering some harley manuscripts through the physical rituals they reveal”, *Electronic British Library Journal* [<https://www.bl.uk/eblj/2011articles/pdf/ebljarticle52011.pdf>], accessed on 02.09.2021].

статья²⁵, в которой описывались результаты молекулярно-биологического исследования одного из них (Wellcome MS 32). В ходе палеопротеомных анализов были обнаружены свидетельства того, что свиток действительно оборачивали вокруг тела роженицы: человеческие пептиды (в том числе и такие, которые содержатся во влагалищном отделяемом) и следы меда, молочных и бобовых продуктов, использовавшихся в Средние века во время родовспоможения. Эти находки говорят нам о том, что как минимум один свиток действительно использовался во время родов и обвязывался вокруг женщины.

Таким образом, на данный момент большинство исследователей предполагает, что «родильные пояса» функционировали главным образом как амулеты через тактильный контакт с телом, что подтверждается написанными на них инструкциями и некоторыми биологическими данными. В то же время идут споры о том, корректно ли называть их прежде всего поясами (или это была дополнительная функция), и предполагал ли формат свитка, что все они будут обвязываться вокруг тела.

Иконографический анализ, предпринятый в данной статье, показывает, что созерцание миниатюр имело не меньшее значение для беременных женщин, чем тактильный контакт с ними и могло использоваться отдельно от него. Значение «родильных свитков» выходит далеко за рамки значения обычных амулетов и не ограничивается только их использованием в качестве опоясывания. Религиозное значение образов не заменяется их магической функцией, но одно добавляется к другому.

Характеристика свитка из Йеля и его содержание

Свиток (илл. 1) был создан в конце XV в. Его размеры — 165 x 1515 мм. Заказчик неизвестен, но в рукописи изображены гербы йоркширских семейств Драйби и Барнак, есть и фигура неизвестного донатора. В правом нижнем углу на полях изображен петух, стоящий на прямоугольнике, внутри которого заключено слово SHOT, что, возможно, указывает на фамилию еще одного владельца — Кокшот.

25. Fiddyment, S., Goodison N.J., Brenner E., Signorello S., Price K., Collins M.J. (2021) “Girding the Loins? Direct Evidence of the Use of a Medieval English Parchment Birth-Girdle From Biomolecular Analysis”, *Royal Society Open Science* 8 (3): 202055 [<https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsos.202055>, accessed on 02.09.2021].



Илл. 1. Свиток Beinecke MS 410 в развернутом состоянии.
©Yale University Library

Свиток полностью оцифрован и частично транскрибирован. В описании я опираюсь на материалы, выложенные в сети Йельской библиотекой²⁶.

Изображения и тексты располагаются на трех спищых листах пергамента, причем третий добавлен позже остальных. Они расположены друг под другом и заключены в декоративную рамку, укraшенную цветами, насекомыми, птицами и ягодами.

Развернув свиток, мы обнаружим, читая сверху вниз, такие изображения и тексты:

1. *Arma Christi* (Орудия Страстей) с Мужем Скорбей (илл. 2). Прямо под этой миниатюрой — рифмованный текст на английском “*O man unkynde*”, где к читателю обращается сам Христос, призываю того помнить о его страданиях. Красным цветом выделено обещание: за чтение пяти «*Отче наш*», пяти «*Аве Мария*» и «*Символа веры*» и одновременного жалостливого (*pytuusly*) со-зерцания *Arma Christi* человек освобождается от мук чистилища на 32 055 лет²⁷. Как и во всех кодексах и свитках с изображениями Орудий Страстей Христовых, красным цветом выделяются «инструкции» читателю, а черным — то, что он должен прочесть вслух перед изображениями²⁸.

2. Второе изображение *Arma Christi* (илл. 3). Внизу, между двумя гербами, упомянутыми выше, стоит на коленях донатор в одежде августинского монаха, молитвенно сложив руки. Из рук его выходит свиток с надписью на латыни: «*Пять ран Божиих суть мое лекарство, аминь*».

26. Цифровое факсимиile [<https://collections.library.yale.edu/catalog/10269867>, accessed on 02.09.2021]; частичная транскрипция [<https://demmrf-dev.library.yale.edu/index.html>, accessed on 02.09.2021].

27. Обещание освобождения от огромного количества лет мучений в чистилище не уникально для йельского свитка. В других рукописях *Arma Christi* также встречаются «экстравагантные индульгенции», как назвала их Мэри Морс. Она связывает эти обещания с пропагандой латыни как языка ортодоксии (Morse, M. (2019) “*Girde hyt wythe thys mesure*”: Birth Girdles, the Church, and Lollards”, in C. Gislon Dopfel, A. Foscari, C. Burnett (eds) *Pregnancy and Childbirth in the Premodern World: European and Middle Eastern Cultures, from Late Antiquity to the Renaissance*, p. 150. Turnhout, Belgium: Brepols).

28. См. Rudy K.M. *Rubrics, Images and Indulgences in Late Medieval Netherlandish Manuscripts*, pp. 3–29.



Илл. 2. Свиток Beinecke MS 410. Первое изображение *Arma Christi*. ©Yale University Library



Илл. 3. Свиток Beinecke MS 410. Второе изображение *Arma Christi*. ©Yale University Library

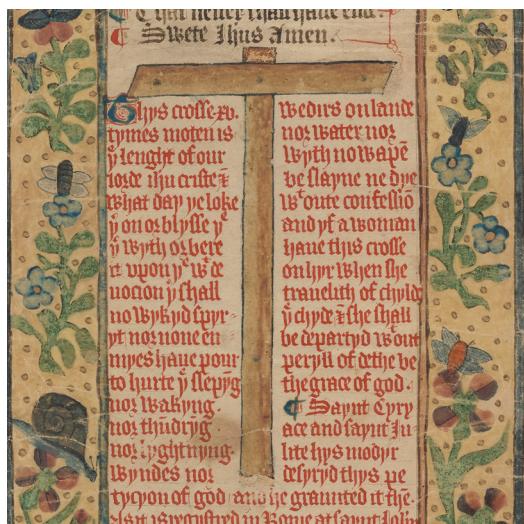
Под этим изображением идет пересказ индульгенции папы Иннокентия (какого именно Иннокентия, в первоначальном тексте не уточняется), написанный на английском языке красным цветом. Мужчина или женщина, которые ежедневно будут созерцать Страсти Христовы и при этом произносить пять «Отче наш», пять «Аве Мария» и «Символ веры», будут избавлены от семи частей своего наказания в чистилище, а кроме того, с ними случится семь хороших вещей. Во-первых, они не умрут «злой» (то есть неожиданной) смертью²⁹. Во-вторых, их не убьет оружие. В-третьих, они не покинут этот мир без таинства Святой Церкви³⁰. В-четвертых, им не грозит опасность от лжесвидетелей. В-пятых, им всегда будет всего хватать для честной жизни. В-шестых, их никогда не осудят несправедливо. В-седьмых, они будут защищены от всех злых духов Божьей благодатью. Переход от красных чернил к черным знаменует окончание индульгенции, и, вновь на английском, идет текст уже от лица верующего, обращающегося к Иисусу. Он просит Христа, ради Его святого имени и горьких страстей, спасти нас от греха, стыда и вечного проклятия.

3. Следующее изображение — крест длиной в 17 см³¹, который делит красный текст под ним на две колонки (илл. 4). Текст на английском сообщает, что если длину нарисованного в свитке креста взять 15 раз (то есть, умножить на 15), то мы получим длину креста Господа нашего Иисуса Христа. В тот день, когда человек смотрит на это изображение или благословляет себя им, или просто носит его на себе, ему не грозят никакие злые духи, и враги не могут причинить ему вреда ни во время бодрствования, ни во время сна; также этому счастливцу не грозят ни гром, ни молния, ни ветры, ни непогода на море или на суше. Он также не умрет от оружия или без исповеди. Если же женщина будет иметь этот крест на себе во время родов, то и сама она, и ребенок по благодати Божией избегнут опасности смерти. В тексте объясняется, что такой благодати пожелали святой Кирик и его мать Иулитта, и Бог даровал им ее.

29. Это было важно, так как человек, умерший внезапно, мог оказаться в состоянии смертного греха и попасть даже не в чистилище, а в ад.

30. В оригинале: «he shall not passe out of thys worlde wythe outhe the sacrament of holy chyrche». Очевидно, имеется в виду причастие.

31. В каталоге Йельской библиотеки указано 17 мм, но это явно опечатка (Shailor B.A. (1987) *Catalogue of Medieval and Renaissance Manuscripts in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library Yale University. Volume II: MSS 251–500*, p. 310. Binghamton, New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies).



Илл. 4. Свиток Beinecke MS 410. Мерный крест.
©Yale University Library

После небольшой отбивки, все еще красным, идет заголовок на латыни: «Молитва святому Кириаку и его матери. Антифон». Далее черным цветом идет текст молитвы на латыни. Она начинается прославлением Кирика и Иулитты и утверждением, что мученики эти спасают нас в час смерти, а затем идет просительная часть — Бога, который даровал славным мученикам силу перенести все пытки, молят «мне, Томасу, рабу твоему»³² также даровать победу над врагами. Включение имени Томаса в молитву (в сочетании с идентификацией гербов) дало основание полагать, что донатор-августинец под вторым изображением *Arma Christi* — Томас Барнак, упоминающийся в записях Оксфордского университета XV в.³³

Новым заметным инициалом открывается молитва на латыни, обращение к Кресту Господню — «*Crux Christi sit semper tecum* (Крест Христов да будет всегда со мной)». Здесь перечисляются защитные свойства креста, а затем идут призывы защитить уповающих на него людей. Молитва написана черным, но каждая строфа отбивается красным крестом — указание на то, что в этом месте читающий должен перекреститься.

32. В тексте той же самой молитвы в Harley MS 43 A 14 писцом подставлено имя Вильгельм — так, очевидно, звали заказчика.

33. Shailor B.A. *Catalogue of Medieval and Renaissance Manuscripts in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library Yale University. Volume II: MSS 251–500*, p. 310.

4. Третий лист, добавленный позже, начинается с изображения обнаженного Младенца Христа с Крестом (илл. 5). Текст под этой миниатюрой представляет собой вариацию позднесредневековой молитвы «15 О», приписывавшейся святой Бригитте Шведской³⁴, но не совпадает ни с одним известным нам вариантом³⁵. Среди восклицаний, начинающихся с “О”, упоминаются высочайший крест, глубокая рана, горькая смерть Бога, обнаженная человечность, суровая горечь смерти и др. Вторая часть молитвы (со слов “O nuda humanitas”) встречается еще в нескольких английских, нидерландских и немецких манускриптах³⁶ (в том числе и в «родильном пояссе» Takamiya MS 56), иногда с пояснением, что чтение ее принесет верующему индульгенцию на уменьшение срока пребывания в чистилище на 3000 лет или с пояснением, что данная молитва дает индульгенцию, когда читается перед распятием или в память о Страстях Христовых³⁷.



Илл. 5. Свиток Beinecke MS 410. Младенец Страстей. ©Yale University Library

34. Ibid., p. 309.

35. См. различные варианты молитвы в статье Gejrot, C. (2000) “The Fifteen Oes: Latin and Vernacular Versions. With an Edition of the Latin Text”, in B. Morris, V. O’Mara (eds) *The Translation of the Works of St Birgitta of Sweden into the Medieval European Vernacular*, pp. 213–238. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers.

36. Cambridge, Trinity College, MS O.2.53, fol. 7ov, Cambridge, Fitzwilliam Museum, MS 2–1957, fol. 78r, Basel, Universitätsbibliothek, B X 11, fol. 86v.

37. Rudy, K.M., *Rubrics, Images and Indulgences in Late Medieval Netherlandish Manuscripts*, pp. 68–69.

В конце третьего листа владелец XVI в. приписал: «Индульгенция Иннокентия VI ок. 1352 г.».

Иконография Орудий Страстей Христовых в позднесредневековую эпоху и ее особенности в свитке Beinecke MS 410

В эпоху раннего Средневековья почитание предметов, связанных со Страстями Иисуса, чаще всего связывалось с триумфом Христа над смертью; они были в буквальном смысле его оружием (*arma*), с помощью которого Он победил смерть и Сатану³⁸. Первое изображение *Arma Christi* в западном искусстве относится к IX в. и ограничено всего пятью предметами: крестом, копьем, терновым венцом, плетью и тростью с уксусной губкой³⁹.

Начиная с XII в., следуя за развивающимся культом страданий Христовых, почитание *Arma Christi* все больше связывалось с Его Страстями, а не с победой над смертью. Постепенно увеличивается число изображаемых Орудий Страстей Христовых — к ним добавляются повязка на глаза, вырванный клок волос, набедренная повязка, розги, тридцать сребреников, веревка, которой Иисус был привязан к колонне, колонна с петухом, возвестившим предательство Петра, завеса Храма, фонари стражников, арестовавших Иисуса, меч, которым Петр отрезал ухо Малху и др.⁴⁰

В кодексах и свитках XV в. *Arma Christi* могли изображаться в разных комбинациях и композициях. Они могли компоноваться вокруг центрального объекта, изображаться одно за другим горизонтальными или вертикальными рядами, занимать всю страницу / один из пергаментных листов свитка или быть маленькими маргиналиями⁴¹. Иконографической особенностью свитка Beinecke MS 410 является то, что в нем Орудия Страстей Христовых изображены дважды.

38. Schiller, G. (1968) *Ikonographie der Christlichen Kunst: Band 2. Die Passion Jesu Christi*, S.198. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

39. Ibid. Уtrechtская псалтирь (*Utrecht*, Universiteitsbibliotheek, MS Bibl. Rhenotraiectinae I Nr 32, fol.12r) [<https://psalter.library.uu.nl/page?p=30&res=2&x=0&y=0>, accessed on 02.09.2021].

40. Ibid., S. 204.

41. См. разнообразные иконографические варианты у Schiller G., *Ikonographie der Christlichen Kunst: Band 2. Die Passion Jesu Christi*, SS. 205–210.

Две миниатюры с ними неодинаковы по размеру. Первая меньшая: на ней Орудия Страстей расположены вокруг Мужа скорбей, то есть мертвого Иисуса, который одной рукой обнимает пронзившее Его копье и указывает на рану в Своем боку, а другой обнимает крест. На одной из перекладин креста стоит церковный потир, устанавливающий связь между кровью, пролитой Христом и таинством Евхаристии, а еще выше — монограмма ИИС, начертанная на гостии (то есть Теле Христовом). Страсти Христовы переносятся в ритуальное пространство и заставляют владельца-зрителя вспомнить о мессе, во время которой каждый раз повторяется акт спасительной жертвы.

Справа от Иисуса, под перекладиной креста сверху вниз изображены 7 монет, символизирующие 30 сребрников⁴², Иуда с копьем на шее, клещи и молоток (?), фонарь и игральные kostи, возможно, плеть. Сбоку стоит трость с уксусной губкой. Слева от Иисуса колонна, обвитая веревкой, которой Его привязывали для бичевания, на ней петух — символ отречения Петра; три гвоздя, терновый венец, пустой гроб и плюющая и протянувшая руку для заушения полуфигура.

Дополнительно это изображение помещено в свою собственную архитектурную рамку, причем на колоннах справа и слева от Иисуса стоят две неидентифицированные безбородые фигуры.

На второй миниатюре в центре оказываются три гвоздя, окруженные терновым венцом (илл. 6). Этот элемент — композиционное и размерное выделение гвоздей — характерен именно для «родильных свитков» и присутствует во всех известных нам экземплярах (иногда без тернового венца — Harley T 11, Wellcome MS 632). Подобное почетное положение гвоздей основывалось на апокрифическом тексте «Молитва Карла Великого», который существует в разных вариантах и является одним из так называемых «небесных писем»⁴³. Таким образом, длинные гвозди являются частью стандартного для «родильных свитков» варианта иконографии *Arma Christi*.

42. Практика изображения не точного количества сребрников, а того, которое вмещается в изображение, была широко распространена в западном средневековом искусстве и встречается огромное количество раз.

43. См. о них: Hebing, R. (2012) “The Textual Tradition of Heavenly Letter Charms in Anglo-Saxon Manuscripts”, in S. Chardonnens, B. Carella (eds) *Secular Learning in Anglo-Saxon England: Exploring the Vernacular*, pp. 203–222. Leiden; Boston: Brill.



Илл. 6. Свиток Beinecke MS 410. Три гвоздя, терновый венец и пять ран Христовых. ©Yale University Library

Однако нигде в других свитках нет настолько любопытной иконографии: в нашей рукописи гвозди заменяют тело Христово. В центре их, как и в центре тела — сердце. Вокруг — отдельно изображенные, пронзенные гвоздями и окровавленные руки и ноги, а наверху, вместо головы — лицо Христово на плате Вероники. Таким образом, из реликвий, связанных с Христом, на миниатюре конструируется Его тело. В верхней части мы видим, что плат Вероники висит на кресте, то есть, еще раз подчеркивается, что это тело Распятого. При этом в самом центре миниатюры, по обеим сторонам от сердца, обрамленного терновым венцом, находятся два ангела. Они не в том же пространстве, что и остальные объекты, но отделены от них волнообразными линиями сверху и снизу. Такие линии использовались художниками в XV в., чтобы наметить небесную сферу — ангелы, как и донатор внизу, поклоняются Страстям Христовым, но находясь на небесах.

В четырех углах группами расположены другие Орудия Страстей Христовых. Внизу слева: плеть и розги; справа: петух на колонне с веревкой, молоток и клещи. Наверху слева: дубинка, меч и фонарь; справа: игральные кости, хитон Иисуса и кошелек Иуды. Между платом и крестом, образуя еще один крест, нокосой, изображены копье и трость с губкой. При совпадении многих Орудий Страстей Христовых в двух миниатюрах бросается в глаза, что во второй отсутствуют и Иуда, и заушающий Христа. Все здесь сосредоточено именно на предметах, а не на действии.

По мнению Сары Нунан, свитки *Arma Christi* делались именно для частного использования и при этом никогда не предполагалось, чтобы их читали целиком. Напротив, их своеобразие как раз заключается в том, что они «эффективно и аффективно» читались по частям⁴⁴.

Две композиции с Орудиями Страстей Христовых могут представлять собой такого рода сегмент. Два похожих изображения по-разному могли использоваться владельцами свитка. На первом мы видим Иисуса, указывающего на свою рану и обращающегося к зрителю — этому соответствует и рифмованный текст под изображением, в котором Он же обращается к читателю. На втором, наоборот, тело распадается на отдельные реликвии, которые зритель может созерцать. Этому соответствует изображение донатора и текст под миниатюрой, в котором уже читатель обращается к Иисусу. Диалогичность как изображений, так и текстов подтверждает тезисы Нунан и Олсан-Джонса о чтении свитков сегментами и об использовании их в перформативных ритуалах.

Обе миниатюры владельцы должны были созерцать, читая перед ними молитвы, а в случае с первой миниатюрой нужно было еще и «выслушать» прочитанные вслух или про себя слова Иисуса, записанные под ней.

В этой части свитка ни в изображениях, ни в текстах мы не находим свидетельств того, что они использовались женщинами — напротив, мы видим под вторым изображением мужчину, вероятно, заказчика рукописи, показанного в момент совершения молитвы. Однако при дальнейшем разворачивании свитка мы видим и в текстах, и в иконографии изображений указания на то, что предполагались и другие «пользователи» рукописи.

44. Noonan, S. (2012) “Private Reading and the Rolls of the Symbols of the Passion,” *Journal of the Early Book Society* 15 [<https://www.thefreelibrary.com/Private+reading+and+the+rolls+of+the+Symbols+of+the+Passion.-ao321462300>, accessed on 02.09.2021].

Мерный крест и Младенец с крестом

Следующие две миниатюры тоже объединены иконографически, удваивая тему креста. Манера его расположения по отношению к тексту различна. В первом случае крестложен посреди свитка, а текст инструкции-рубрики обтекает его со всех сторон. Крест не отделен от текста рамкой и не расположен в своем собственном пространстве. Изображен он очень просто: это две деревянные перекладины, соединенные в центре гвоздем. Еще три гвоздя — или следы от них — обозначают места, где к кресту были прибиты руки и ноги Иисуса. Эта деталь соединяет изображение креста с предыдущей миниатюрой, на которой в центре композиции были представлены три гвоздя.

На втором изображении крест размещена в пейзаже. Он стоит на внушительном основании, вероятно, символизирующем Голгофу. У подножия креста растут цветы, вдалеке видны деревья, на которых сидят птицы. За крестом на красной подушечке, лежащей прямо на траве, сидит Младенец Христос. Он полностью обнажен, в правой руке держит державу, левой рукой обнимает крест. На щеках у Него румянец, от головы исходят лучи. Крест в этой миниатюре лишен следов гвоздей. В облачном небе летают птицы.

В обоих случаях перед нами не изображение распятия (то есть не Иисус, висящий на кресте), но сам крест как одно из Орудий Страстей Христовых. Текст вокруг первого изображения посвящен защитным свойствам этого изображения, основанным на точной, хоть и масштабированной передаче высоты креста. Точные размеры защищали не только благодаря симпатическому принципу, принятому в средневековой магии и медицине, но и благодаря богословскому обоснованию — размеры креста были размерами страдающего тела Христова⁴⁵, и он становился своего рода мостиком, соединяющим человеческий и божественный миры⁴⁶.

Крест как мерная реликвия встречается и в других «родильных свитках»⁴⁷ и кодексах и свитках *Arma Christi*, в сопровожде-

45. Иаков Ворагинский. Золотая легенда. Том 1. М.: Издательство францисканцев, 2017. С. 396–397.

46. Rudy, K.M., *Rubrics, Images and Indulgences in Late Medieval Netherlandish Manuscripts*, p. 74.

47. Glazier MS 39, Takamiya MS 56.

нии стандартного текста индульгенции. Изображение Младенца Иисуса с крестом, напротив, уникально не только для «родильных свитков», но и для всего английского позднесредневекового искусства — подобных миниатюр нет больше ни в одном известном нам английском манускрипте; вероятно, она иностранного происхождения⁴⁸. Это не единственное заимствование в свитке: птицы со змеями в орнаментальной рамке были, вероятно, выполнены по моделям круга фламандского мастера Николауса Шпиринка⁴⁹.

Иконография Младенца Христа с крестом и другими Орудиями Страстей появилась в конце XV в. и была распространена главным образом в Нидерландах и немецкоязычном регионе⁵⁰. Она не была основана на библейских или литургических текстах, но, видимо, для людей XV в. Младенец Страстей указывал на то, что Господь изначально знал о предстоящих Ему страданиях и вся Его земная жизнь была Страстями⁵¹. Крест рядом с Младенцем подчеркивает то, что Христос в метафорическом смысле всю жизнь нес свой крест.

Младенец Страстей может сидеть не только на подушке, но и на подушке, и на руках матери одновременно⁵² или же мать может показывать Сыну Орудия Страстей⁵³. Он может держать только одно из Орудий Страстей (включая Плат Вероники⁵⁴) или быть окруженным сразу многими⁵⁵. Второй возможный источник изображения Младенца в свитке Beinecke MS 410 — благо-

48. Shailor B.A. *Catalogue of Medieval and Renaissance Manuscripts in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library Yale University. Volume II: MSS 251–500*, p. 310.

49. Ibid.

50. Schiller G. *Ikonographie der Christlichen Kunst: Band 2. Die Passion Jesu Christi*, S. 210.

51. Ibid. Ср. с изображениями Благовещения, в которых Младенец Иисус спускается на землю с крестом в руках (например, Благовещение Лоренцо Венециано, Галерея Академии, 1371 г. [<http://www.gallerieaccademia.it/annunciazione-con-i-santi-gregorio-giovanni-battista-giacomo-e-stefano>, accessed on 02.09.2021]).

52. См. немецкий листок второй половины XV в.: London, British Museum, инв. номер 1872,0608.323 [https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1872-0608-323, accessed on 02.09.2021].

53. Berlin, Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, Inv. 149–1 (воспроизведен в: Areford D., (2020) “Christ Child Creator”, in W.C. Melion, E.C. Pastan, L.P. Wandel (eds) *Quid est Sacramentum? Visual Representations of Sacred Mysteries in Early Modern Europe, 1400–1700*, p. 457. Leiden; Boston: Brill).

54. Paris, Bibliothèque nationale de France, инв. номер Res. EA-5-BTE (9). Ibid., p. 468.

55. Munich, Staatliche Graphische Sammlung, инв. номер 118288. Ibid., p. 463.

словляющий Христос Младенец без Орудий Страстей, держащий в одной руке державу⁵⁶. В нидерландских манускриптах XV в. такой Благословляющий Младенец, восседающий на подушке, часто изображался в инициалах, начинаяющих молитву Сладчайшему Имени Иисуса⁵⁷.

Кроме того, иконография Младенца Страстей была широко распространена в немецких гравюрных листках, которые дарились на Новый год, — своего рода позднесредневековых поздравительных открытках. На сохранившихся экземплярах можно увидеть стоящего и сидящего на подушечке Спасителя-Младенца, часто с крестом⁵⁸. Один из сохранившихся листков (ок. 1490–1500 гг., илл. 7) изображает Младенца на подушечке, держащего крест, обвитый терновым венцом, с тремя торчащими гвоздями; надпись не упоминает Страсти Христовы, но лишь содержит пожелание «весьма хорошего года» (“vıl goter iair”)⁵⁹. На другом листке, выполненном около 1470 г., младенец Иисус тоже сидит на подушечке, рядом с ним помещены триумфальный крест, держава, сундуки с золотом и украшениями, а сам он ласкает птицу; надпись также содержит пожелания к новолетию⁶⁰. Подобные изображения встречаются и в немецкоязычных календарях второй половины XV в., где Благословляющий Младенец или Младенец Страстей желает читателям всего наилучшего в наступающем году.

В этом иконографическом контексте Младенец Иисус из Veinecke MS 410 мог иметь для владельцев манускрипта самые разные значения: это и буквальная иллюстрация к словам молитвы, написанной под миниатюрой («О, обнаженная человечность!»), и Спаситель мира с державой в руках, покровитель созерцающих Его, и ребенок, прорицавший собственные страдания, и носитель добрых пожеланий.

56. См., например, гравюру Мартина Шонгаузера «Благословляющий Младенец Христос» (ок. 1469–1482, Музей Метрополитен, Нью-Йорк, инв. номер 24.8.4 [<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/366999>, accessed on 02.09.2021].

57. KB 76 G 9, fol.117v [<https://manuscripts.kb.nl/search/simple/KB+76+G+9/page/9>, accessed on 02.09.2021] и 135 E 19, fol.127v [<https://manuscripts.kb.nl/search/simple/135+E+19/page/18>, accessed on 02.09.2021].

58. Примеры таких открыток: Heitz, P. (1900) *Neujahrswünsche des XV. Jahrhunderts*. Strassburg: J.H.Ed. Heitz (Heitz & Mündel).

59. См. Heitz, P. (1900) *Neujahrswünsche des XV. Jahrhunderts*, илл. 16.

60. Ibid., илл. 11.



Илл. 7. Младенец Иисус на немецкой поздравительной открытке, ок. 1490–1500 г. (из книги Heitz P. (1900) *Neujahrswünsche des XV. Jahrhunderts*. Strassburg: J.H.Ed. Heitz (Heitz & Mündel), p. 16)

Миниатюра была добавлена позже, как бы по некотором размышлении, и единственная в рукописи не имеет рубрики под собой. По всей видимости, изначально свиток считался завершенным, имея две диалогичные миниатюры с *Arma Christi* и одну с мерной реликвией креста в сопровождении индульгенций, молитв и благочестивых рифмованных строк. Причиной дополнения могло стать то, что он перешел из рук в руки⁶¹, и его владельцем стала целая семья, в которой были женщины детородного возраста. Так появилась еще одна миниатюра, которая продолжает как тему Страстей, так и тему покровительства беременным и роженицам, указанную выше в тексте молитвы.

Неоднократно отмечалось, что в Средние века и в раннее Новое время бытовала вера в то, что созерцаемое беременной повлия-

61. Такое произошло, например, со свитком BL Add. MS 88929, который будущий Генрих VIII подарил своему придворному Уильяму Томасу, о чём на самом свитке была оставлена надпись. См. Gayk, S. (2017) “By Provocative Means’: Power, Protection and Reproduction in Prince Henry’s Prayer Roll”, *Exemplaria* 29(4): 296–313.

ет на то, как будет выглядеть ребенок⁶². Этой верой объясняются, в частности, обычай изображать на итальянских родильных подносах обнаженных младенцев⁶³ и включать в приданое невест фигурки младенцев в натуральную величину⁶⁴. Вполне вероятно, что владельцы свитка Beinecke MS 410 и его заказчики руководствовались той же логикой (хотя, безусловно, анонимные младенцы на родильных подносах только до известной степени могут сравниваться с изображением Младенца Иисуса). Младенец Страстей, таким образом, одновременно является благочестивым образом для поклонения страданиям Христа и магическим образом, влияющим на реальность симпатическим способом. Женщины надеялись, что, созерцая или касаясь Младенца на изображении, смогут выносить и родить здорового ребенка. Можно предположить, что подобные действия имели определенный психотерапевтический эффект, внушая выполняющим их спокойствие и уверенность в благополучном исходе родов.

Заключение

Иконографический анализ миниатюр в свитке Beinecke MS 410 показывает, что изначальный замысел программы ограничивался тремя изображениями, каждое из которых активизировалось с помощью произносимых молитв, созерцания и тактильного контакта. Добавление миниатюры с Младенцем Страстей модифицировало свиток для использования роженицами и беременными. Она не сопровождается «инструкцией по применению», что означало большую свободу взаимодействия с изображением. Можно предположить, что на эту миниатюру могли смотреть как отдельно от чтения молитвы под ней, так и вместе с чтением. По-

62. Huet, M.-H. (1993) *Monstrous Imagination*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press; Musacchio, J.M. (1997) “Imaginative conceptions in Renaissance Italy”, in G.A. Johnson, S.F. Matthews Grieco (eds) *Picturing Women in Renaissance and Baroque Italy*, pp. 42–60. Cambridge: Cambridge University Press; Musacchio, J.M. (1999) *The Art and Ritual of Childbirth in the Italian Renaissance*, p. 125. New Haven: Yale University Press.
63. Musacchio, J.M. “Imaginative conceptions in Renaissance Italy”, pp. 47–48. См., например, «Поднос Монтаури» Бартоломео да Фруозино (1428, илл. 8) из частного собрания [<https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2011/important-old-master-paintings-sculpture-no8712/lot.119.html>, accessed on 02.09.2021], поднос работы Доменико ди Бартоло с обнаженными мальчиками до 1445 г. (Са д’Оро, Венеция; воспроизведен в: Musacchio, J.M. (2006) “Conception and birth”, in M. Ajmag-Wollheim, F. Dennis (eds) *At Home in Renaissance Italy*, p. 124. London: V&A Publications) и др.
64. Ibid., p. 130.

явление дополнительного листа с миниатюрой Младенца Страстей свидетельствует о том, что беременность и роды были достаточно важными событиями, чтобы потребовалось видоизменение свитка. При этом нет никаких свидетельств тому, что взаимодействие с новым изображением предполагало тактильный контакт.

Дмитрий Антонов предложил термин «апроприация силы» в отношении практик, распространенных в христианских традициях и предполагающих особую стратегию общения с сакральными образами⁶⁵. В рамках этих практик икона или реликвия из обычного культового объекта превращается в объект силы, «который источает незримую и постоянно воздействующую на окружающее благодать»⁶⁶. Нечто похожее происходит и с изображениями в родильных свитках, а особенности иконографической программы Beinecke MS 410 показывают нам, каким именно образом в сознании верующего иконография Страстей Христовых переосмыслилась в рамках конкретной ситуации.

Как отметил Дон Скемер, существует некоторое противоречие между официальным взглядом на использование благочестивых изображений и традиционными представлениями об их механическом воздействии на зрителя/носителя⁶⁷. Пытаясь разобраться в том, что именно делает тот или иной манускрипт амулетом, Скемер предположил, что превращение происходит «в глазах смотрящего», то есть в сознании владельцев.

Это превращение, таким образом, является глубоко приватным актом, изменяющим значение миниатюры Младенца Страстей в рассмотренном нами свитке, для смотрящих на нее. Исследование особенностей ее иконографии в контексте «родильного свитка» помогает нам яснее понять весь спектр возможных значений сакральных изображений для женщин и связанных с ними ожиданий.

Библиография / References

- Антонов Д. Два «тела» иконы: общение с образом как апраприация силы // Вестник РГГУ. 2018. № 7(40). С. 9–34.
Гуревич А. Категории средневековой культуры. М.: Наука, 1972. С. 37
Иаков Ворагинский. Золотая легенда. Том 1. М.: Издательство францисканцев, 2017.

65. Антонов Д. Два «тела» иконы: общение с образом как апраприация силы // Вестник РГГУ. 2018. № 7(40). С. 9–34.

66. Там же, с. 12.

67. Skemer, D.C. *Binding words: Textual Amulets in the Middle Ages*, p. 278.

- Antonov, D. (2018) “Dva ‘tela’ ikony: obshchenie s obrazom kak apropiatsiia sily” [The Two “Bodies” of the Icon: Communication with the Sacred Image as Appropriation of its Power], *Vestnik RGGU*, 7(40): 9–34.
- Areford, D. (2020) “Christ Child Creator”, in W.C. Melion, E.C. Pastan, L.P. Wandel (eds.) *Quid est Sacramentum? Visual Representations of Sacred Mysteries in Early Modern Europe, 1400–1700*. Leiden; Boston: Brill.
- Edsall, M.A. (2014) “Arma Christi Rolls or Textual Amulets?: The Narrow Roll Format Manuscripts of “O Vernicle””, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 9(2): 178–209.
- Fiddymont, S., Goodison, N.J., Brenner, E., Signorello, S., Price, K., Collins, M.J. (2021) “Girding the loins? Direct Evidence of the Use of a Medieval English Parchment Birthing Girdle From Biomolecular Analysis”, *Royal Society Open Science* 8 (3): 202055 [<https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsos.202055>, accessed on 02.09.2021].
- Fissell, M.E. (2004) *Vernacular Bodies: the Politics of Reproduction in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.
- Gayk, S. (2017) ““By Provocative Means”: Power, Protection and Reproduction in Prince Henry’s Prayer Roll”, *Exemplaria* 29(4): 296–313.
- Gejrot, C. (2000) “The Fifteen Oes: Latin and Vernacular Versions. With an Edition of the Latin Text”, in B. Morris, V. O’Mara (eds) *The Translation of the Works of St Birgitta of Sweden into the Medieval European Vernacular*, pp. 213–238. Turnhout: Brepols Publishers.
- Gurevich, A. (1972) *Kategorii srednevekovoi kul’tury* [Categories of medieval culture]. M.: Nauka.
- Gwara, J.J., Morse, M. (2012) “A Birth Girdle Printed by Wynkyn de Worde”, *The Library* 13(1): 33–62.
- Harman, D. (2019) “The Woman in Labour: A Twelfth-Century Navarrese Relief from the Church of San Martin de Tours, Artáiz”, in M.A. Walker Vadillo (ed.) *Ambiguous Women in Medieval Art*, pp. 29–55. Budapest: Trivent Publishing.
- Hebing, R. (2012) “The Textual Tradition of Heavenly Letter Charms in Anglo-Saxon Manuscripts”, in S. Chardonnens, B. Carella (eds) *Secular Learning in Anglo-Saxon England: Exploring the Vernacular*, pp. 203–222. Leiden; Boston: Brill.
- Heitz, P. (1900) *Neujahrswünsche des XV. Jahrhunderts*. Strassburg: J.H.Ed. Heitz (Heitz & Mündel).
- Hindley, K.S. (2020) “Yf A Woman Travell Wyth Chylde Gyrdes Thys Mesure Abowte Hyr Wombe’: Reconsidering the English Birth Girdle Tradition”, in J. Hartnell (ed.) *Continuous Page: Scrolls and Scrolling from Papyrus to Hypertext*. Courtauld Books Online [<https://courtauld.ac.uk/research/courtauld-books-online/continuouspage/katherinestormhindley>, accessed on 02.09.2021].
- Huet, M.-H. (1993) *Monstrous Imagination*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.
- Iakov Voraginskii (2017) *Zolotaia legenda. Tom 1* [Golden legend]. M.: Izdatel’stvo frantsiskantsev.
- Jones, P.M., Olsan, L.T. (2015) “Performative Rituals for Conception and Childbirth in England, 900–1500”, *Bulletin of the History of Medicine* 89(3): 406–433.
- Lewis, F. (1989) *Devotional Images and Their Dissemination in English Manuscripts, c. 1350–1470* (dissertation). University of London.
- Miles, M.R. (1985) *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*. Boston: Beacon Press.
- Morse, M. (2013) “Alongside St Margaret: The Childbirth Cult of Saints Quiricus and Jullitta in Late Medieval English Manuscripts”, in E. Cayley, S. Powell (eds) *Manu-*

- scripts and Printed Books in Europe, 1350–1550: Packing, Presentation and Consumption*, pp. 187–206. Liverpool: Liverpool University Press.
- Morse, M. (2019) “‘Girde hyr wythe thys mesure’: Birth Girdles, the Church, and Lollards”, in C. Gislon Dopfel, A. Foscati, C. Burnett (eds) *Pregnancy and Childbirth in the Premodern World: European and Middle Eastern Cultures, from Late Antiquity to the Renaissance*, pp. 135–170. Turnhout, Belgium: Brepols.
- Morse, M. (2014) “Thys moche more ys oure Lady Mary longe”: Takamiya MS 56 and the English Birth Girdle Tradition”, in S. Horobin, L. Mooney (eds) *Middle English Texts in Transition: A Festschrift Dedicated to Toshiyuki Takamiya on his 70th Birthday*, pp. 199–219. University of York: York Medieval Press.
- Musacchio, J.M. (2006) “Conception and birth”, in M. Ajmar-Wollheim, F. Dennis (eds) *At Home in Renaissance Italy*, pp. 124–135. London: V&A Publications.
- Musacchio, J.M. (1997) “Imaginative conceptions in Renaissance Italy”, in G.A. Johnson, S.F. Matthews Grieco (eds) *Picturing Women in Renaissance and Baroque Italy*, pp. 42–60. Cambridge: Cambridge University Press.
- Musacchio, J.M. (1999) *The Art and Ritual of Childbirth in the Italian Renaissance*. New Haven: Yale University Press.
- Nichols, A.E. (2009) “‘O Vernicle’: Illustrations of an Arma Christi Poem”, in M.V. Hennessy (ed.) *Tributes to Kathleen Scott: English Manuscripts: Readers, Makers and Illuminators*, pp. 139–169. London: Harvey Miller.
- Nicolas, N.H. (1830) *Priuy Purse Expenses of Elizabeth of York: Wardrobe Accounts of Edward the Fourth: With a Memoir of Elizabeth of York, and Notes*. London: W. Pickering.
- Noonan, S. (2012) “Private Reading and the Rolls of the Symbols of the Passion”, *Journal of the Early Book Society* 15 [<https://www.thefreelibrary.com/Private+reading+and+the+rolls+of+the+Symbols+of+the+Passion.-a0321462300>, accessed on 02.09.2021].
- Podd, R. (2020) “Reconsidering Maternal Mortality in Medieval England: Aristocratic Englishwomen, c. 1236–1503”, *Continuity and Change* 35(3): 115–137
- Robbins, R.H. (1939) “The Arma Christi Rolls”, *Modern Language Review* 34: 415–421.
- Robinson, P. (2008) “The Format of Books-Books, Booklets, and Rolls”, in N.Morgan and R.M.Thomson (eds.) *The Cambridge History of the Book in Britain, Vol. II: 1100–1400*, pp. 41–54. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rudy, K.M. (2011) “Kissing images, unfurling rolls, measuring wounds, sewing badges and carrying talismans: considering some harley manuscripts through the physical rituals they reveal”, *Electronic British Library Journal*: [<https://www.bl.uk/eblj/2011articles/pdf/ebljarticle52011.pdf>, accessed on 02.09.2021].
- Rudy, K.M. (2017) *Rubrics, Images and Indulgences in Late Medieval Netherlandish Manuscripts*. Leiden; Boston: Brill.
- Schiller, G. (1968) *Ikonographie der Christlichen Kunst: Band 2. Die Passion Jesu Christi*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Shailor, B.A. (1987) *Catalogue of Medieval and Renaissance Manuscripts in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library Yale University. Volume II: MSS 251–500*. Binghamton, New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Skemer, D.C. (2010) *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park Pennsylvania: Penn State Press.

Эдина Бозоки

Средства личной защиты в Средние века

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-130-162>

Edina Bozoky

Means of Personal Protection in the Middle Ages

Edina Bozoky — University of Poitiers (France). Edina.bozoky@univ-poitiers.fr

The paper offers a detailed and systematic overview of apotropaic protective tools used in the everyday life of the European Middle Ages and reflecting the medieval worldview. The author used a large scope of sources, including theological and ritual texts, as well as images and artifacts from the museums of medieval culture.

Keywords: Middle Ages, medieval worldview, apotropaic magic, rituals, amulets, magic formulae, images, relics.

МНОЖЕСТВО обрядов, обычаяев, формул и предметов свидетельствует о том, что в повседневной религиозной практике, которую также именуют «домашней», средневековый человек более всего заботился о том, чтобы оградить себя от болезней и опасностей, которые угрожали ему самому, его семье и имуществу. Для защиты и излечения в XIII–XV вв. прибегали ко множеству средств, которые ассоциировались со сферой духовного. Духовная защита была призвана провести невидимую границу, способную помешать демоническим силам и связанным с ними существам (опасным зверям, колдуным) навредить человеку, а также изгнать силы зла из его тела или какого-то места либо нейтрализовать нанесенный ими ущерб. Для такой защиты требовалось вмешательство небесных сил, обладающих немалой духовной властью. В картине мира средневековых людей, кото-

Перевод с французского по изданию: Bozoky, E. (2001) “Les moyens de la protection privée”, *Cahiers de recherches médiévales* 8: 175–192–xiv. Online since 13 March 2008 DOI: <https://doi.org/10.4000/crm.397>. Права на перевод и издание получены.

рые прибегали к таким средствам, последние не считались магическими, а дополняли либо заменяли химические составы или физические, материальные действия¹.

Очертив круг применявшихся средств защиты, мы легко убедимся, насколько их формы были разнообразны: от древних практик, напоминавших о язычестве, до обрядов, близких к церковной литургии. В этой статье мы хотим представить практики мирян — как людей из народа, так и состоятельных буржуа и аристократов. Хотя экзорцизмы и литургические благословения², а также таинства, которые совершали клирики, стали матрицей для многих практик мирян, мы оставим их вне нашего рассмотрения. Наша цель — дать этнографическое описание защитных и апотропейских средств, применявшимися в повседневной жизни средневековых людей.

Благословения, заговоры, текстовые амулеты

Самым распространенным из духовных средств защиты были словесные формулы — которые произносили или носили в записанном виде³. К их числу относятся молитвы, в которых человек взывал к помощи и заступничеству Девы Марии или кого-то из святых. В качестве примера можно привести обращение к св. Роху, которое мы найдем в Часослове 1522 г.: «О святой Рох, истинный защитник от пламени, нарываов и мора, молю тебя от всего сердца охранить меня и мое семейство. Возьми мой скот и домашних под свою защиту, вымоли у Иисуса и Марии, чтобы не коснулась нас чума. Аминь».

(O saint Roch, vray preservateur
de feu, bossë, epydimie,
je te requiers de tres bon cuer

1. Более концептуальный и теоретический подход к этой проблеме читатель найдет в следующих работах: Harmening, D. (1979) *Superstition. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglauensliteratur des Mittelalters*. Berlin: E. Schmidt; Schmitt, J.-C. (1988) “Les superstitions”, in J. Le Goff, R. Remond (eds) *Histoire de la France religieuse*. T. 1, pp. 417–551. Paris: Seuil; Kieckhefer, R. (1990) *Magic in the Middle Ages*. Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney: Cambridge University Press.
2. Самой фундаментальной работой на эту тему остается: Franz, A. (1909 [1960]) *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. Fribourg [rééd. Graz].
3. См. мою книгу: Bozoky, E. (2003) *Charmes et prières apotropaïques*. Brepols: Turnhout.

que tu me preserve et ma lignie.
Mon bestial et ma mesnie
meet tout en ta protection,
en priant Jhesus et Marie
que de peste franc nous soyons.
Amen)⁴.



Илл. 1. Молитва св. Аполлонии.
Часослов, конец XV в.
Пуатье. Медиатека. Ms. 1097. Fol. 68

Особо эффективными считались молитвы, тексты которых приписывали святым: молитвы св. Аполлонии (илл. 1) и св. Никасия от зубной боли, молитва св. Маргариты или так называемая молитва Карла Великого (она также была известна как «Письмо папы Льва Карлу Великому»)⁵. Кроме того, для защиты использовали молитвы, обнаруженные в святых местах: как текст, написанный на камне в базилике св. Петра в Риме, или текст, найден-

4. Rézeau, P. (1983) *Les prières aux saints en français à la fin du Moyen Âge*. T. 2, p. 442. Genève: Droz.

5. Gougaud, L. (1924) “La prière dite de Charlemagne et les pièces apocryphes apparentées”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 20: 211–238.

ный у гробницы Девы Марии в Иосафатовой долине. Некоторые из таких молитв обещали помочь от всех невзгод:

Сия молитва была найдена у гробницы славной Девы Марии, матери Господа нашего. Ее свойства и сила таковы, что человек, который раз в день ее произнесет или услышит, как ее произносят, или станет ее носить с собой, не умрет внезапной смертью: ни на воде, ни в огне, ни в битве. Если женщина рожает, положите ей сию молитву на живот, и она вскорости разрешится от бремени. Также, если кто-то тяжело заболеет, то быстро излечится. Также тот, кто будет читать ее каждый день, перед смертью трижды увидит Деву Марию. Это касается и того, кто будет носить ее с собой со всем почтением и чистым сердцем⁶.

Самый древний и известный из защитных текстов такого типа, по преданию, восходил к Иисусу. Речь идет о его письме Абгарю, царю Эдесскому, которое впервые упоминается в IV в.

Тексты, которые в средневековых рукописях назывались «заговорами» (*carmina*), были очень разнообразны: от нарративных заклинаний до непонятных формул на основе иностранных языков (древнееврейского и греческого) или «значков» — рядов букв (первоначально это были первые буквы слов, составлявших какую-то фразу, или буквы с магическими значениями).

Подобно литургическим благословениям и экзорцизмам, большинство заговоров и заклинаний включало повеления, обращенные к силам зла, демонам и болезням. Существовала особая категория формул, в которых заговору в собственном смысле предшествовала нарративная часть. Могущественные слова, произнесенные Христом, Марией или кем-то из святых, предваряло описание или краткое упоминание какого-то — часто апокрифического — эпизода из священной истории. Такие формулы, которые принято называть нарративными, действовали благодаря «мифической» медиации: «Событие, которое случилось в далеком прошлом, а сейчас принадлежит вечности и обладает значи-

6. Cest oraison qui s'ensuit fut trouvée sur le sepulchre de la glorieuse vierge marie mere de nostre seigneur. Et a telle propriété et vertu que toute personne qui la dit ou fait dire une foyz le iour ou la porte sur luy il ne mourra (sic) de mort soudaine: en eau: en feu: ne en bataille. Item sy femme travaille mettez luy laditte oraison sur le ventre, tantoust se delivrera. Item si aucun a le hault mal tantoust sera guéry. Item qui le dira tous les iours verra la vierge marie foiz avant sa mort. Aussy qui la porte par bonne devotion et parfaite intention. Médiathèque de Poitiers. Ms. 42 (257). Fol. 52.

мостью, присущей мифу, актуализуется в силе формулы, которая его воскрешает и придает ему силу»⁷. Этот прием, в котором «медиатором» между злом/недугом и его преодолением/исцелением становится персонаж из священной истории, усиливает символическую эффективность формулы. В одном из самых распространенных заклинаний, которое использовали против зубной боли, описывается встреча Христа и апостола Петра: «Святой Петр, сидя на камне мраморном, рукой схватился за голову, поскольку изнывал от зубной боли. Предстал перед ним Иисус и сказал: “Отчего печалишься, Петр?” — “Господи, явился мигренный червь и пожирает зубы мои”. Но Иисус сказал: “Приказываю тебе, червь мигренный, во имя Отца и Сына и Святого Духа выйди из слуги Божьего Н. и больше никогда не досаждай ему”».

Sanctus Petrus cum sederet super petrammarmoream misit manum ad caput,
dolore dentium fatigatus tristabatur.
Apparuit autem ei Jesus qui ait:
“quare tristaris, Petre ?”
“Domine, venit vermis emigraneus
et devorat dentes meos”.
Jesus autem ait:
“adjuro te, emigrane,
per patrem et filium et spiritum sanctum,
ut ex eas et recedeas a famulo dei .N.
et ultra eum non ledas”⁸.

Другие заговоры включали священные имена: Бога, ангелов, семи спящих из Эфеса, а также трех волхвов, чья популярность стала расти с XII в. Эти имена часто перечислялись в текстовых амулетах (*brefs*), которые записывали на кусочках пергамена или других материалах (свинцовых пластинках или листках бумаги)⁹. В сборнике конца XIV в. желающему изготовить такой амулет, призванный защитить от всех напастей, рекомендовали начертать на чистом пергамене десять древнееврейских имен Бога:

7. Van Der Leeuw, G. (1948) *La religion, dans son essence et ses manifestations*, pp. 415–416. Paris: Payot.
8. Этот заговор (Вена, XIV в.) издан: Schönbach, A. (1880) “Segen”, *Zeitschrift für deutsches Altertum* 24: 308.
9. Cardini, F. (1982) “Il ‘breve’(sec. XIV–XV). Tipologia e funzione”, *La Ricerca Folklorica* 5: 63–75.

Удивительный и хороший амулет, если написан на чистом пергамене — иначе он не имеет силы. Крепко его запомни и прибегай к нему в случаях, в нем упомянутых. Во имя Иисуса Христа, пусть я пойду и возвращусь, пребуду и обрету спасение. Ниже следуют десять имен, которыми у евреев именуется Господь. Тот, кто этот амулет на себе носить станет, не сгинет ни в огне, ни в воде, ни в суде, ни на войне и в любом месте останется невредим. † Холь † Хело † Иоиль † Хик † Адонаи † Сабахот † Тетанугиакон или Мигратон † Эли † Фома. Носи с собой сии имена и не бойся недругов, яда, суда, вредоносных чар, смерти, демонов, мора или каких-то вредоносных чар. И если беременная будет его носить на себе, то не умрет в родах и родит быстро¹⁰.

Формулы, включавшие имена трех волхвов, чаще всего использовали для защиты от падучей болезни (эпилепсии), однако их могли применять и с другими целями, например, дабы прекратить кровотечение: «Чтобы остановить кровь. Чтобы остановить кровь у человека, напиши кровью на лбу того, кто кровоточит: Гаспар, Бальтазар и Мельхиор»¹¹.

С раннего Средневековья в таких текстах появились непонятные слова и последовательности букв; благодаря их таинственности им приписывали особую силу. Церковь однозначно их осуждала¹². Тем не менее, они оставались очень популярны, и их даже наносили на украшения-амулеты (см. далее).

Начиная с XIII в. амулеты с магическими формулами приобрели особое распространение. Многие из них были записаны на народных языках. Формулы, которые, вероятно, передавали как пись-

10. Breve valde notabile et bonum dum tamen sit scriptum in pergamo virgineo, alias non valet, et nota ipsum bene et ex causis in ipso memoratis. In nomine Ihesus Christi, vadam, revertar, morer et salutem meam faciam. Hec infra sunt nomina decem apud Hebreos, quibus nominatur Deus. Quicumque super se portaverit in igne, nec in aqua, nec in iudicio, nec in bello perebit sed in omni loco remanebit imunis. † Hol † Helo † Joel † Hic † Adonay † Sabahot † Tetanugiacon sive Migraton † Hely † Thoma. Hec nomina porta tecum et non timebis inimicum nec venenum nec iudicium nec maleficium nec mortem nec demones nec pestem nec aliquod maleficium. Et si mulier pregnans super se portaverit, non moriretur de partu sed statim pariet. Le Blevec, D. (1984) “Pharmacopée populaire en comtat venaissin: les recettes du notaire Jean Vital (1395)”, *Razo*, 4 : 127–131, 129.
11. Сборник рецептов на окситанском и латинском языках, XV в.: Corradini Bozzi, M.S. (1997) *Ricettari medico-farmaceutici medievali nella Francia meridionale*. T. I, p. 237. Florence, Olschki.
12. См. «Молот ведьм» (II, I, 16): «Ведь с помощью этих неизвестных слов и знаков заключается молчаливый договор с бесом» (*Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм. М.; Берлин: DirectMEDIA, 2020. С. 270).

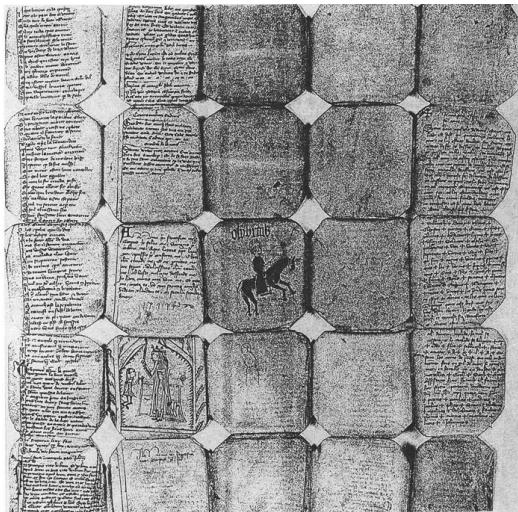
менно, так и устно, переводили с одного языка на другой, что вело к появлению множества версий. Хотя до нас эти тексты в основном дошли в составе лечебников, в Средние века их чаще всего записывали на небольших амулетах, которые носили с собой — постоянно или по какому-то случаю. Например, от зубной боли нужно было взять простую формулу, которая напоминала о Символе веры:

От зубной боли. Носи с собой запись и держи в памяти: «Благословен но будь время, когда Господь родился, был крещен, умер и воскрес»¹³.

Некоторые из текстовых амулетов были очень пространны. Например, лист пергамена (XIV в.), хранящийся в парижском Музее народных искусств и традиций, достигает 590 на 560 мм (илл. 2)¹⁴. Он включает длинный ряд формул, а также житие св. Маргариты, которое использовали, чтобы облегчить роды. Универсальные амулеты, призванные защитить от множества разных невзгод, соединяли формулы на разные случаи жизни. Чтобы избавиться от конкретного недуга (лихорадки, зубной боли или кровотечения), прибегали к одной нужной формуле. Порой больной должен был ее проглотить — вместе с предметом (яблоком или гостией), на котором она была написана.

Вероятно, что в тот или иной момент жизни почти каждый человек использовал защитные или целительные формулы. В «Молоте ведьм» упоминается, что торговцы и купцы¹⁵, а также солдаты¹⁶ носили с собой благословения и заговоры. В 1472 г. книжный иллюминатор по имени Жан Гийемер был арестован по подозрению в сговоре: у него нашли множество пергаменных и бумажных амулетов, которые он собрал в ходе своих поездок¹⁷.

13. Per la dolor de las dens. Porta en escrit sobre tu e ajas en memoria: “Benesta sia la mora que Dieus fone nat e bategat e mort e ressusetat”. Brunel, C. (1956) *Recettes médicales alchimiques et astrologiques du XVe siècle en langue vulgaire des Pyrénées*, № 362, p. 39. Toulouse: Privat. Благодарю Марата Астахова и Алину Звонареву за помощь с русским переводом текста заговора. — Примеч. перев.
14. Carolus-Barré, L. (1979) “Un nouveau parchemin amulette et la Légende de sainte Marguerite patronne des femmes en couches”, *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*, pp. 256–275. Comptes rendus des séances de l’année.
15. «Молот ведьм» (II, I, 16): *Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм. С. 270.
16. «Молот ведьм» (II, II, VI): «Поэтому подлежат порицанию и значки, которые носят солдаты» (*Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм. С. 292).
17. Lecoy de La Marche, A. (1982) “Interrogatoire d’un enlumineur par Tristan l’Ermite”, *Revue de l’art chrétien* 35: 396–408. См. также: Favreau, R. (1985) “Piété et superstition en Poitou”, *Bulletin de la Société des Antiquaires de l’Ouest*, pp. 155–158.



**Илл. 2. Пергаменный амулет с житием св. Маргариты, XIV в.
Париж. Музей народных искусств и традиций**

От гемм к реликвиям: драгоценности-амулеты

Если амулеты на пергамене или бумаге были доступны многим, драгоценные камни и драгоценности-реликварии могли себе позволить лишь состоятельные дворяне и буржуа. Люди из народа довольствовались амулетами из растительных или животных субстанций, которые просто не сохранились до наших дней.

При изготовлении ювелирных изделий, украшенных драгоценными камнями, мастера, вероятно, учитывали сведения из *лапидарев*¹⁸, которые транслировали верования в защитную силу камней. Средневековые лапидарии, составлявшиеся на латыни, а с XII в. и на народных языках, черпали большую часть сведений у Марбода¹⁹, но дополняли его новыми материалами. Например, в первой англо-нормандской версии лапидария Марбода было сказано, что изумруд дарует тем, кто его носит с собой, богатство и красноречие. Он также излечивает от лихорадки, за-

18. Лапидарии – средневековые тексты, содержащие описание физических и магических свойств камней. (Прим. перев.)

19. Марбод Реннский (1040–1123), епископ, автор поэмы «Лапидарии» (*Liber Lapidum*). (Прим. перев.)

щищает от подагры и полезен для глаз²⁰. Агат избавляет от опухолей и «вздутия» (*enfonture*) — недуга, вызванного перееданием. Вино, которым омыли камень, лечит зубную боль, а у женщины, которая искупается в воде, где лежал камень, вернутся месячные. Если бросить его в огонь, он сможет изгонять змей и демонов, разрушит опасную силу заговоров, сглаза и ядов. Чтобы обеспечить себе легкие роды, женщине нужно выпить воды, в которой агат находился три дня²¹.

Лапидарии, посвященные инталиям²², описывали, как заручиться защитной силой камней с вырезанными изображениями. В Средние века их очень ценили, и интерес к ним резко усилился после разорения Константинополя в 1204 г., когда на Запад потекли потоки камней и инталий. Однако большинство камней, которые тогда считали античными, на самом деле были средневековыми имитациями²³. Изображения на камнях должны были даровать здоровье, храбрость и богатство. Например, камень с фигурой Персея, держащего меч и голову Гorgоны, защищал владельца от бурь, грома, ненависти (зависти) и дьявола²⁴. Как следует из инвентаря имущества короля Карла V, у него был камень, «который излечивает от подагры, с вырезанным изображением короля»²⁵.

Среди таких «камней» были субстанции, на самом деле имевшие растительное или животное происхождение, но лапидарии объясняли их возникновение в полуфантастическом полунаучном духе. Так, коралл описывали как дерево, которое росло в море, а потом окаменело и приобрело красный цвет при контакте с воздухом. Лапидарии утверждали, что он защищает владельца от бури с громом и даже охраняет поля; кроме того, он обеспечивает обильный урожай и прогоняет призраков. Коралл, обрамленный в золото и вставленный в украшение, часто можно увидеть на позднесредневековых изображениях младенца Иисуса (илл. 3). Со времен античности в драгоценностях-амуле-

20. Studer, P., Evans, J. (1924) *Anglo-Norman Lapidaries*, p. 37, v. 249 sq. Paris: Champion.

21. Ibid., pp. 45–46, v. 431 sq.

22. Инталия — драгоценный или полудрагоценный камень с изображением, выполненным в технике углубленного рельефа. Она отличается от камеи, где рельеф, наоборот, выпуклый. — Примеч. перев.

23. Babelon, E. (1902) *Histoire de la gravure sur gemmes*, pp. 86–97. Paris.

24. Ibid., p. 290.

25. Labarte, J. *Inventaire du mobilier de Charles V*, n° 618.

так активно использовали янтарь и эбеновое дерево. Лапидарии относили янтарь (по латыни *allectorium*) к числу камней и утверждали, что он делает человека непобедимым, приятным в общении и соблазнительным. Жан Корбешон в своем переводе Варфоломея Английского указывал, что «эбеновое дерево принято класть рядом с новорожденными, чтобы они не боялись черных предметов, как о том говорит Плинний».²⁶ Чтобы избавить детей от зубной боли и лунатизма, им на шею вешали волчьи или собачьи зубы²⁷.



**Илл. 3. Коралловая подвеска. Пьеро делла Франческа. Мадонна ди Сенигаллия, ок. 1470 г. (прорись Б. Парана)
Урбино. Национальная галерея Марке**

Ювелирные изделия и украшения на одежде ценили не только за красоту и роскошь, но и за то, что они защищают владельца. По некоторым дорогим вещицам, случайно найденным в реках или в земле, видно, что апотропейские формулы гравировали на кольцах и застежках. Сохранилось несколько застежек в форме кольца, на внутренней стороне которых выгравированы имена Иисуса и трех волхвов (см. созданную в XV в. фибулу из Гленлай-

26. *On souloit metre ce fust pres des enfans nouveaux nez qfin qu'ilz ne eussent paour des noires choses, sicomme dit Plinius.*

27. См.: Alexandre-Bidon, D. (1987) “La dent et le corail ou La parure prophylactique de l'enfance à la fin du Moyen Âge”, *Razo* 7: 5–35. См. также: Yarza Luaces, J. (1988) “Fascinum. Reflets de la croyance au mauvais oeil dans l'art médiéval hispanique”, *Razo* 8: 113–127.

она, которая хранится в Британском музее)²⁸. На одном английском кольце (XIII в.), в которое был вставлен волчий зуб, нанесена надпись «† Буро † Берто † Бернето † Свершилось» («*† Buro † Berto † Berneto † Consumatum e(st)*»)²⁹. Также известны кольца с выгравированными на них строками «Иисус, пройдя посреди них, удалился» (*Iesus autem transiens per medium illorum ibat*) (Лк 4:30). Как сказано в «Путешествиях сэра Джона Мандевилля», «некоторые, опасаясь в пути разбойников и врагов, говорят: “Но Иисус, пройдя посреди них, удалился”». Так в память о том, что Иисус прошел посреди жестоких иудеев и не попал в их руки, люди просят благополучно уйти из рук разбойников³⁰.

Одно кольцо из Италии (XIV в.) украшено жабьим камнем, который, как считалось, защищает от болезней почек. Помимо тех же строк из Евангелия от Луки, там выгравирован стих из Евангелия от Иоанна (1:14) «И Слово стало плотью» (*Et verbum caro factum est*).

Самое известное из колец-амулетов было найдено в Ковентри. На внешней стороне этого великолепного золотого изделия изображен Христос, восстающий из могилы, а также орудия его Страстей и символы его пяти ран, подписанные как Источник благочестия, Источник милосердия, Источник утешения, Источник благодати и Источник вечной жизни. На внутренней стороне выгравирована апотропеическая формула, состоящая из нескольких элементов. Ее первая часть включает начало молитвы пяти ран; затем следуют имена трех волхвов, а также «магические» слова *anapuzapta* (заговор против эпилепсии), *tetragrammaton* (четырехбуквенное имя Бога в иудейской традиции). Имена трех волхвов, как и слова, заимствованные из иностранных языков, очень часто помещали на кольцах.

Например, на одном кольце XIV в. можно прочесть надпись: «*† AGLA † ADOS † VDROS † IDROS † TEBAL † GVT † G*» (AGLA – это акроним древнееврейского выражения «Ата Гибор Ле-олам Адо-най», означающего «Славься во веки, Господи»; оставшуюся часть этой формулы, состоящей из греческих и искаженных греческих слов, обычно использовали в заговорах от зубной боли). В дру-

28. Evans, J. (1922) *Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance particularly in England*, p. 126, ill. Oxford.

29. Alexander, J., Binski, P. (eds) (1987) *Age of Chivalry. Art in Plantagenet England 1200–1400* (catalogue), n° 647, pp. 484–485. London, Royal Academy of Arts.

30. Jean de Mandeville (1993) *Voyage autour de la terre*, ch. XIII, trad. et commenté par Ch. Deluz, p. 85. Paris, Les Belles Lettres.

тих случаях эффект таких иноземных слов усиливали изображения Бога, Девы Марии и святых³¹. В Англии, по крайней мере с XIV в., были распространены так называемые «иконографические» кольца с гравированными фигурами святых³².

Со времен английского короля Эдуарда II в Страстную пятницу устраивали ритуал, в ходе которого monarch раздавал *cramp-rings* — «кольца от судорог», призванные лечить от спазмов и эpilepsии. Государь клал на алтарь золотые и серебряные монеты, а потом «выкупал» их за другие монеты попроще. Из драгоценного металла от выкупленных монет изготавливали целебные кольца (*anuli medicinales*)³³.

Апотропейческой силой также обладали паломнические значки — небольшие пластинки из свинца и олова, которые пилигримы привозили из святых мест, где побывали³⁴. Их прикрепляли к одежде или пришивали к страницам Часослова. Особой популярностью пользовались «Вероники» — образы Святого лика из Рима, которые чаще всего писали на коже или пергамене (илл. 4)³⁵.

Взглянем на подвески, которые носили на шее. Среди них были кресты и простые медали, но иногда встречались настоящие шедевры, в которых соединялась сила надписей, изображений и освященных предметов. Не так давно вышла монография, посвященная одной золотой подвеске ромбовидной формы (XV в.), которая была найдена в 1985 г. рядом с замком Миддлхэм (илл. 5)³⁶. Передняя сторона этой драгоценной коробочки украшена сапфиром, и на ней выгравирован образ Троицы. На рамку нанесена полухристианская полуязыческая надпись: «Вот Агнец Божий, который бе-

31. Dalton, O.M. (1912) *Franks Bequest. Catalogue of the Finger Rings. Early Christian, Byzantine, Teutonic, Mediaeval and Later*. London. См. особенно: pp. 109–111, 135–142.
32. Ward, A., Cherry, J., Gere, Ch., Cartlidge, B. (1981) *La bague de l'Antiquité à nos jours*, Fribourg, Office du Livre. Paris: La Bibliothèque des Arts. См. особенно главу “Les bagues médiévales”, pp. 51–86.
33. Bloch, M. (1983 [1924]) *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, p. 159 sq., 445 sq. Paris: Gallimard. См. русский перевод: Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 252–253.
34. Bruna, D. (1996) *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes* (Catalogue). Musée National du Moyen Âge, Thermes de Cluny. Paris: Réunion des musées nationaux.
35. Bruna, D. (1998) “Témoins de dévotion dans les livres d’Heures à la fin du Moyen Âge”, *Revue Mabillon* 70: 127–161.
36. Cherry, J. (1994) *The Middleham Jewel and Ring*. York: The Yorkshire Museum.

рет на себя грехи мира — Тетраграмматон — Ананизапта» (*Ecce agnus dei qui tollit peccata mundi — Tetragrammaton — Ananizapta*). На обратной стороне изображено Рождество и 15 святых помощников. Внутри драгоценности сохранились только небольшие полоски вышитой золотом ткани; скорее всего, в этой коробочке лежал восковой кружок — «Агнец Божий» (*Agnus Dei*), который часто носили в футлярах из бронзы или драгоценных металлов. Например, в сокровищнице Кведлинбурга хранится множество капсул-подвесок с Агнцами, созданных в XV в. Три из них — серебряные с гравировкой, а четвертая, состоящая из двух стеклянных пластин, включает изображение Агнца и св. Христофора на пергамене (илл. 6)³⁷.



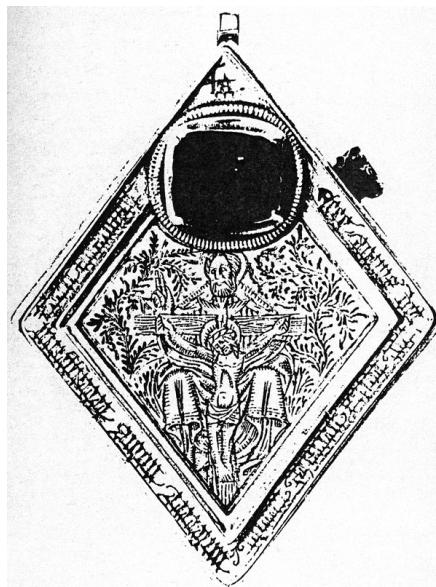
Илл. 4. Ампула и паломнический значок.

Ампула: Нотр-Дам-де-Булонь, вторая половина XV в. Значок:
Святой лик. Рим, конец XV — начало XVI в.

Апотропейическая сила, которую приписывали молитве «Агнец Божий»³⁸, как и другим сакраменталиям, была связана с папским благословением. Пластинки с изображением Агнца изготавливали из смеси, в которую входил чистый пчелиный воск от пасхальных свечей, елей и миро. С XII в. папы вручали их в дар важным персонам. Считалось, что Агнцы отвращают от греха и взращивают добродетель, защищают беременных женщин, оборосят от огня и воды. Поскольку они представляли такую ценность, их, как свидетельствуют три формы, найденные в Ньюпорте, нередко подделывали.

37. Kötzsche, D. (1992) *Der Quedinburger Schatz wieder vereint*, pp. 106–108, n° 43–46. Quedlinburg: Kunstmuseum.

38. Barbier de Montault, X. (1865) *Traité liturgique et canonique et symbolique des Agnus Dei*, Rome-Paris. См. также: Mangenot, E. “Agnus Dei”, *Dictionnaire*, col. 605–613.

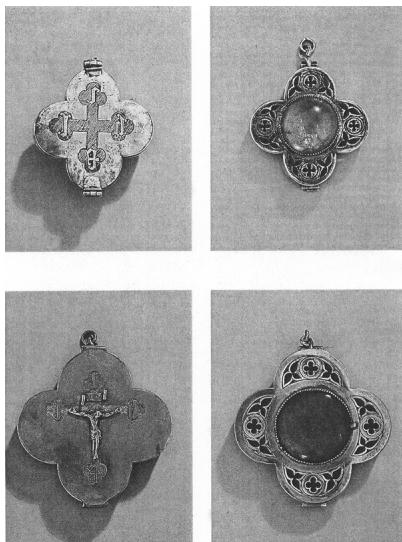


Илл. 5. Подвеска из Мидделхэма, XV в.
Йорк. Музей Йоркшира



Илл. 6. Капсула для Агнца с образом св. Христофора, вторая половина XV в.
Кведлинбург. Сокровищница

Самыми дорогими из амулетов, без сомнения, были маленькие реликварии, которые носили как подвески или прикрепляли к одежде. Как известно из письменных источников, к их чудотворной силе прибегали уже в раннее Средневековье. Однако большая часть личных реликвариев, дошедших до наших дней, датируется его последними столетиями. Некоторые из них устроены просто, как две подвески из кведлинбургской сокровищницы (ок. 1400 г.). Там фрагменты реликвий помещены под линзой из хрустала, установленной в рамку в форме квадрифолия. На обратной стороне по четырем сторонам креста помещены буквы, образующие слово *hilf* — «помощь» (илл. 7)³⁹.

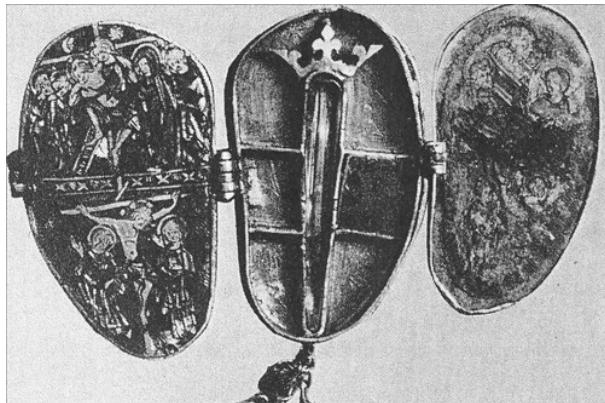


**Илл. 7. Реликварии-подвески (конец XIII в.)
Кведлинбург. Сокровищница**

Личные реликварии, хранившиеся в королевских или княжеских сокровищницах, часто были очень замысловатой формы. Драгоценный реликварий Тернового венца (Париж, ок. 1340 г.) представляет собой маленькую коробочку в форме неправильного овала. Она покрыта листком пергамена с изображением сцены Рождества и тремя золотыми листами с эмалью, представляющими Деву Марию с Младенцем, восседающую на престоле, Введение во храм и Бегство в Египет, а также Снятие с креста и Рас-

39. Kötsche, D. *Der Quedlinburger Schatz*, pp. 100–102, n° 34–35.

пятие (илл. 8)⁴⁰. Другие реликварии-подвески были выполнены в форме маленьких картин — как одна эмалированная пластиинка с образом св. Екатерины (Париж, ок. 1380 г.). На ее обратной стороне под хрустальной крышкой находилась реликвия (илл. 9)⁴¹.



**Илл. 8. Драгоценный реликварий Святого шипа, ок. 1340 г.
Лондон. Британский музей**



**Илл. 9. Образ-реликварий с изображением св. Екатерины,
ок. 1380 г.
Лондон. Музей Виктории и Альберта**

40. *Les fastes du gothique. Le siècle de Charles V* (1981), pp. 235–236, n° 190. Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux.

41. Ibid., p. 266, n° 215.

В медальонах-реликвариях частицы реликвий тоже обычно помещали с обратной стороны. Прекрасный образец хранится в Музее Средневековья в Париже. Это медальон (Париж, ок. 1370–1380 гг.), в котором, как следует из подписей, находились разные реликвии, связанные со Христом. На передней стороне изображен Иисус, привязанный к колонне, в окружении двух коленопреклоненных донаторов (илл. 10)⁴². Кроме того, существовали пряжки-реликварии, которые носили на одежде как украшения. В экземпляре из Музея Средневековья (середина XIV в.) на центральной пластинке помещена фигура орла в короне, усаженная драгоценными камнями, а в рамке-квадрифолии устроены крошечные ниши для реликвий (илл. 11)⁴³.



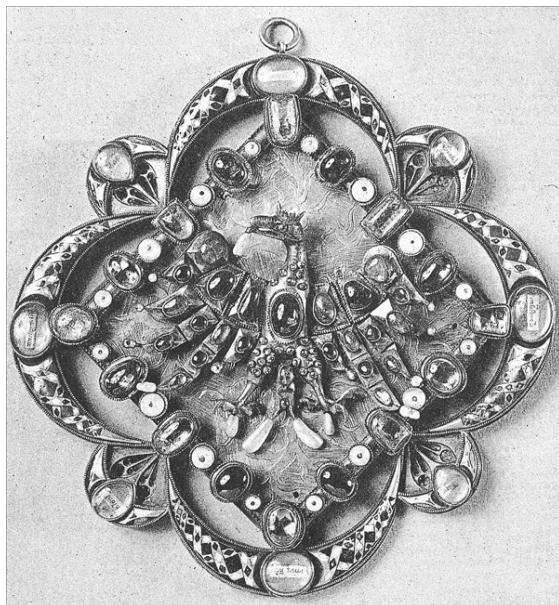
Илл. 10. Медальон-реликварий, ок. 1370–1380 гг.
Париж. Музей Средневековья

Важно подчеркнуть, что сохранившиеся предметы составляют лишь ничтожную долю содержимого королевских и княжеских сокровищниц, которое нам известно из описей и счетов. В описи движимого имущества Карла V перечисляются десятки подвесок-реликвариев (*pendans*), камей, украшений и других драгоценных вещиц — часть из них была предназначена для религиозной практи-

42. Taburet-Delahaye, E. (1989) *L'orfèvrerie gothique (XIIIe-début XVe siècle) au Musée de Cluny* (Catalogue), pp. 131–134, n° 48. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux.

43. Ibid., pp. 248–250, n° 131.

ки и духовной защиты. Мы знаем, что такие предметы нередко входили в число дорогих подарков (*étrennes*), которые вручали 1 января. Об этом, в частности, свидетельствуют счета Филиппа Смелого: «1 января 1366 года герцог Бургундский роздал щедрые подарки». Королева (Жанна де Бурбон) получила «золотое украшение для хранения реликвий, с драгоценными камнями стоимостью 250 золотых франков», а король (Карл V) — другое украшение «для хранения реликвий, с драгоценными камнями, стоимостью 800 ливров»⁴⁴.



Илл. 11. Пряжка-реликварий, середина XIV в.
Париж. Музей Средневековья.

Изображения и меры

В XIII–XV вв. изображения и статуэтки, предназначенные для молитвы, стали доступнее, чем прежде, и начали появляться в частных домах. Как опора для личного благочестия и как инструменты защиты священные образы приобрели значение, аналогичное темам святых. Андре Воше отмечал, что «в результате этих процессов изображения стали играть ту же роль, что моши: прочтя молитву

44. Prost, B. (ed.) (1902) *Inventaires mobiliers et extraits des comptes des ducs de Bourgogne de la maison de Valois (1363–1477)*. Т. I: Philippe le Hardi, p. 102, № 648. Paris.

святому, их прикладывали к ранам или к больному месту на теле»⁴⁵. Распространению моленых образов очень способствовала технология гравюры на дереве, появившаяся в XIV в. Однако из-за хрупкости бумаги большая часть таких изображений до нас не дошла. Их вешали на стены или прикрепляли к внутренним стенкам сундуков и шкафов. В Национальной библиотеке Франции хранится уникальная коллекция из тринадцати дорожных сундуков, каждый из которых внутри снабжен таким образом-амuleтом⁴⁶. Некоторые из таких изображений даже приклеивали внутри гробниц.

С XV в. функции защиты стали также выполнять карточки с новогодними пожеланиями: их вешали на стены дома, чтобы «передать его и его обитателей под божественную защиту»⁴⁷.

Наконец, защитные образы прикрепляли к одежде или личным вещам. Например, в описи (1363 г.) сокровищницы дофина, будущего короля Карла V, упоминается «охотничья сумка из черной шелковой ткани с нитями жемчуга и серебряной застежкой с изображением Господа и св. Христофора»⁴⁸. Мы знаем, что в XV в. изображениями св. Христофора часто украшали пояса⁴⁹.

Распространение небольших статуэток и «домашних» алтарных образов позволяло перенести молитвенные упражнения в стены родного дома. Эти предметы, которые приобретали за красоту и высокую ценность, способствовали интенсификации частной религиозной практики. На них очень часто представляли святых помощников, а также темы, которые не только приглашали к молитвенной медитации, но и выполняли апотропейические функции и/или даровали индульгенции. Можно предположить, что присутствие статуэтки св. Маргариты или св. Христофора обеспечивало защиту мужчин и женщин, которые на них смотрели и читали перед ними молитвы. Как рассказывалось в «Золотой легенде» Якова Ворагинского, в защитную силу святых образов верили не толь-

45. Vauchez, A. (1988) *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, p. 529. Rome : École Française de Rome.
46. Dieu en son royaume. *La Bible dans la France d'autrefois, XIIIe-XVIIe siècles* (1991), p. 68, ill. 51. Paris: Bibliothéque Nationale, Cerf.
47. de Kayser, E. (1975) “Souhaits et images de Nouvel An dans quelques pays d’Europe. Incunables xylographiques du XVe siècle”, *Bulletin de l’Association historique, artistique et archéologique “Le Vieux Papier”*, fasc. 255, pp. 271–277, ici p. 275.
48. Gaborit-Chopin, D. (ed.) (1996) *L’Inventaire du trésor du dauphin futur Charles V. 1363. Les débuts d’un grand collectionneur*, p. 67, n° 67. Nogent-le-Roi: Librairie des Arts te Métiers, Éditions J. Laget.
49. Evans, J. *Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance particularly in England*, p. 138.

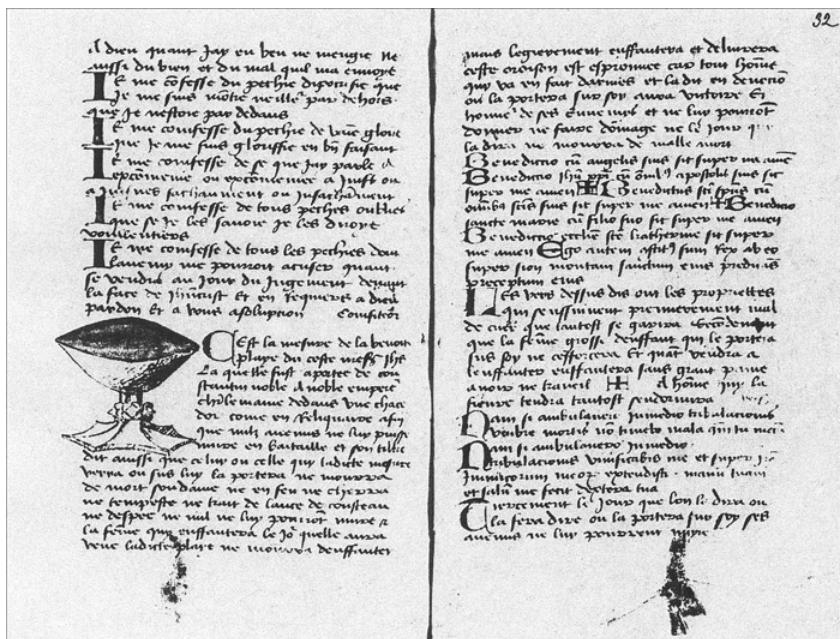
ко христиане. Так, один иудей «попросил изготавить для себя образ [св. Николая] и поместил тот образ в своем доме. Уезжая надолго по делам, иудей грозно обращался к нему с такими или подобными словами: “Смотри, Николай, я оставляю тебя хранить мое добро”»⁵⁰.

Авторы «Молота ведьм» обличали необычное использование распятий: «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 устраивает 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. Имеются и такие люди, которые носят на себе разные амулеты. Эти амулеты представляются предназначеными не для открытого причинения вреда близким, но скорее для предохранения своего собственного тела»⁵¹. Историк Ригор рассказывал историю о чуде, исход которого свидетельствует о том, что подобная практика существовала уже в его времена. В ходе осады городка Деоль в 1187 г. один из наемных солдат (*Cotteraux*), состоявших на службе Планта-генетов, отбил руку статуе младенца Иисуса, которая была установлена над воротами. Изувеченная фигура начала кровоточить, а собранная от нее кровь стала творить чудеса. Иоанн Безземельный, «самый младший из сыновей английского короля, который, выполнив миссию, порученную отцом, случайно оказался в том месте, бегрежно и с почтением забрал эту руку с собой как реликвию»⁵².

Усиление культа Страстей Христовых также привело к появлению новых апотропеев. Изображения *Arma Christi* и особенно раны, оставленной на боку Христа, а также точные мерки его роста, раны

50. Иаков Ворагинский. Золотая легенда / Вступ. статья и comment. И.В. Кувшинской, пер. с лат. И.И. Аникьева, И.В. Кувшинской. Т. 1. М.: Издательство францисканцев, 2017. С. 56–57. См.: Schmitt, J.-C. “Les superstitions” (прим. 1), pp. 514–515.
51. «Молот ведьм» (II, I, 16): Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. С. 269.
52. Rigord (1882), *Gesta Philippi Augusti*, § 52, éd. H. F. Delaborde, *oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton, historiens de Philippe-Auguste*, t. 1, pp. 79–80. Paris. Тут, вероятно, автор статьи ошибается. «Молот ведьм» бичует использование распятий как инструментов симпатической магии: у человека болит рука – он отламывает руку у скульптурного изображения Христа. История, рассказанная монахом-хронистом Ригором из Сен-Дени (ок. 1150 – ок. 1209), – типичный для Средних веков пример чудес, в которых образ в ответ на намеренное святотатство начинает кровоточить или как-то еще являет, что «жив» и исполнен силой прообраза. После этого изображение превращается в святыню, своего рода реликвию. В обоих случаях речь идет о силе, приписываемой христианскому образу, но механизмы разные, и отношение церковной иерархии к этим практикам тоже было различным. – Примеч. перев.

и гвоздей, которыми он был пригвожден к кресту, тоже стали использовать для защиты⁵³. Тексты, сопровождающие изображения этих мер, свидетельствуют о том, что их часто почитали как реликвии. Считалось, что их некогда в золотом ларце привезли Карлу Великому из Константинополя; что тому, кто на них глядит и с собой их носит, не грозят многие опасности и болезни. Эти образы легко найти на страницах Часословов, однако они бытовали и на отдельных листках⁵⁴. Иллюминатор Жан Гийемер, наряду с другими амулетами, носил «бумажный листок с мерой длины тела Иисуса Христа». Он получил его в Брюсселе у одного немца, которому его дал некий францисканец из Иерусалима. Тот ему сказал, что «всякий, кто будет носить его с собой, никогда не столкнется с бедой» (илл. 12)⁵⁵.



Илл. 12. Мера раны на боку Христа

Париж. Национальная библиотека Франции. Ms. Français 14017.

Fol. 31v – 32

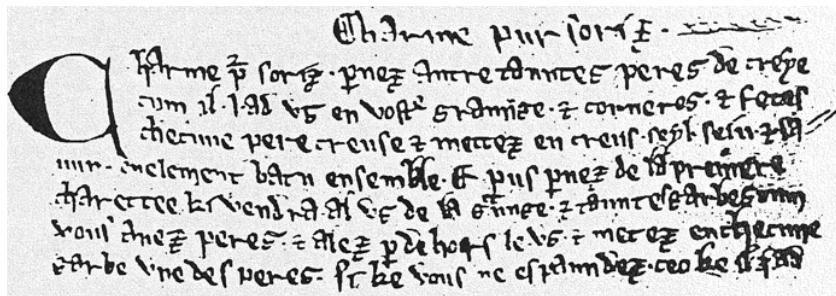
- 53. См. мою статью: Bozoky, E. (2003) “La blessure qui guérit. Les effets apotropaïques des plaies du Christ au Moyen Âge (XIIIe-XVe siècle)”, *Les Cahiers du Gerhico* 4: 7–24.
- 54. Barbier de Montault, X. (1881) “Les mesures de dévotion”, *Revue de l'art chrétien* 25: 360–419; Gougaud, L. (1924) “La prière dite de Charlemagne et les pièces apocryphes apparentées”, *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 20: 211–238.
- 55. Lecoy de La Marche, A. “Interrogatoire d'un enlumineur par Tristan l'Ermite”, pp. 406–407.

Ритуальные практики

Злоупотребления таинствами, особенно евхаристией, неизбежно вызывали грозное осуждение со стороны церковных властей. Усиление культа евхаристии прямо повлияло на «домашнюю» религию: освященной гостии стали приписывать не только способность передавать божественную благодать, но и другие чудесные свойства. С XII в. начали ходить истории о чудесах, совершенных гостией, которую кто-то решил использовать в целях защиты. В 1135–1144 гг. аббат Клюни Петр Достопочтенный поведал об одном чуде, которое потом в разных вариантах встречалось во многих сборниках «примеров» (*exempla*). В его версии крестьянин из Оверни принес домой освященную гостию. Он думал положить ее в улей — «ему сказали, что, если он, не проглотив гостию, поместит ее к пчелам в улей, ни одна из них не умрет, не пропадет, и все они будут в целостности и сохранности и станут приносить ему большую прибыль, чем прежде». Однако святотатство было изобличено чудом — гостия превратилась в новорожденного младенца, — а заодно и карой Господней. «В скромом времени это место, где до того жило немало людей, вновь опустело — его жители по разным причинам разбрелись кто куда»⁵⁶. Рассказ о гостии в улье стал довольно популярным «примером». Стефан де Бурбон пересказал его чуть иначе. По его версии, крестьянину посоветовали поместить гостию в улей на праздник Пасхи. Оказалось, что пчелы, дабы ее почтить, построили для нее в улье церковь из воска⁵⁷. Авторы наставлений для инквизиторов и других похожих сочинений обличали применение гостий в «магических» целях. Бернар Ги предписывал «расследовать практики, которые можно счесть суеверием, непочтительностью и оскорблением божественной службы и освященных мест. Также следует расследовать случаи, когда люди уносят с собой гостии и крадут из церквей елей и мицра»⁵⁸.

В сборниках с текстами заговоров порой указывали действия, которые должны были гарантировать эффективность словесных формул. Эти операции подражали церковным ритуалам — с той существенной разницей, что человек, который их выполнял, не был священником.

- 56. le Vénérable, P. (1992) *Les merveilles de Dieu (De miraculis)*, trad. J.-P. Torrell et D. Bouthillier, pp. 70–72. Fribourg et Paris.
- 57. de Bourbon, E. (1877) *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, § 317, éd. A. Le-coy de La Marche, pp. 266–267. Paris.
- 58. Gui, B. (1964) *Manuel de l’Inquisiteur*, éd.-trad. G. Mollat. T. 2, pp. 22–23. Paris: Belles Lettres.



Илл. 13. Заговор от мышей, XIII в.

Оксфорд. Бодлианская библиотека. Ms. Digby 86. Fol. 32

Заговор от мышей (*charme pur soriz*) на англо-нормандском языке, который сохранился в одной английской рукописи XIII в. (Oxford. Bodleian Library. Ms. Digby 86; илл. 13), был призван защитить амбар (или скорее сложенный там урожай) от грызунов. Он соединял материальные, литургические и драматические элементы. Сначала тот, кто проводит ритуал, должен собрать куски мела, лежащие перед входом в амбар, выдолбить в них отверстия и положить туда смесь из соли, жира и мыла. Затем из первой телеги, которую привезут в амбар, следует взять столько снопов, сколько у него кусков мыла, и положить в каждый сноп по камню. Взяв первый сноп, пусть он произнесет: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь», отнесет сноп в центр амбара и там один раз прочтет «Отче наш». То же самое нужно повторить и с другими снопами. Кроме того, над дверью в амбар требуется положить камень с надписью «Иисус», а по его четырем углам — камни с именами четырех евангелистов. Затем человек должен подойти к двери амбара и сказать помощнику, который находится внутри: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа заклинаю вас сказать, чем теперь будут питаться крысы и мыши в этом амбаре». И тот ответит: «Силою Отца, и Сына, и Святого Духа говорю вам, что они будут питаться лишь солью, мелом, жиром и мылом». Этот диалог требуется повторить трижды, а затем три раза прочесть «Отче наш»⁵⁹.

Для защиты человека и его имущества также были востребованы более простые, но очень популярные календарные ритуалы.

59. Hunt, T. (1990) *Popular Medicine in Thirteenth-Century England*, pp. 85–86. Cambridge: Brewer.

Обычаи празднования Рождества, Нового года, майского цикла и Иванова дня (дня св. Иоанна), восходившие к древним («языческим») традициям, обеспечивали здоровье и неприкосновенность людей, домашнего очага, скота и полей.

Полено, которое сжигают на Рождество, чтобы защитить виноградники от заморозков, и освящение углов и дверей дома упоминаются в наставлении для исповедников (*le manuel de confession*) Антонина Флорентийского (первая половина XV в.)⁶⁰.

Обычаи празднования 1 января, особенно пожелания и подарки, были призваны обеспечить благополучие. В XII в. епископ Морис де Сюлли в одной из проповедей подверг критике веру в то, что «человек в грядущем году может рассчитывать на прибыток имущества, только если 1 января получит подарки». Антонин Флорентийский также перечислял множество обычаем, которые считал суеверными. В их число входил отказ что-то кому-то одалживать из вещей в первый день календ из убеждения, что так пострадает достаток дома, или дарение подарков с пожеланиями, чтобы семья получала такие дары весь год⁶¹.

В первое воскресенье Великого поста, чтобы защитить фруктовые деревья, по саду проходили с факелами (*brandons*) и читали заклинания. В «Евангелии от прях» (середина XV в.) было сказано, что « тот, кто в праздник факелов обойдет свои деревья, пусть знает, что им не грозят ни гусеницы, ни паразиты»⁶².

В Вербное воскресенье «в виноградниках или на полях [уставливали] изображения креста и освященные... ветви». Люди верили, что «благодаря этому плоды не пострадают от градобития»⁶³. Для защиты от града и бурь применяли и другой обряд: возвзвав к Троице, кидали в огонь три градины, затем два или три раза читали «Отче наш» и «Аве Мария», потом — первые строчки Евангелия от Иоанна («В начале было Слово») и в конце, повернувшись на все четыре стороны света, совершали крестное

- 60. Klapper, J. (1919) “Das Aberglaubensverzeichnis des Antonin von Florenz”, *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 21: 63–101; Французский перевод: Lecouteux, C. (1994) *Mondes parallèles. L’Univers des croyances du Moyen Âge*, pp. 113–118, ici p. 114. Paris: Champion.
- 61. Lecouteux, C. *Mondes parallèles. L’Univers des croyances du Moyen Âge*, pp. 116–117
- 62. Jeay, M. (ed.) (1985) *Les Évangiles des Quenouilles*, p. 93. Paris: Vrin et Montréal, Les Presses de l’Université de Montréal. См. также: Vaultier, R. (1965) *Le folklore pendant la guerre de Cent Ans d’après Les Lettres de Rémission du Trésor des Chartes*, pp. 45–49. Paris.
- 63. «Молот ведьм» (II, II, 7): Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М.; Берлин: DirectMEDIA, 2020. С. 297.

знамение⁶⁴. 1 мая в Швабии женщины отправлялись из деревни на поиск ветвей, из которых «плетут венки и вешают их над входом в стойла скота. Они утверждают, что этим они охраняют скот на весь год от порчи ведьм»⁶⁵.

В ночь св. Иоанна собирали медицинские травы. Рютбёф в одной из поэм упоминал о таком обычаяе: вечером этого дня женщины надевали венки из полыни — они верили, что так защитят себя от головокружения и эпилепсии⁶⁶. В «Евангелии от прях» говорилось, что растения, собранные в ночь св. Иоанна, обеспечат женщине любовь мужа и благодаря им коровы станут давать больше молока. Другой совет гласил, что, дабы увеличить удои, нужно повесить немного такой травы над входом в коровник со словами «Пусть Господь их защитит и св. Брида». А еще можно было каждый день, когда звонили девятый час, натирать теми же травами сосуд, в который сцеживали молоко (*vaissel a moudre*)⁶⁷.

Двойственное отношение

В одной из проповедей против идолопоклонства⁶⁸ Бернардин Сиенский (1380–1444) обрушился с критикой на практики, которые, по его убеждению, открывали дорогу демонам. Достаточно длинный перечень, который он составил, демонстрирует одно из ключевых свойств апотропейических средств — синкретизм христианских и «языческих» обычаяев, которые люди вовсе не различали. Больше всего в этом списке мер, которые призваны защитить от болезней. Например, чтобы на год вперед избавиться от приступов эпилепсии (падучей), люди, которые от нее обычно страдали, в день Успения Богоматери или в праздник св. Варфоломея шли в церковь плясать или творить другие «безумства». Они зажигали двенадцать свечей — по числу апостолов, и перекрещивали больного в честь того апостола, чья свеча догорела последней. Чтобы защититься от арбалетных болтов, один из них приносили св. Себастьяну в его праздник. Если болт не получалось

64. Там же. С. 298.

65. Там же. С. 297.

66. Rutebeuf (1874), “Le dit de l’herberie”, dans *oeuvres*, éd. Jubial, t. 2, p. 60. См. также: Vaultier, R. *Le folklore pendant la guerre de Cent Ans d’après Les Lettres de Rémission du Trésor des Chartes*, pp. 75–76.

67. Jeay, M. (ed.) *Les Évangiles des Quenouilles*, p. 108, 136.

68. Bernardinus Senensis, S. (1950) *Opera omnia*. T. I, Florence. Sermo X: De idolatriae cultu, pp. 105–118, особенно pp. 113–116.

вынуть из тела, читали заклинание св. Лонгина⁶⁹, а от ран — за-клинание «Трех добрых братьев» (илл. 14)⁷⁰. Эти нарративные заговоры были широко известны. Св. Бернардин также упоминал (уже не уточняя содержания) о заклинаниях, призванных защищать от других болезней, например от лихорадки, или помогавших избавить детей от глистов. Записи таких текстов часто носили с собой, чтобы предохранить себя от болезни или ее излечить. Другие обычай, вероятно, восходили к древним традициям, которые называли языческими. Скажем, больного ребенка проносили между корнями дерева или помещали в дупло дуба⁷¹.



Илл. 14. Заклинание «Трех добрых братьев» («Чтобы излечить раны. Три добрых брата шли...» — *Pour les plaies guarir. Tres boni fratres ibant...*)

Часослов. Сен-Бриё, Муниципальная библиотека. Ms. 1. Fol. 169v

69. Этот нарративный заговор был широко известен: в нем упоминался Лонгин, пронзивший копьем бок Христа; нанесенная им рана не причинила зла; человек просил, чтобы рана на теле больного затянулась без боли и воспаления.
70. Такой нарративный заговор, который тоже был весьма популярен, порой совмещали с заговором Лонгина. Три добрых брата встретили Христа, который рассказал им о цели странствия; они ответили, что ищут траву, чтобы вылечить раны на Елеонской горе. Христос предложил им оливкового масла, шерсть агнца и заговор (обычно тут шел заговора Лонгина). Этот текст порой включали в Часословы. См.: Saint-Brieuc. Bibliothèque Municipale. Ms. 1 (XV в.).
71. Этот ритуал упомянут в «примере» о св. Гинефоре, который в XIII в. был поведан Стефаном де Бурбоном. По его словам, женщины относили больных детей в лес, где был погребен пес-«мученик»; добравшись туда, они приносили в дар соль и другие вещи; вешали на кусты пеленки ребенка; вбивали в растущие там деревья гвозди; приносили голого ребенка между стволами двух деревьев; мать, стоявшая с одной стороны, держала ребенка и девять раз кидала его старой женщине, стоявшей с другой (Schmitt, J.-C. (1979) *Le saint lèvrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, pp. 13–17. Paris, Flammarion).

Сталкиваясь с многочисленными средствами защиты, церковь, несмотря на кажущуюся суровость, скорее проявляла терпимость, и ее реакция часто оказывалась двойственной, как у Антонина Флорентийского в его «каталоге верований». «Читал ли ты или просил, чтобы кто-то прочел заклинания, дабы вылечиться? Всякий, кто так поступит, зная, что это запрещено, совершаєт смертный грех. Но тот, кто по простоте, полагает, что это просто благочестивые молитвы, совершаєт лишь простительный грех»⁷². Церковные авторы стремились разграничить дозволенные и недозволенные практики. Генрих фон Горкум (Горхен) позволял обряды, в которых верующие возлагают свое упование на Бога или святого и не приписывают самостоятельной и обязательной силы освященным предметам⁷³. В частности, он считал, что в праздник св. Агаты, дабы защититься от пожара, можно написать на освященных свечах литургическую формулу. Однако, если кто-то верит, что эти слова сами по себе способны спасти от огня, этот обычай превращается в недозволенное суеверие.

Даже авторы «Молота ведьм», разграничивая молитвы и недозволенные благословения, проявляли определенную терпимость. По их критериям, (1) важно, чтобы в текстах молитв не было явного или скрытого призыва демонов; (2) чтобы в них не фигурировали неизвестные имена; (3) чтобы в них не было никаких искажений (какие встречаются в апокрифических легендах); (4) чтобы при их произнесении не применяли других жестов, кроме крестного знамения; (5) чтобы человек не придавал значения тому, как именно будет написана, прочтена или куда помещена эта формула; (6) чтобы при произнесении таких слов человек был полон благовения перед Господом и ждал помощи только от божественной силы; (7) чтобы желаемый результат всецело полагался на волю Божью⁷⁴.

Клирики и особенно инквизиторы, которые пытались обозначить границы суеверия, сами, сражаясь со злом, прибегали к ритуальным практикам и формулам, аналогичным тем, что применяли миряне. Авторы «Молота ведьм» перечисляли множество способов оклдовывания. Например, одна женщина из города

72. Trad. dans Lecouteux, C. *Mondes parallèles. L'Univers des croyances du Moyen Âge*, p. 117.

73. Heinrich von Gorkum, *Tractatus de superstitionis quibusdam casibus* (ca. 1425); Hanssen, J. (1901) *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, pp. 87–88. Bonn.

74. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. С. 292.

Шпайера, «опасаясь за ребенка, положила на него священные травы, окропила его также святою водой, положила ему в рот немножко освященной соли, оградила его крестным знамением и заботливо привязала колыбель». И сами составители «Молота ведьм», чтобы защитить места, людей и животных, рекомендовали воспользоваться знаком «победного титула, нашего Спасителя, если они на четырех частях какого-либо места в форме креста написаны: Иисус + Назарянин + царь + иудейский⁷⁵. Сами инквизиторы прибегали к различным сакраменталиям: постоянно носили с собой соль, освященную в Вербное воскресение, а на шею вешали освященные травы, завернутые в освященный воск⁷⁶. Судье рекомендовалось носить на шее освященную соль и другие вещи, а также написанные на листке семь слов, произнесенных Христом на кресте, и, если возможно, где-то на голом теле еще и свечу «по мерке Христовой».

Те же апотропейические формулы можно было использовать не по назначению, например, как средство отыскать вора или для любовной «магии». Около 1400 г. Ульрих фон Поттенштайн привел содержание письма, которое «ведьма» из Нойкирхена дала человеку, желавшему выяснить, кто его обокрал. Словесные формулы и действия, которые следовало совершить, явно были заимствованы из форм почитания пяти ран Христовых. Пострадавшая сторона должна была произнести следующие слова: «Да помогут мне пять святых ран, чтобы ты, вор, оказался в оковах. В этом мне поможет Христос, родившийся в Вифлееме». Не вызывает сомнений, что следующие операции были связаны с культом пяти ран: «Затем пять раз прочти “Отче наш”. После этого женщина должна, не смачивая, сплести пять нитей. Повесь их над порогом, который переступил вор. Иди в комнату, из которой вор вышел с добычей, и сделай из пяти нитей восковой фитиль. С его помощью измерь расстояние от локтя до кончика мизинца. Сделай из этой нити пять свечей и зажигай их по одной в день»⁷⁷.

В 1428 г. в Тоди Маттеука ди Франческо, обвиненная в колдовстве, раскрыла формулу, которую посоветовала женщине, избитой мужем, чтобы тот впредь сделался покорен ее воле: «Стой в себе, как Христос стоял в себе; будь неподвижен, как Христос,

75. Там же. С. 185–186.

76. Там же. С. 330.

77. Harmening, D. (1990) “Magiciennes et sorcières. La mutation du concept de magie à la fin du Moyen Âge”, *Heresis* 13–14: 423–443, ici pp. 429–430.

когда был на кресте обездвижен; вернись ко мне, как Христос вернулся к себе; вернись под волю мою, как Христос вернулся на родину свою» (*Sta in the (sic) come stecte Christo in sé, sta fixo come stecte Christo crucifixo, torna ad me come torno Christo in sé, torna a la volunta mia, / come torno Christo a la patria sua*)⁷⁸.

Однако эта же формула обычно использовалась, чтобы остановить кровь и считалась очень эффективной даже такими учеными, как Джероламо Кардано. Он случайно получил порез губ и смог остановить кровь, лишь прочтя это заклинание: «Да пребудет кровь в тебе, как Христос сделал в себе. Да пребудет кровь в твоих венах, как Христос в своих муках. Да замрет кровь, как Христос, когда был распят» (*Sanguis mane in te sicut fecit Christus in se. Sanguis mane in tua uena, sicut Christus in sua poena. Sanguis mane fixus, sicut Christus quando fuit crucifixus*)⁷⁹.

Пережитки

Способы духовной защиты, к которым прибегали в Средние века, прошли сквозь столетия и продолжали применяться вплоть до XX в. или даже применяются до сих пор. Ни церковь, ни прогресс науки не смогли уничтожить традиционные практики, которые в последние столетия с таким энтузиазмом изучают этнографы. Выставка «Религии и народные традиции» (1979)⁸⁰ показала силу апотропейических верований и разнообразие формул, использовавшихся в этих целях. Некоторые из представленных там предметов — например, черепичные плитки с монограммой IHS и тремя гвоздями распятия, изготовленные гончаром из Эльзаса (1802 г.)⁸¹ — свидетельствуют об обычаях, от которых не сохранилось материальных свидетельств средневековой поры. Эльзасский образ трех королей, нарисованный на стекле, или литография со св. Агатой и текстом молитвы «Молись за нас, св. Агата. Да за-

78. Mammoli, D. (1972) “The Record of the Trial and Condemnation of a Witch, Matteuccia di Francesco, at Todi, 20 March 1428”, *Res Tudertinae* 14: 15–16. Благодарю Светлану Сиднееву и Льва Каца за помощь с русским переводом этого заговора (прим. пер.).

79. Cardanus, J. (1550) *De subtilitate*, livre XVIII: *De mirabilibus*. Paris (Цит. по: Lea, Ch. *Materials*, т. II, pp. 436–437).

80. *Religions et traditions populaires*. Musée national des arts et traditions populaires, 4 décembre 1979 – 3 mars 1980 (catalogue) (1979). Ministère de la Culture et de la Communication, Éditions de la Réunion des Musées nationaux.

81. Ibid., № 295–297, pp. 96–97. Монограмма IHS образована от первых трех букв слова «Христос». — Примеч. перев.

щитит нас Господь от пожара и других бедствий» (Мец, середина XIX в.)⁸² говорят о том, сколь долго просуществовали традиции, возникшие на исходе Средневековья. Небольшой образ-реликварий начала XIX в., стоявший у кровати в доме в Сен-Пьер-дез-Иф (департамент Эр), показывает, сколь важную роль реликвии играли в частной религиозной практике. К крошечным фрагментам реликвий были прикреплены листочки с подписями, обещавшими, что одна защищает «от грома», а другая — «от сглаза»⁸³.

В народной медицине долго продолжали применять рецепты, унаследованные от средневековых лечебников⁸⁴, и вплоть до недавнего времени в деревнях можно было собрать медицинские заклинания⁸⁵. Да и сегодня талисманы хранят память о практиках столь далеких эпох.

Перевод с французского Михаила Р. Майзульса

Библиография / References

- Иаков Ворагинский. Золотая легенда / Вступ. статья и comment. И.В. Кувшинской, пер. с лат. И.И. Аникеева, И.В. Кувшинской. Т. 1. М.: Издательство францисканцев, 2017. С. 56–57.
- Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М.; Берлин: DirectMEDIA, 2020.
- Alexander, J., Binski, P. (eds) (1987) *Age of Chivalry. Art in Plantagenet England 1200–1400* (catalogue), № 647, pp. 484–485. London, Royal Academy of Arts.
- Alexandre-Bidon, D. (1987) “La dent et le corail ou La parure prophylactique de l'enfance à la fin du Moyen Âge”, *Razo* 7: 5–35.
- Babelon, E. (1902) *Histoire de la gravure sur gemmes*. Paris.
- Barbier de Montault, X. (1865) *Traité liturgique et canonique et symbolique des Agnus Dei*, Rome-Paris. См. также: Mangenot, E. “Agnus Dei”, *Dictionnaire*, col. 605–613.
- Barbier de Montault, X. (1881) “Les mesures de dévotion”, *Revue de l'art chrétien* 25: 360–419; Gougaud, L. (1924) “La prière dite de Charlemagne et les pièces apocryphes apparentées”, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 20: 211–238.
- Bernardinus Senensis, S. (1950) *Opera omnia*. T. I, Florence.
- Bertrand-Rousseau, P. (1978) *Ile de Corse et magie blanche. Étude des conduites magico-thérapeutiques en Corse*. Paris: Publications de la Sorbonne.

82. Ibid., № 301 et 302, p. 99.

83. Ibid., № 305, p. 100.

84. См.: Bouteiller, M. (1966) *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: Maison-neuve et Larose.

85. Bertrand-Rousseau, P. (1978) *Ile de Corse et magie blanche. Étude des conduites magico-thérapeutiques en Corse*. Paris: Publications de la Sorbonne.

- Bloch, M. (1983 [1924]) *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Paris: Gallimard.
- Bouteiller, M. (1966) *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Bozoky, E. (2003) "La blessure qui guérit. Les effets apotropaïques des plaies du Christ au Moyen Âge (XIIIe–XVe siècle)", *Les Cahiers du Gerhico* 4: 7–24.
- Bozoky, E. (2003) *Charmes et prières apotropaïques*. Brepols: Turnhout.
- Breve valde notabile et bonum dum tamen sit scriptum in pergamo virgineo, alias non valet, et nota ipsum bene et ex causis in ipso memoratis. In nomine Ihesus Christi, vadam, revertar, morer et salutem meam faciam. Hec infra sunt nomina decem apud Hebreos, quibus nominatur Deus. Quicumque super se portaverit in igne, nec in aqua, nec in iudicio, nec in bello perebit sed in omni loco remanebit imunis. † Hol † Helo † Joel † Hic † Adonay † Sabahot † Tetanugiacon sive Migratōn † Hely † Thoma. Hec nomina porta tecum et non timebis inimicum nec venenum nec iudicium nec maleficium nec mortem nec demones nec pestem nec aliquod maleficium. Et si mulier pregnans super se portaverit, non moriretur de partu sed statim pariet.* Le Blevec, D. (1984) "Pharmacopée populaire en comtat venaissin: les recettes du notaire Jean Vital (1395)", *Razo*, 4: 127–131, 129.
- Bruna, D. (1996) *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes* (Catalogue). Musée National du Moyen Âge, Thermes de Cluny. Paris: Réunion des musées nationaux.
- Bruna, D. (1998) "Témoins de dévotion dans les livres d'Heures à la fin du Moyen Âge", *Revue Mabillon* 70: 127–161.
- Cardanus, J. (1550) *De subtilitate*, livre XVIII: *De mirabilibus*. Paris.
- Cardini, F. (1982) "Il 'breve' (sec. XIV–XV). Tipologia e funzione", *La Ricerca Folklorica* 5: 63–75.
- Carolus-Barré, L. (1979) "Un nouveau parchemin amulette et la Légende de sainte Marguerite patronne des femmes en couches", *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*, pp. 256–275. Comptes rendus des séances de l'année.
- Cest oraison qui s'ensuit fut trouvée sur le sepulchre de la glorieuse vierge marie mere de nostre seigneur. Et a telle propriété et vertu que toute personne qui la dit ou fait dire une foyz le iour ou la porte sur luy il ne mourra (sic) de mort soudaine: en eau: en feu: ne en bataille. Item sy femme travaille mettez luy ladite oraison sur le ventre, tantoust se delivrera. Item si aucun a le hault mal tantoust sera guéry. Item qui le dira tous les iours verra la vierge marie troys foiz avant sa mort. Aussy qui la porte par bonne devotion et parfaite intention.* Médiathèque de Poitiers. Ms. 42 (257). Fol. 52.
- Cherry, J. (1994) *The Middleham Jewel and Ring*. York: The Yorkshire Museum.
- Corradini Bozzi, M.S. (1997) *Ricettari medico-farmaceutici medievali nella Francia meridionale*. T. I. Florence, Olschki.
- Dalton, O.M. (1912) *Franks Bequest. Catalogue of the Finger Rings. Early Christian, Byzantine, Teutonic, Mediaeval and Later*. London.
- de Bourbon, E. (1877) Anecdotes historiques, légendes et apologues, § 317, éd. A. Lecoy de La Marche, pp. 266–267. Paris.
- de Kayser, E. (1975) "Souhaits et images de Nouvel An dans quelques pays d'Europe. Incunables xylographiques du XVe siècle", *Bulletin de l'Association historique, artistique et archéologique "Le Vieux Papier"*.
- de Mandeville, J. (1993) *Voyage autour de la terre*, ch. XIII, trad. et commenté par Ch. Deluz. Paris, Les Belles Lettres.

- Dieu en son royaume. La Bible dans la France d'autrefois, XIIIe–XVIIIe siècles* (1991). Paris: Bibliothèque Nationale, Cerf.
- Evans, J. (1922) *Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance particularly in England*. Oxford.
- Favreau, R. (1985) "Piété et superstition en Poitou", *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest*.
- Franz, A. (1909 [1960]) *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. Fribourg [rééd. Graz].
- Gaborit-Chopin, D. (ed.) (1996) *L'Inventaire du trésor du dauphin futur Charles V. 1363. Les débuts d'un grand collectionneur*, p. 67, n° 67. Nogent-le-Roi: Librairie des Arts te Métiers, Éditions J. Laget.
- Gougaud, L. (1924) "La prière dite de Charlemagne et les pièces apocryphes apparentées", *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 20: 211–238.
- Gui, B. (1964) *Manuel de l'Inquisiteur*, éd.-trad. G. Mollat. T. 2. Paris: Belles Lettres.
- Hansen, J. (1901) *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, pp. 87–88. Bonn.
- Harmening, D. (1979) *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin: E. Schmidt.
- Harmening, D. (1990) "Magiciennes et sorcières. La mutation du concept de magie à la fin du Moyen Âge", *Heresis* 13–14: 423–443.
- Heinrich von Gorkum, *Tractatus de supertitiosis quibusdam casibus* (ca. 1425).
- Hunt, T. (1990) *Popular Medicine in Thirteenth-Century England*, pp. 85–86. Cambridge: Brewer.
- Jacob Voraginsky (2017) *Zolotaia legenda* [The Golden Legend]. T. 1. Moscow: Franciscan Publishing House.
- Jeay, M. (ed.) (1985) Les Évangiles des Quenouilles, p. 93. Paris: Vrin et Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Kieckhefer, R. (1990) *Magic in the Middle Ages*. Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney: Cambridge University Press.
- Klapper, J. (1919) "Das Aberglaubensverzeichnis des Antonin von Florenz", *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Völkerkunde* 21: 63–101.
- Kötsche, D. *Der Quedlinburger Schatz*, pp. 100–102, n° 34–35.
- Kötsche, D. (1992) *Der Quedlinburger Schatz wieder vereint*, pp. 106–108, n° 43–46. Quedlinburg: Kunstgewerbemuseum.
- Labarte, J. *Inventaire du mobilier de Charles V*, n° 618.
- le Vénérable, P. (1992) *Les merveilles de Dieu (De miraculis)*, trad. J.-P. Torrell et D. Bouthillier. Fribourg et Paris.
- Lecoutoux, C. (1994) *Mondes parallèles. L'Univers des croyances du Moyen Âge*, pp. 113–118, ici p. 114. Paris: Champion.
- Lecoy de La Marche, A. (1982) "Interrogatoire d'un enlumineur par Tristan l'Ermite", *Revue de l'art chrétien* 35: 396–408.
- Les fastes du gothique. Le siècle de Charles V* (1981), pp. 235–236, n° 190. Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux.
- Mammoli, D. (1972) "The Record of the Trial and Condemnation of a Witch, Matteuccia di Francesco, at Todi, 20 March 1428", *Res Tudertinae* 14: 15–16.
- On souloit metre ce fust pres des enfans nouveaux nez afin qu'ilz ne eussent paour des noires choses, sicomme dit Plinius.*

- Per la dolor de las dens. Porta en escrit sobre tu e ajas en memoria: “Benesta sia la mora que Dieus fone nat e bategat e mort e ressusetat”. Brunel, C. (1956) Recettes médicales alchimiques et astrologiques du XVe siècle en langue vulgaire des Pyrénées, n° 362, p. 39. Toulouse: Privat.*
- Prost, B. (ed.) (1902) *Inventaires mobiliers et extraits des comptes des ducs de Bourgogne de la maison de Valois (1363–1477)*. T. I: Philippe le Hardi. Paris.
- Religions et traditions populaires*. Musée national des arts et traditions populaires, 4 décembre 1979 – 3 mars 1980 (catalogue) (1979). Ministère de la Culture et de la Communication, Éditions de la Réunion des Musées nationaux.
- Rézeau, P. (1983) *Les prières aux saints en français à la fin du Moyen Âge*. T. 2. Genève: Droz.
- Rigord (1882) *Gesta Philippi Augusti*, § 52, éd. H. F. Delaborde, *oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton, historiens de Philippe-Auguste*, t. 1. Paris.
- Rutebeuf (1874) “Le dit de l’herberie”, dans *oeuvres*, éd. Jubial, t. 2, p. 60. См. также: Vaultier, R. *Le folklore pendant la guerre de Cent Ans d’après Les Lettres de Rémission du Trésor des Chartes*.
- Saint-Brieuc. Bibliothèque Municipale. Ms. 1 (XV в.).
- Schmitt, J.-C. (1979) *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d’enfants depuis le XIIIe siècle*, pp. 13–17. Paris, Flammarion.
- Schmitt, J.-C. (1988) “Les superstitions”, in J. Le Goff, R. Remond (eds) *Histoire de la France religieuse*. T. 1, pp. 417–551. Paris: Seuil.
- Schönbach, A. (1880) “Segen”, *Zeitschrift für deutsches Altertum* 24: 308.
- Studer, P., Evans, J. (1924) *Anglo-Norman Lapidaries*, p. 37, v. 249 sq. Paris: Champion.
- Sprenger, J., Institoris, G. (2020) *Molotok ved’m* [The Hammer of Witches]. Moscow; Berlin: DirectMEDIA.
- Taburet-Delahaye, E. (1989) *L’orfèvrerie gothique (XIIIe-début XVe siècle) au Musée de Cluny* (Catalogue). Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux.
- Van Der Leeuw, G. (1948) *La religion, dans son essence et ses manifestations*, pp. 415–416. Paris: Payot.
- Vauchez, A. (1988) *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Rome : École Française de Rome.
- Vaultier, R. (1965) *Le folklore pendant la guerre de Cent Ans d’après Les Lettres de Rémission du Trésor des Chartes*, pp. 45–49. Paris.
- Ward, A., Cherry, J., Gere, Ch., Cartlidge, B. (1981) *La bague de l’Antiquité à nos jours*, Fribourg, Office du Livre. Paris: La Bibliothèque des Arts.
- Yarza Luaces, J. (1988) “Fascinum. Reflets de la croyance au mauvais oeil dans l’art médiéval hispanique”, *Razo* 8: 113–127.

ЛЮДМИЛА СУКИНА

**Апроприация силы древних чудотворных образов Богоматери в списках богочудотворных икон конца XVII – начала XVIII в.
с «историей святыни»**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-163-183>

Liudmila Sukina

The Appropriation of the Power of Ancient Miraculous Images of the Mother of God in the Iconic Replicas of the Late 17th – Early 18th Century

Liudmila Sukina — Program Systems Institute, Russian Academy of Sciences (Pereslavl-Zalesky, Russia). lbsukina@gmail.com

The article discusses the representation of miracles performed by the ancient icons of the Mother of God (believed to be painted by Luke the Evangelist and revered in Russia from the 12th – 13th centuries) in the late medieval Russian iconography. The paper analyzes three well-known replicas of the Virgin's icons “with the legend” created and revered in the last decades of the 17th – early 18th centuries (“Our Lady of Vladimir” by Cyril Ulanov, “Theodor's Our Lady” by Gury Nikitin, and “Our Lady of Tikhvin” by an unknown artist). In these works, the wonders of ancient shrines depicted in the chapters of their frames referred to significant events of the Russian history. Problems of decoding the iconographic programs of these icons, interpreting their plots, revealing the artistic techniques of transmitting the power of their miraculous prototypes are studied within a wide cultural and historical context. The icons emphasized those miracles that fit into the concept of a genetic connection of the Romanov dynasty with Vladimir-Suzdal and Moscow Russian state. The power of the miraculous icons of the Virgin Mary was not only appropriated in new images in the hope of receiving miraculous help from these replicas; the new icons were intended to preserve the memory of the miracles performed by the original images that saved Russian troops and cities in various dangerous situations.

Keywords: Russian medieval culture, icon-painting, iconography, iconographic program, replicas of ancient miraculous icons, appropriation of the power of the icon.

ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ прием «икона в иконе» в последнее время стал уже традиционным объектом внимания исследователей русской иконописи. Во многом это произошло благодаря публикации труда Э.С. Смирновой «“Смотря на образ древних живописцев...”»: Тема почитания икон в искусстве Средневековой Руси»¹. Часто этот прием использовался в богочестивых иконах XV–XIX вв. с клеймами акафиста или чудес/истории образа. Вслед за Э.С. Смирновой исследователи обычно указывают две цели создания таких икон: почитание самой Богородицы и обучение молящихся чтить иконописные образы Богоматери. Однако анализ истории создания и иконографии икон с клеймами сказаний о прославленных богочестивых образах позволяет выделить еще один специфический аспект их предназначения, который ускользнул от внимания историков искусства.

По наблюдениям исследователей, после окончания Смутного времени резко увеличилось количество списков с особо почитаемых в России чудотворных икон Богородицы². При первых государях династии Романовых в XVII – начале XVIII в. была распространена традиция ношения чтимых в различных церквях и монастырях образов Христа, Богоматери и святых по другим городам и селам. Однако эти иконы не могли «посетить» все местности и храмы, где им желали поклониться, поэтому практика изготовления списков, сложившаяся еще в Средневековье, получила дальнейшее развитие. Заметим, что само по себе копирование святыни уже являлось актом апроприации ее чудотворной силы. Не случайно многие из таких копий становились чудотвор-

1. Смирнова Э. «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в искусстве Средневековой Руси. М.: Северный паломник, 2007.
2. См. Щенникова Л. Царыградская святыня «Богоматерь Одигитрия» и ее почитание в Московской Руси // Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. К 100-летию Андрея Николаевича Грабара (1896–1990). СПб.: Дмитрий Буландин, 1999. С. 329–340; Щенникова Л. Сретение Владимирской иконы Богоматери в Москве в 1395 г. Исторический сюжет и особенности иконографии // «Вертоград многоцветный». Сборник к 80-летию Бориса Николаевича Флори. М.: Индрик, 2018. С. 240–274; Плюханова М. «Кипение света». Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб.: Пушкинский дом, 2016.

ными³. Но в клеймах некоторых списков-копий, создававшихся прославленными иконописцами в конце XVII — начале XVIII в., могущество их древних протографов специально подчеркнуто. Оно представлено с особым мастерством и выразительностью в многочисленных «исторически достоверных» эпизодах. Этому способствовало нарастание повествовательности в книжных текстах и изображениях, развитие и распространение в иконописи манеры мелочного письма, позволявшего уместить на небольшом визуальном пространстве множество деталей. Новые списки богородичных икон, сделанные по заказу высокопоставленных донаторов, должны были «вобрать» в себя силу всех главных чудес древних святынь и окормить полученной благодатью то место, для которого они предназначались. В данной статье мы рассмотрим этот феномен на основе анализа нескольких известных списков богородичных икон, созданных и почитавшихся в последние десятилетия XVII — начале XVIII в. Эти иконы объединяют то, что все их чудеса были совершены на территории Русского государства, а самые значительные из них имели отношение к его истории.

Вероятно, одной из самых ранних русских иконографических композиций, использовавших прием априории силы чтимой местной святыни, следует считать «Чудо от иконы Богоматери Знамение»; композиция основана на рассказе об историческом событии XII в. — осаде Великого Новгорода войском суздальского князя Мстислава Андреевича, сына Андрея Боголюбского. Этот иконописный сюжет стал популярным в XV—XVII вв. после создания целого ряда литературных произведений, восхваляющих новгородский чудотворный образ, который защитил стены города во время попытки их штурма суздальцами⁴.

В новгородской иконописной традиции данный сюжет имел самостоятельное значение, ему посвящали специальные иконы. Изображение на них, как правило, делилось на три регистра. В верхнем были представлены сцены молитвы новгородцев возле церкви Спаса на Ильине улице перед небольшой иконой Богородицы, относящейся к типу Оранты, и перенесения этого образа на «острог» к защитникам города. Средний

3. См. Киселев А. Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. М.: Русская книга, 1992.
4. Дмитриев Л. Слово о битве новгородцев с суздальцами // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 347–351.

занимали изображения переговоров враждующих сторон перед сражением и обстрела суздальскими войсками иконы, стоящей на прясле городских укреплений. В нижнем регистре — сцена победы новгородцев и бегства суздальцев. Такие иконы были распространены в Новгородской земле во время противостояния Новгорода и Москвы⁵, когда местная элита и население надеялись на то, что чудотворный образ еще раз защитит княжество, на этот раз от московской экспансии. В других русских землях эта иконография почти не встречалась. В конце XVII в. сюжет «Чудо от иконы Богоматери Знамение» стал использоваться на образах, создававшихся иконописцами Ярославля и Костромы, среди десятков клейм с чудесами различных чтиемых в разных городах и странах православного мира богоческих икон. Значимость этого сюжета, связанного с защитой от самовластия князей Северо-Восточной Руси, в таких композициях снижалась из-за включения в широкий ряд других чудес. Особое значение сюжет по-прежнему мог иметь для новгородцев, проживающих на территории бывшего княжества и переселенных в другие земли, в том числе на верхнюю Волгу при Василии III и Иване Грозном⁶.

Наибольший интерес для нашего исследования представляют иконы конца XVII — начала XVIII в., древние прообразы которых прославились при иных, гораздо менее неудобных с политической точки зрения обстоятельствах, и потому значительно шире почитались и чаще использовались в иконописной практике. Самой прославленной иконой Богородицы в эту эпоху была Богоматерь Владимирская, на протяжении нескольких веков считавшаяся палладиумом Северо-Восточной Руси. Важнейшим периодом ее почитания было время расцвета Московского великого княжества, после того как знаменитый образ византийского письма перевезли из Владимира в Москву⁷. В XVII в. Богоматерь Владимирская была прославлена как покровительница Русского государства и царской династии Романовых, и ее чтили уже по всем

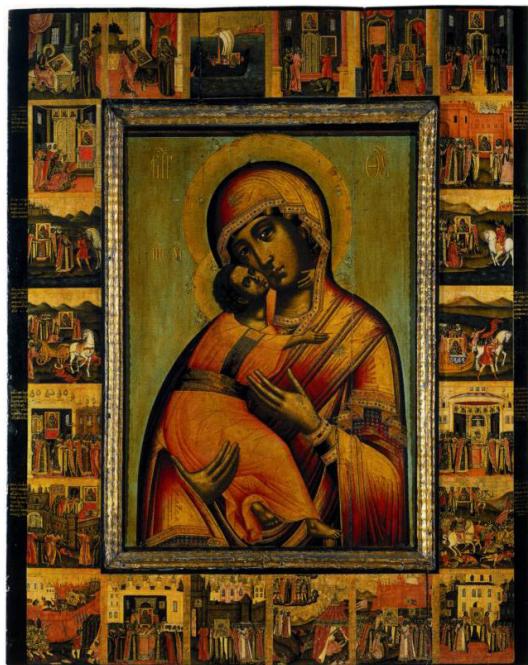
5. См. Смирнова Э., Лауринова В., Гордиенко Э. Живопись Великого Новгорода. XV век. М.: Наука, 1982. С. 83–86, 98–101, 150–154, 217–220, 229–230, 423.
6. См. Масленицын С. Писал Семен Спиридонов. М.: Изобразительное искусство, 1980. С. 89, 101.
7. Гребенюк В. Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М.: Биоинформсервис, 1997; Щенникова Л. Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVI веке: сказания и чтимые списки // История и культура Ростовской земли. 1997. Ростов, 1998. С. 96–103.

русским землям. Характерной особенностью прославления иконы стало создание ее многочисленных списков, заказчиками которых выступали и государство, и частные лица из разных социальных слоев. Л.А. Щенникова, исследовавшая традиции почитания Богоматери Владимирской, полагает, что в XVII столетии эта икона воспринималась не только и не столько как чудотворная святыня и живой образ Царицы Небесной (как в более раннее время), но и как символ, своего рода эмблема православного Русского государства, сохраняемого покровительством Богородицы со времен Владимира-Сузdalской Руси⁸.

Во второй половине XVII в., вероятно, в стенах Оружейной палаты была разработана иконография иконы с чудесами в окружающих средник клеймах. Одним из лучших ее образцов считается «Богоматерь Владимирская с лицевым Сказанием о чудесах» 1717 г. из Никольского монастыря в Переславле-Залесском, приписываемая Кириллу Уланову (Переславль-Залесский музей-заповедник, ПЗМ-2530)⁹. В клеймах иконы, сюжетно соответствующих «Сказанию о чудесах иконы Богоматери Владимирской», известному по списку XVI в., представлен долгий путь святыни из Константинополя в Москву и чудеса защиты Владимирского княжества и Московской Руси от врагов, вплоть до спасения от нашествия Темир-Аксака (Тамерлана). (Илл. 1)

Рафинированный и несколько архаичный для конца XVII — начала XVIII в. стиль Кирилла Уланова сделал его известным мастером списков чтимых богочестивых икон, великолепно передавшим иконографические формы древних образов и придавшим их копиям царственную торжественность и нарядную холодность, характерную для работ художников Оружейной палаты эпохи первых Романовых. Его заказчиками были традиционалистски настроенные представители знати, высшего духовенства и купечества, надеявшиеся на то, что покровительство высших сил и древние чудотворные иконы спасут Московское царство в эпоху резких перемен.

8. Щенникова Л. Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVII столетии // История и культура Ростовской земли. 1998. Ростов, 1999. С. 82.
9. 1000-летие русской художественной культуры: Каталог выставки. М., 1988. Табл. 173; Попова Т. Иконы из собрания Переславского музея-заповедника. Рыбинск: Медиарост, 2015. С. 169.



Илл. 1. Кирилл Уланов (?). Богоматерь Владимирская со Сказанием. 1717 г. Переславль-Залесский музей-заповедник.

Рама с клеймами Богоматери Владимирской из Никольского монастыря лишний раз демонстрирует, что находящаяся в центре нее великолепная икона — только копия прославленного образа. Но сакральная связь нового изображения с написанным, по преданию, самим евангелистом Лукой подчеркивается присутствием изображения древней святыни в 20 из 22 клейм. В иконе с лицевым Сказанием представлены все проявления чудесной силы ее прославленного прообраза. Это и сцены выбора иконой места своего пребывания, и необычные обстоятельства ее переезда из Киева во Владимир. Целительная сила образа продемонстрирована в одиннадцатом клейме («Исцеление жены пресвитера Николы»). В этом, видимо, была особо заинтересована заказчица списка — Ирина Клементьевна Обухова¹⁰, супруга главного благотворителя переславского Никольского монастыря, купца московской Кадашевской слободы Г.Я. Обухова. Она умерла в возрасте 31 года от неустановленной причины и была похоронена в одной

10. Попова Т. Иконы из собрания Переславского музея-заповедника. С. 169.

могиле с малолетней дочерью и младшими детьми («незрелыми младенцами»)¹¹, а икону художник закончил по ее «обещанию» три года спустя.

Самое существенное место в визуальном рассказе о чудесах иконы отведено ее функции защитницы Северо-Восточной Руси. Образ Богородицы спасает владимирцев во время землетрясения, обрушившего Золотые ворота (клеймо 15), в 1164 г. помогает Андрею Боголюбскому разбить волжских булгар (клеймо 16), сохраняется, потеряв только свой золотой оклад, во время захвата Владимира войском Батыя (клейма 18–19), наконец, отводит от Москвы и всей Руси огромную орду Тамерлана (клейма 21–22). В этом отношении составители программы изображения следовали за уже ставшей традиционной иконографией Богоматери Владимирской «со Сказанием», неоднократно использовавшейся московскими и региональными иконописцами. Идея чудесной силы древнего образа, действовавшей в разных ситуациях, проводится в клеймах иконы из Никольского монастыря с дидактической последовательностью и настойчивостью. Все сюжеты прописаны обстоятельно и детально. Удивительная точность и аккуратность мелочного письма позволяет рассмотреть небольшие по размеру композиции во всех подробностях. Будучи вкладной, икона, вероятно, размещалась в специальном киоте у стены храма, что давало возможность молящимся увидеть и оценить ее красоту и расшифровать визуальный рассказ, который она содержала. Но, несмотря на это, она так и не получила статуса чудотворной, что, надо думать, отчасти было связано с историческими обстоятельствами эпохи.

В XVII в. был актуализирован и получил распространение на всей территории Русского государства культ костромской иконы Федоровской Богоматери. Ее древнейший чудотворный список, датируемый 1239 г., согласно Сказанию, был «обретен» удельным князем Василием Ярославичем в лесной чаще во время охоты и первоначально находился в храме Федора Стратилата (отсюда и происходит название образа)¹². В первой четверти XVII в. икона Федоровской Богоматери, почитавшаяся с XIII столетия, стала патрональной святыней нового царствующего дома. Счита-

11. Шереметевский В. Русский провинциальный некрополь М., 1914. Т. I. С. 630.

12. Масленицын С. Икона «Богоматери Федоровской» 1239 г. // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность, искусство, археология. 1976. М.: Наука, 1977. С. 155–166.

ется, что ею инокиня Марфа благословила своего сына Михаила Федоровича на московский престол, и этому богородичному образу было установлено дополнительное празднование 14 марта, в память о событиях 1613 г. При Михаиле Романове древняя икона была поновлена и получила драгоценный убор¹³.

Конечно, икона Богоматери Федоровской в Московском государстве не заменила прославленную Богоматерь Владимирскую, поклонение которой связывалось со становлением и укреплением власти Владимира-Сузdalских князей, от которых вели свою родословную представители прежней царской династии Рюриковичей-Калитовичей. Но подчеркнутое почитание при дворе Романовых Богоматери Федоровской было вызвано желанием нового царствующего рода, получившего престол не по праву крови, а через процедуру избрания, иметь собственный палладиум. Древняя икона Богородицы, находившаяся в Костроме и принадлежавшая к тому же иконографическому типу (Елеуса), по преданию, также написанная евангелистом Лукой, что и Богоматерь Владимирская, оказалась очень кстати, чтобы представить согласие Михаила Романова занять царский трон как благословение свыше¹⁴.

Существовало ли ранее XVII в. литературное Сказание об иконе Богоматери Федоровской и ее чудесах, неизвестно. Самый ранний из сохранившихся списков его исследователь О.А. Рыжкова датирует 1640–1650-ми гг. Она также полагает, что более пространное, по сравнению со Сказанием, Слово об иконе Богоматери Федоровской, получившее широкую известность в XVIII в., было написано не позднее 1670 г.¹⁵ Сюжетная канва Сказания и Слова, в которых прославлялись древние и новые чудеса иконы и описывалась ее роль в спасении русского государства в Смутное время, давала прекрасную возможность для создания новой иконографии образа с клеймами его истории.

13. См. Сказание о явлении и чудесах Федоровской иконы Богоматери // Вестник археологии и истории, издаваемый Императорским археологическим институтом. СПб., 1909. Вып. XIX. С. 187–260.

14. О роли долгих отказов кандидатов на престол в процедуре избрания царя подробнее см.: Антонов Д. Цари и самозванцы: борьба идей в России Смутного времени. Москва: РГГУ, 2019. С. 29–37.

15. Рыжкова О. Чудеса Федоровской иконы Богоматери по литературным и изобразительным источникам XVII–XIX вв. // Краеведческие записки. Кострома, 2003. Вып. VI. С. 170.

Сама древняя святыня, оставаясь в Костроме, на протяжении XVII в. дважды поновлялась¹⁶ и таким образом оказывалась в руках иконописцев, которые во время «реставрации» делали с нее списки. Не раз копировал икону и прославленный костромской иконописец Гурий Никитин (Кинешемцев) по заказам костромских и ярославских купцов, у которых «царский» образ Богородицы пользовался большим почитанием¹⁷. Посредством этих копий чудотворная сила святыни, тогда находившейся уже в соборном Успенском храме Костромы, растекалась по купеческим церквам костромского и ярославского посадов. Предполагается, что Гурий Никитин выполнял и второе поновление иконы в 1677 г., и во время этой работы у него могла возникнуть идея создания новой иконографии древнего образа — через дополнение его рамой с клеймами «Сказания»¹⁸.

По мнению В.Г. Брюсовой, образцы такого иконографического извода были созданы Гурием Никитиным в 1680-е гг. и сразу же получили популярность в кругу ярославских и костромских иконников¹⁹. Самым известным произведением этой иконографии является «Федоровская икона Богоматери со Сказанием» 1680-х гг., которая считается работой самого Гурия Никитина при возможном участии его ученика Василия Козьмина²⁰ (Костромской историко-архитектурный музей-заповедник, КМЗ КОК — 22673). Для какого храма она предназначалась — неизвестно. Икона была обнаружена С.И. Масленицыным и сотрудниками Костромского музея в 1960 г. в хозяйственной части нижнего этажа церкви Спаса на Запрудне, где складировались фрагменты иконостасов из нескольких сельских церквей Костромской низины, попавших в зону затопления Рыбинского водохранилища²¹. Она была сразу определена как произведение выдающегося художественного качества, а позже искусствоведам удалось обосновать ее связь с творчеством Гурия Никитина. (Илл. 2)

16. См. Каткова С. Икона «Богоматерь Федоровская со Сказанием» // XII научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой (1944–1995): Сб. статей. Ярославль: Аверс Плюс, 2008. С. 56.

17. Там же.

18. Там же.

19. Брюсова В. Гурий Никитин. М.: Изобразительное искусство, 1982. С. 134–144.

20. Там же. С. 134–144.

21. См. Каткова С. Икона «Богоматерь Федоровская со Сказанием». С. 63–64.



Илл. 2. Гурий Никитин с учеником (?). Богоматерь Федоровская со Сказанием. 1680-е гг. Костромской музей-заповедник.

По мнению одного из современных исследователей этой иконы С.С. Катковой, с которым мы полностью солидарны, средник письма Гурия Никитина в художественном отношении значительно более эффектен, чем сама древняя чудотворная святыня²². Каткова обратила внимание на то, что богатейший формальный язык художника искусно использовался им для усиления воздействия образа Богородицы на зрителя:

Часть нимба в отличие от оригинала заходит на рамку средника. <...> Художник меняет акцент взаимоотношений Богоматери с молящимися. Она не издалека смотрит на людей, а идет к ним навстречу, словно выходя за рамку из надмирного пространства и являя миру Спасителя²³.

22. Там же. С. 61.

23. Там же.

Новый список чудотворного образа, в отличие от древней святыни, был доступен для обозрения всеми прихожанами того храма, для которого был написан (отметим, что, судя по сохранности иконы при ее обнаружении, она не была закрыта сплошным окладом, а многие годы находилась в киоте, со временем застекленном). Возможно, это предполагалось с самого начала, так как клейма рамы иконы тоже отличаются высочайшим качеством письма, исключающим даже мелкие ограхи, почти неизбежные в таких миниатюрных композициях.

Чудотворная сила копируемого образа подчеркнута тем, что он изображен в 18 из 20 клейм иконы. В верхнем поясе подробно рассказана история появления святыни в Костроме (по преданию, ее принес сюда сам великомученик Федор Стратилат). Много внимания уделено обретению иконы князем Василием Ярославичем — братом Александра Невского. Ему пришлось оборонять Кострому от ордынских набегов, и он остро нуждался в помощи небесных сил. С похожими угрозами костромичи вновь столкнулись в начале XVII в., в Смутное время, когда вера в силу чудотворных икон пережила новый виток актуализации и придала давним событиям острое современное звучание, что отразилось в текстах Сказания и Слова об иконе Богоматери Федоровской.

Самым известным из всех чудес древнего образа была победа дружины костромского князя над ордынцами в битве на Святом озере, которая в краеведческой литературе связывается с набегами на Кострому 1260–1270-х гг. (точная дата сражения неизвестна — очевидно, оно является исключительно легендарным). Явление иконой своей силы подробно описано в Сказании, откуда сюжетная канва этого эпизода была заимствована Гурием Никитиным.

Кратко воспроизведем этот сюжет, так как история чудес Богоматери Федоровской (в отличие от Богоматери Владимирской) не является общеизвестной. Отправляясь со своей «малой дружиной» на неравный бой с ордынским войском, князь Василий Ярославич вспомнил своего «сродника» Андрея Боголюбского, бравшего с собой в таких случаях чудотворную икону Владимирской Богоматери (такая априориация силы знаменитого образа будет «повторена» три с половиной века спустя Романовыми, положившимися на покровительство Федоровской иконы так же, как их «сродники» Рюриковичи полагались на Богородицу Владимирскую). Взятая на поле боя костромская святыня полностью оправдала упования князя. Когда отряд ордынцев

собирался атаковать, а русские воины приготовились к смерти, икона просияла лучами, которые были ярче солнечных и горячее огненных. Ослепленные враги обратились в бегство. Воинам князя Василия Ярославича удалось не только уцелеть самим, но и освободить пленников, захваченных ордынцами в других княжествах. Как и в иных эпизодах, известных по сказаниям о богочестных иконах, победа была одержана здесь не войсками под покровительством Божией Матери, а самим чудотворным образом.

На иконе Гурия Никитина рассказ об этом чуде представлен очень подробно — в шести клеймах, расположенных слева и справа от средника. Однако эмоциональные и сюжетные акценты в нем слегка смешены по сравнению с текстом Сказания. После общегородской молитвы в соборе княжеская дружины, словно крестным ходом, торжественно движется на поле брани, везя впереди богочестный образ (клейма 9 и 10). Рассматривая ключевой эпизод ослепления врагов светом, исходящим от иконы, мы можем только догадываться, что красная бахрома, обрамляющая изображение Богоматери Федоровской по периметру, и есть те самые губительные лучи, поразившие ордынцев. Любопытно, что и враги при этом не пугаются и не бегут, как описано в Сказании, а сохраняют стройность рядов и готовы атаковать костромскую дружины (клеймо 11). Само поражение и бегство ордынцев представлены в другом клейме как вполне реалистично трактуемый результат боевой активности костромичей, перешедших в контратаку (клеймо 12). Икона Богоматери виднеется в левом верхнем углу композиции, позади рядов княжеских воинов. В последних двух клеймах, иллюстрирующих этот сюжет, изображено торжественное возвращение иконы в Кострому и ее водружение на прежнее место в храме. Сила иконы в визуальной трактовке Гурия Никитина выражается скорее в ее влиянии на костромских воинов, нежели в прямом физическом воздействии на врагов. Однако исхождение силы от образа четко обозначено в 11-м клейме.

Сюжет победы дружины Василия Ярославича над ордынцами с помощью чудотворной иконы Федоровской Богоматери благодаря иконографии Гурия Никитина стал популярен в Костроме. В.Г. Брюсова указывала, что он был включен в цикл чудес этого богочестного образа в первоначальной росписи городского Успенского собора. Во второй четверти XVIII в. его повторили в стенописи шатровой часовни в деревне Некрасово (Святое) близ

костромского Ипатьевского монастыря, по преданию, поставленной в XVII столетии на месте того легендарного сражения²⁴.

Могущество иконы проявилось и в том, что она сама чудесно оставалась невредимой во время двух пожаров, случившихся в Федоровском соборе в XIII в. (клейма 6–7 и 15–16). Последние клейма произведения Гурия Никитина посвящены строительству городского Успенского соборного храма и помещению в него образа Богоматери Федоровской. В клейме, заключающем композицию рамы, в интерьере нового собора как небесная покровительница Костромы изображена уже не Федоровская икона, а сама Богородица в царском венце. Так художник, видимо, стремился напомнить, что иконописный образ — лишь ковчег, вместилище силы Божьей Матери, а им может служить как древний образ, так и недавно написанная икона.

Составители иконографической программы иконы «Богоматерь Федоровская со Сказанием», вероятно, намеренно отказались от включения в нее новейших чудес, связанных с избранием на царство первого представителя правящей династии. Чудотворная сила воспроизведенного в клеймах древнего богоизбранного образа направлена исключительно на Кострому и ее жителей, он позиционируется, в первую очередь, как местная святыня, явившаяся в окрестностях города и никогда его не покидавшая (новоизбранный царь Михаил Федорович увез с собой в Москву только список с иконы).

Еще одной чтимой чудотворной иконой, чье происхождение возводили к глубокой древности, а прославление связывали с историей русского государства, был образ Богоматери Тихвинской. Икона принадлежит к типу Одигитрии и, согласно преданию, как и Владимирская с Федоровской, была написана евангелистом Лукой. Когда точно было составлено Сказание об этом образе неизвестно, но к началу XVII в. существовало уже восемь его редакций²⁵. Если кратко суммировать их рассказы, то история появления иконы на Руси и распространения ее почитания выглядит следующим образом. Святыня явилась в новгородских пределах в 1383 г. Она была «ангелами невидимо носима» из одного селения Новгородской земли в другое, неожиданно являясь местным жителям. Окончательно икона остановилась на одном

24. Брюсова В. Русская живопись XVII века. М.: Искусство, 1984. С. 90–91.

25. Кириллин В. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 1(15). С. 103.

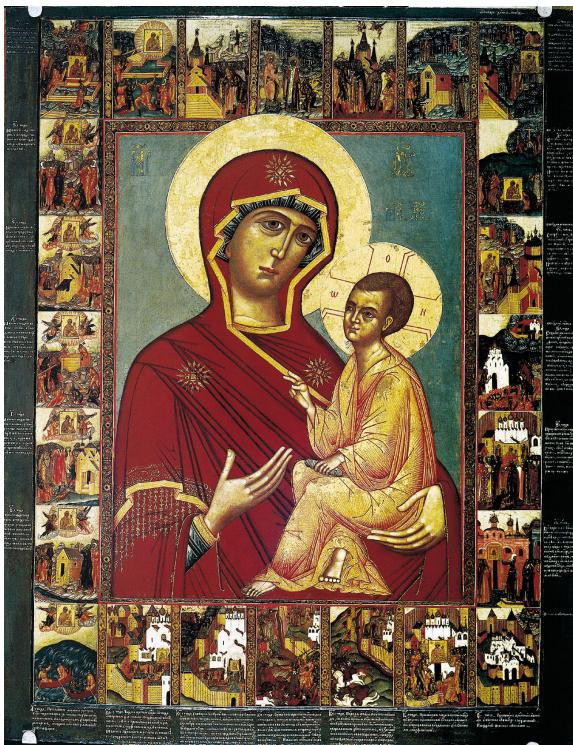
из берегов реки Тихвинки, где для ее пребывания была построена деревянная церковь Успения Богородицы. В XVII в. в разных редакциях Сказания были распространены две версии прежнего местонахождения и именования этой святыни. Одна из них отождествляла Тихвинскую икону с Одигитрией из Влахернского храма в Константинополе, откуда этот чудотворный образ собственной волей переместился на Русь, предчувствуя завоевание Византии турками. В другой версии это была «Богоматерь Рымлянская» — список с нерукотворного Лидского образа, чудесно упавший по морю из Константинополя в Рим во времена иконоборчества, а потом вернувшийся обратно. Возможно, эти рассказы появились еще в конце XV в. после взятия турками столицы Византийской империи и присоединения Новгорода к Москве, когда «явление» древней святыни на Руси начали трактовать как оставление ею утративших благочестие Рима и Константинополя. Икона тогда рассматривалась как покровительница Московского велиkokняжеского дома. Тихвин стал местом богомолья русских государей династии Рюриковичей. Для почитания иконы Богородицы Василий III построил каменный храм, а Иван Грозный основал Тихвинский Успенский монастырь. С древнего образа начали делать списки для церквей других городов.

После окончания Смутного времени покровительство иконы Богоматери Тихвинской было распространено на царей новой династии. К Сказанию о ней добавили новое чудо, свидетельствующее о поддержке этим образом усилий царя Михаила Федоровича по восстановлению государства. Во второй половине XVII в. появилась иконография «Богоматерь Тихвинская со Сказанием», включающая новые сюжеты, демонстрирующие силу иконы. Не исключено, что это было как-то связано с приездом из Тихвины в Москву иконописца Иродиона Сергеева, вызванного в столицу для работы над рукописью обновленной редакции «Сказания о чудесах иконы Тихвинской Богоматери»²⁶.

Ярким образцом использования этой иконографии является икона 1680 г. из церкви Смоленской Богоматери в Калуге (Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева, КП–756). Ее пытались связать с деятельностью ма-

26. См. Иванова И. Икона Тихвинской Богоматери и ее связь со «Сказанием о чудесах иконы Тихвинской Богоматери» // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Наука, 1966. Т. XXII. С. 423.

стеров тихвинской и московской школ второй половины XVII в.²⁷, но этот вопрос требует специального изучения. (Илл. 3)



Илл. 3. Неизвестный мастер. Богоматерь Тихвинская со Сказанием. 1680 г. Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева.

Из вкладной надписи на обратной стороне иконной доски следует, что икона является списком с чудотворного образа Тихвинского Успенского монастыря. Копия была изготовлена по заказу архимандрита этой обители Варсонофия и вложена им «по обещанию» в калужскую церковь Богоматери Одигитрии на Песках²⁸. Точная причина вклада неизвестна, но можно предположить, что одним из поводов послужили события успешно развивавшей-

27. См. Иванова И. Икона Тихвинской Богоматери и ее связь со «Сказанием о чудесах иконы Тихвинской Богоматери»; Брюсова В. Русская живопись 17 века. Табл. 69.

28. Иванова И. Икона Тихвинской Богоматери и ее связь со «Сказанием о чудесах иконы Тихвинской Богоматери». С. 419.

ся карьера Варсонофия. Сан архимандрита он получил в 1670 г. в калужском Добром Покровском монастыре, в 1678 г. был назначен в Тихвинскую богородичную обитель, а в феврале 1680 г. переведен в Новый Иерусалим под Москву²⁹. Для нашего исследования большую важность представляет содержание вкладной надписи, где говорится о способе копирования чудотворной иконы: «Сей святый образ пречистыя девы Мари Богородицы имя-нуемый тихфинский преписася со опасным изследованием мерою и подобием со всечестным ея чудотворныя иконы тихфинская су-щия во святой ея обители на Тихфине»³⁰. В тексте подчеркивается, что святыня копируется со всей возможной тщательностью, с сохранением размеров и иконографических особенностей изображения. Соблюдение этих условий должно было помочь перенести благодать древнего образа его новому списку.

Вероятно, требование особой тщательности при создании списка со стороны заказчика определило и большое количество сюжетных клейм в его раме (24 клейма). Это позволило довольно точно передать содержание редакции «Слова о чудесах иконы Тихвинской Богоматери» второй половины XVII в. — от первого явления этого иконописного образа над Ладожским озером до видения Макария Унженского юродивому Никите. В большинстве клейм присутствует изображение самой чудотворной иконы. В череду чудес, совершенных святыней, вплетаются сцены как квазисторические («Константинопольский патриарх показывает новгородским купцам место, откуда икона улетела на Русь», клеймо 18), так и исторические («Приезд в Тихвин великого князя Василия (1526), посещение тихвинского Успенского собора Иваном Грозным (1547)», клеймо 17).

Отдельного внимания удостоено чудо иконы, которое имело прямое отношение к Тихвину. Оно изображено в трех клеймах нижнего ряда (клейма 21–24). Тихвинский Успенский монастырь в Смутное время пережил осаду, сходную с той, что выпала на долю Троице-Сергиевой обители. В 1613 г. отряд шведских наемников Якоба Делагарди овладел Новгородом, но потерпел неудачу под Тихвином. После этого шведы осадили мона-

29. Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1887. С. 573; Сербина К. Очерки социально-экономической истории русского города. Тихвинский посад XVI–XVIII вв. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1951. С. 152–153.

30. Цит. по: Иванова И. Икона Тихвинской Богоматери и ее связь со «Сказанием о чудесах иконы Тихвинской Богоматери». С. 419.

стырь. В стенах обители укрывались не только монахи и воины, но и многие окрестные жители с семьями.

В клеймах калужского списка иконы Богоматери Тихвинской зафиксированы все основные эпизоды этого события, которые описаны в Сказании: осада монастыря; схватка русского и шведского отрядов у монастырских стен; отказ иконы покинуть обитель, когда священники попытались ее унести; «безвоинственная» победа защитников над шведами. В первом клейме изображена молитва монахов и мирян перед чудотворной иконой во время атаки шведского войска с развевающимися флагами; во втором — битва на поле возле монастыря; в третьем — неожиданное бегство шведов, пораженных, как сообщает Сказание, видением неисчислимого воинства, посланного на них Богоматерью. Эта сцена решена подчеркнуто реалистично: тщательно написаны фигуры отступающих в беспорядке и давящих в страхе друг друга шведских воинов, брошенные ими пушки, жерла которых все еще нацелены на монастырь. Но никакого чудесного войска, прогнавшего отряд Делагарди, здесь нет. Не видели его, по тексту Сказания, и защитники монастыря — они узнали о видении только от пленных врагов.

В честь этого события было установлено новое празднование иконе Тихвинской Богоматери 26 июня. Когда в Успенском Тихвинском монастыре находилось русское посольство, готовившее мирный договор со шведами, там был сделан список древнего образа, который посольство взяло с собой в Столбово. Копия иконы демонстрировала присутствие на переговорах святыни, оставшейся в своей обители. Перед ее ликом, согласно Сказанию, и был подписан мирный договор. Из Столбова послы с иконой отправились в Новгород, который семь лет был под контролем врагов, а теперь возвращался под власть московского государя. Легенда о чуде образа Тихвинской Богоматери, совершенном в Смуту, поддерживалась церковью и государством. До 1678 г. в память о нем на рождественской неделе чудотворную икону привозили из Тихвина в Москву³¹.

Таким образом, сила иконы, распространявшаяся даже на ее копии, не должна была вызывать у современников никаких сомнений. Но почему-то при царе Федоре Алексеевиче статус ее культа был понижен, и она вновь превратилась в преимущественно

31. См. Снессорева С. Земная жизнь пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство, 1994. С. 187.

но в региональную святыню. К сожалению, мы не знаем, о чем размышлял архимандрит Варсонофий, заказывая новый список Богоматери Тихвинской для своего вклада после получения высокой должности архимандрита Ново-Иерусалимского монастыря, и почему он стремился подчеркнуть сходство копийного произведения с подлинником и напомнить о силе иконы, явленной в начале царствования деда правящего монарха.

Любопытно сравнить калужский список «Богоматери Тихвинской со Сказанием» с подобной новгородской иконой, написанной упоминавшимся выше тихвинским мастером Иродионом Сергеевым в 1678 г. (Новгородский музей-заповедник, КП-7714, ДРЖ-970). В 26 клеймах ее рамы не нашлось места для новых чудес, имевших значение для всего государства — в них сила древнего образа «адресно» нацелена только на новгородцев и тихвинцев.

В заключение хочется подчеркнуть, что сама иконография списка чудотворной иконы со Сказанием о ее древнем образе не была изобретением иконописцев конца XVII — начала XVI-II в. Существуют такие иконы и более раннего времени. Мы имеем дело не с новацией, а с продолжением и развитием традиции. Но иконы последнего этапа русского Средневековья отличает стремление составителей их иконографических программ актуализировать те чудеса чтимых богородичных образов, которые были связаны с прошлым Северо-Восточной и Московской Руси, Русского государства. Заказчики стремились не только перенести на новый образ силу чудотворной иконы (хотя на это, вероятно, тоже рассчитывали), но и сохранить память об уже произошедших чудесах, об излиянии благодати от этих образов, которое происходило в различных городах страны в критические моменты истории.

Библиография / References

- Антонов Д. Цари и самозванцы: борьба идей в России Смутного времени. М.: РГГУ, 2019.
- Брюсова В. Гурий Никитин. М.: Изобразительное искусство, 1982.
- Брюсова В. Русская живопись XVII века. М.: Искусство, 1984.
- Гребенюк В. Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М.: БиоИнформсервис, 1997.
- Дмитриев Л. Слово о битве новгородцев с суздальцами // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 347–351.

- Иванова И. Икона Тихвинской Богоматери и ее связь со «Сказанием о чудесах иконы Тихвинской Богоматери» // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Наука, 1966. Т. XXII. С. 419–436.
- Каткова С. Икона «Богоматерь Федоровская со Сказанием» // XII научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой (1944–1995): Сборник статей. Ярославль: Аверс Плюс, 2008. С. 55–67.
- Кириллин В. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 1(15). С. 102–120.
- Киселев А. Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. М.: Русская книга, 1992.
- Масленицын С. Икона «Богоматери Федоровской» 1239 г. // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность, искусство, археология. 1976. М.: Наука, 1977. С. 155–166.
- Масленицын С. Писал Семен Спиридонов. М.: Изобразительное искусство, 1980.
- Плюханова М. «Кипение света». Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб.: Пушкинский дом, 2016.
- Попова Т. Иконы из собрания Переславского музея-заповедника. Рыбинск: Медиа-рост, 2015.
- Рыжова О. Чудеса Федоровской иконы Богоматери по литературным и изобразительным источникам XVII–XIX вв. // Краеведческие записки. Кострома, 2003. Вып. VI. С. 164–176.
- Сербина К. Очерки социально-экономической истории русского города. Тихвинский посад XVI–XVIII вв. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1951.
- Сказание о явлении и чудесах Федоровской иконы Богоматери // Вестник археологии и истории, издаваемый Императорским археологическим институтом. СПб., 1909. Вып. XIX. С. 187–260.
- Смирнова Э. «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в искусстве Средневековой Руси. М.: Северный паломник, 2007.
- Смирнова Э., Лаурина В., Гордиценко Э. Живопись Великого Новгорода. XV век. М.: Наука, 1982.
- Снессорева С. Земная жизнь пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство, 1994.
- Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб.: Типография С.В. Балашева, 1877.
- Шереметевский В. Русский провинциальный некрополь М.: Типо-литография Товарищества И.Н. Кушнерев и Ко, 1914. Т. I.
- Щенникова Л. Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVI веке: сказания и чтимые списки // История и культура Ростовской земли. 1997. Ростов, 1998. С. 96–103.
- Щенникова Л. Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVII столетии // История и культура Ростовской земли. 1998. Ростов, 1999. С. 76–84.
- Щенникова Л. Сретение Владимирской иконы Богоматери в Москве в 1395 г. Исторический сюжет и особенности иконографии // «Вертоград многоцветный». Сборник к 80-летию Бориса Николаевича Флори. М.: Индрик, 2018. С. 240–274.
- Щенникова Л. Царьградская святыня «Богоматерь Одигитрия» и ее почитание в Московской Руси // Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. К 100-летию Андрея Николаевича Грабара (1896–1990). СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 329–340.
- 1000-летие русской художественной культуры: Каталог выставки. М.: Б.и., 1988.

- Antonov, D. (2019) *Tsari I samozvantsy: bor'ba idei v Rossii Smutnogo vremeni* [Tsars and impostors: the struggle of ideas in Russia in the Time of Troubles]. M.: RGGU.
- Briusova, V. (1982) *Guriй Nikitin* [Gury Nikitin]. M.: Izobrazitel'noe iskusstvo.
- Briusova, V. (1984) *Russkaia zhivopis' 17 veka* [Russian painting of the 17th century]. M.: Iskusstvo.
- Grebenuik, V. (1997) *Ikona Vladimirsкоi Bogomateri i dukhovnoe nasledie Moskvy* [Icon of Our Lady of Vladimir and the spiritual heritage of Moscow]. M.: Bioinformservis.
- Dmitriev, L. (1989) "Слово о битве новгородцев с суздальцами" [A word about the battle of Novgorod with Suzdal], *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi*, v. 2, p.2, pp. 347–351. L.: Nauka.
- Ivanova, I. (1966) "Ikona Tikhvinskoi Bogomateri i ee sviaz' so "Skazaniem o chudesakh ikony Tikhvinskoi Bogomateri"" [Icon of Our Lady of Tikhvin and its connection with the "Legend of Miracles of the Icon of Our Lady of Tikhvin"], *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, v. 22. M., L.: Nauka.
- Katkova, S. (2008) "Ikona "Bogomater' Fedorovskaja so Skazaniem"" [Icon "Theodor's Our Lady with the Legend"], *12 nauchnye chtenija pamiatni Iriny Petrovny Bolottsevoi (1944–1995)*, pp. 55–67. Iaroslavl': Avers Plius.
- Kirillin, V. (2004) "Skazanie o Tikhvinskoi ikone Bogomateri "Odigitriia"" [Legend of the Icon of Our Lady of Tikhvin "Hodegetria"], *Drevniaia Rus'*. *Voprosy medievistiki* 1(15): 102–120.
- Kiselev, A. (1992) *Chudotvornye ikony Bozhie Materi v russkoj istorii* [Miraculous icons of Our Lady in Russian history]. M.: Russkaia kniga.
- Maslenitsin, S. (1976) "Ikona "Bogomateri Fedorovskoi" 1239 g." [Icon of Theodor's Our Lady of 1239], *Pamiatniki kul'tury: Novye otkrytiia. Pis'mennost', iskusstvo, arkheologiya*, 1977, pp. 155–166. M.: Nauka.
- Maslenitsin, S. (1980) *Pisal Semen Spiridonov* [Wrote Semyon Spiridonov]. M.: Izobrazitel'noe iskusstvo.
- Pliukhanova, M. (2016) "Kipenie sveta". *Russkie Odigitrii v liturgicheskoi poezii i v istorii* ["The boiling of light". Russian Hodegetrias in liturgical poetry and in history]. SPb.: Pushkinskii dom.
- Popova, T. (2015) *Ikony iz sobraniia Pereslavskogo muzeia-zapovednika* [Icons from the collection of the Pereslav Museum-Reserve]. Rybinsk: Mediarost.
- Ryzhova, O. (2003) "CHudesa Fedorovskoi ikony Bogomateri po literaturnym i izobrazitel'nym istochnikam 17–19 vv." [Miracles of the Theodor's Icon of the Mother of God according to the literary and pictorial sources of the 17th – 19th centuries], *Kraevedcheskie zapiski*, v. 6, pp. 164–176. Kostroma.
- Serbina, K. (1951) *Ocherki sotsial'no-ekonomicheskoi istorii russkogo goroda. Tikhvin-skii posad 16–18 vv.* [Essays on the socio-economic history of the Russian city. Tikhvin Posad of the 16th – 18th centuries]. M., L.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- "Skazanie o iavlenii i chudesakh Fedorovskoi ikony Bogomateri" [The Legend of the Appearance and Miracles of the Theodor's Icon of the Mother of God], *Vestnik arkheologii i istorii, izdavaemyi Imperatorskim arkheologicheskim institutom*, v. 19 (1909), pp. 187–260. SPb.
- Smirnova, E. (2007) "Smotria na obraz drevnikh zhivopistsev...": Tema pochitaniia icon v iskusstve Srednevekovoi Rusi ["Looking at the image of ancient painters ...": The theme of veneration of icons in the art of Medieval Russia]. M.: Severnyi palomnik.

- Smirnova, E., Laurina, V., Gordienko, E. (1982) *ZHivopis' Velikogo Novgoroda. 15 vek* [Painting of Veliky Novgorod. 15 century]. M.: Nauka.
- Snessoreva, S. (1994) *Zemnaia zhizn' presviatoi Bogoroditsy i opisanie sviatykh chudotvorniykh ee ikon* [The earthly life of the Blessed Virgin Mary and a description of Shes holy miraculous icons]. IAroslav': Verkhne-Volzhskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Stroev, P. (1877) *Spiski ierarkhov i nastoiatelei monastyrei Rossiiskoi tserkvi* [Lists of hierarchs and rectors of monasteries of the Russian Church]. SPb.: Tipografija S.V. Balasheva.
- Sheremetevskii, V. (1914) *Russkii provintsial'nyi nekropol'* [Russian provincial necropolis], v. 1. M.: Tipo-litografija Tovarishchestva I.N. Kushnerev i Ko.
- Shchennikova, L. (1997) "Proslavlenie chudotvornoj Vladimirskej ikony Bogomateri v 16 veke: skazaniia i chtimye spiski" [Glorification of the miraculous Vladimir Icon of the Mother of God in the 16th century: legends and revered replicas], *Istoriia i kul'tura Rostovskoi zemli*, pp. 96–103. Rostov.
- Shchennikova, L. (1999) "Proslavlenie chudotvornoj Vladimirskej ikony Bogomateri v 17 stoletii" [Glorification of the miraculous Vladimir Icon of the Mother of God in the 17th century], *Istoriia i kul'tura Rostovskoi zemli*, 1998, pp. 76–84. Rostov.
- Shchennikova, L. (2018) "Sretenie Vladimirskej ikony Bogomateri v Moskve v 1395 g. Istoricheskii siuzhet i osobennosti ikonografii" [The Meeting of the Vladimir Icon of the Mother of God in Moscow in 1395. The historical plot and features of iconography], "Vertograd mnogotsvetnyi", sbornik k 80-letiu Borisa Nikolaevicha Flori, pp. 240–274. M.: Indrik.
- Shchennikova, L. (1999) "TSargradskaja sviatynia ‘Bogomater’ Odigitrija” i ee pochitanie v Moskovskoi Rusi" [Tsargrad shrine “Our Lady of the Hodegetria” and its veneration in Moscow Russia], *Drevnerusskoe iskusstvo. Vizantiia i Drevniaia Rus'*, k 100-letiu Andreia Nikolaevicha Grabara (1896–1990), pp. 329–340. SPb.: Dmitrii Bulanin.
- 1000-letie russkoi khudozhestvennoi kul'tury [The 1000th anniversary of Russian art culture] (1988), katalog vystavki. M.

АНДРЕЙ МОРОЗ, ЭЛЕОНORA СЕМИВРАГОВА

Животворящий крест в селе Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-184-208>

Andrey Moroz, Eleonora Semivragova

The Life-Giving Cross in the Godenovo Village: Between and Beyond the Two Sacred Centers

Andrey Moroz — Higher School of Economics University (Moscow, Russia). abmoroz@hse.ru

Eleonora Semivragova — Higher School of Economics University (Moscow, Russia). nora.semivragova@mail.ru

The article discusses the veneration of a carved wooden crucifix kept in the church of St. John Chrysostom in Godenovo village. The cross, according to a legend, was revealed in 1423 to shepherds who saw him descending from the sky. According to the official version, the cross is of Byzantine origin and it appeared in Russia as a sign of the transition of spiritual grace from Constantinople to Moscow. A church was erected at the site where the cross has been revealed, then demolished in 1940, and the cross was transferred to the temple of a neighboring village, where it has been kept until today. In the 1990s, a monastery was built on the site of the cross discovery. The monastery declared its rights to possessing the cross. As a result, a confrontation between the two religious centers led to “doubling of the sacred” and conflicting claims for the appropriation of sacred power, understood as an emanation of the sacred power of the original Life-Giving Cross of the Lord. The cross and its copies keep a symbolic meaning of the Russian state building. The article draws upon official publications and field data.

Keywords: Christianity, appropriation of sacred virtue, veneration of sacred objects, legends, folklore.

ДРЕВЯННОЕ скульптурное распятие, хранящееся в храме святителя Иоанна Златоуста в селе Годеново (в настоящее время входит в Ростовский р-н Ярославской обл.), — одна из широко известных русских православных святынь, почитание которой переживает второй расцвет в последние 20 с небольшим лет. Крест размером 230 x 240 см с опиленным нижним концом представляет собой не самое распространенное изображение распятия, очевидных параллелей которому не находится ни в русском, ни в византийском искусстве¹ — распятие более походит на западноевропейские изваяния романского стиля с элементами готики².

Согласно легенде, транслируемой как в многочисленных печатных изданиях³, так и в устных пересказах, крест был явлен 29 мая 1423 г. пастухам, которые пасли скот на Сахотских болотах, в 6 км от нынешнего местопребывания креста в селе Годеново Ростовского р-на Ярославской обл. и в 1,5 км от деревни Антушково (в настоящее время входит в Ильинский р-н Ивановской обл.). Сведения восходят к «Сказанию о явлении честного и животворящего креста Господня и чудотворца Николая» (далее — Сказание), созданному в первой трети XVIII в. и известному по рукописям XIX в.⁴ Пастухам «явися о себе оть греческия страны от небеси и до земли свет неизреченный, и ста на болоте, [...] и на нем образ распятия Господня, лик Божий, а пред ним чудотворец великий Николай со святым Евангелием»⁵. Тогда же пастухи услышали глас, повелевающий поставить на этом месте храм, но было решено несколько изменить место строительства из-за того, что болотистая почва не подходила для постройки. Однако в процес-

1. Пуцко В.Г. Иисусов крест из Никольского погоста (около 1467 г.). Скульптурное распятие в русском пластическом искусстве.// Сообщения Ростовского музея. Вып. XII. Ростов, 2002. С. 268.
2. Вагнер Г.К. От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV—XV веков. М., 1980. С. 174, 177–180.
3. Напр. Животворящий Крест Господень в храме святителя Иоанна Златоуста села Годеново / Сост. А. Горюнова-Борисова. Переславский Никольский женский монастырь. 2014. С. 10–13.
4. Известные рукописи: Опт. —167.1, 167.2, 167.3 (не ранее 1839 г.); Ник. — 412 (рукопись датирована 1809 г.). См. Крутова М.С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997. С. 188–189. Издание: Сказание о явлении честного и животворящего креста Господня и великаго во святителех чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящаго креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Изд. В.П. Ехлакова. Ярославль, 1882.
5. Там же. С. 8–9.

се возведения церкви первые срубленные венцы чудесным образом переносились на место явления креста, которое тем временем высохло и стало пригодным для продолжения строительства. Так был возведен храм в честь святителя Николая с приделом в честь Происхождения Животворящего креста Господня⁶.

Видимо, с этого момента место получает название Никольского Погоста (альтернативные названия — Никольский Погост, что у Иисусова Креста, Погост Иисусова Креста, Погост Крест). В 1506 г. церковь сгорела, при этом во время пожара прихожане не смогли вынести крест. Однако распятие уцелело в огне. Второй деревянный храм просуществовал до 1776 г., затем вместо него была построена каменная церковь во имя Воздвижения Креста Господня с приделом святого Николая. Храм был закрыт в 1940 г. и постепенно разбирался на кирпич, так что к 1990-м гг. от него осталась только полуразрушенная колокольня. В середине 1990-х гг. на этом месте был образован монастырь во имя Сошествия Креста Господня.

В 1940 г. крест был перенесен из закрытого и разоренного храма в действующий храм свт. Иоанна Златоуста, расположенный в 6 км от Никольского Погоста, в селе Годено, где остается по сей день. Помимо устных рассказов, воспроизведимых в современных изданиях⁷, об этом повествуют материалы следственно-го дела:

Ломать церковь начали в августе 1940 года. Об этом свидетельствуют показания священника церкви Иоанна Златоуста села Годено-во Николая Введенского, данные им на допросе 2 апреля 1941 года (ГАЯО. Р-3698. Оп. 2. С-4535. Л. 133). Вероятно, власти изъяли все самое ценное, а «ненужные» на их взгляд «предметы культа» по-просту выбросили на улицу. Среди них оказался и Животворящий Крест Господень. Об этом говорит в своих показаниях на судебном заседании 9 мая 1941 года священник Николай Введенский (ГАЯО. Р-3698. Оп. 2. С-4535. Л. 283об) [...] Инициатива [перенесения креста — А.М., Э.С.] исходила от жителей погоста «Иисусов Крест». Об этом свидетельствует на допросе от 14 марта 1941 года монахиня Синклитикия (Смирнова), которая в ту пору была старостой храма

6. Там же. С. 9–11.

7. См. напр., Величайшая святыня. Животворящий крест Господень. История явления и многовековое служение нашему отечеству / Сост. Бессмертная Е.К. М.: Алгоритм. 2005. С. 33–34.

в селе Годеново. Она прямо указывает, что «...Животворящий Крест принесли верующие из Ильинско-Хованского района Ивановской области. Принесли они этот Крест по согласованию с отцом Николаем и церковным советом, но не насовсем, а только покуда построят себе часовню» (ГАЯО. Р-3698. Оп. 2. С-4535. Л. 186).

Священник Николай Введенский в судебном заседании 9 мая 1941 года уточнил, что к нему обратилась женщина, «...которая говорит: у нас ломают церковь и там валяется Крест, который я хочу купить» (ГАЯО. Р-3698. Оп. 2. С-4535. Л. 285 об). На другой день «...человек пять несут на носилках вроде человека (...), но потом ко мне приходит опять эта женщина и говорит, что я купила Крест» (ГАЯО. Р-3698. Оп. 2. С-4535. Л. 286)⁸.

В 1997 г. храм в опустевшем Годенове (село сейчас нежилое, прихода нет) стал подворьем Никольского женского монастыря в Переславле-Залесском, стараниями которого святыня сделалась крайне популярной и в настоящее время привлекает множество паломников и туристов. Монастырь, основанный на месте сошествия креста, в 1,8 км от села Антушково, как преемник Кресто-воздвиженского храма, где хранился крест конца 1930-х гг., успешно претендует на возвращение креста.

В этой статье мы попытаемся показать на примере почитания этой одной святыни, как конструируется и поддерживается статус сакрального объекта, окружающего его пространства и времени, как происходит трансляция благодати, распределение ее между сакральными центрами и вне их, а также проанализировать ситуацию противостояния двух религиозных центров в рецепции паломников.

Работа основана на полевых материалах, собранных авторами, включающих интервью с паломниками, послушниками и трудниками монастырей (Никольского в Переславле и Сошествия Креста Господня на урочище Погост Крест) и записи из книг с описаниями современных чудес, которые ведутся в годеновском храме и в монастыре Сошествия Креста Господня. Материалов, записанных в результате работы с местным населением, в нашем рас-

8. Перенесение Животворящего Креста в Годеново // Официальный сайт мужского монастыря Животворящего Креста Господня. 17.11.2020 [<https://pogostkrest.ru/post/oo851g56g1-perenesenie-zhivotvoryashchego-kresta-v-g>, доступ от 20.05.2021].

поряжении нет, поскольку нет самого местного населения, вовлеченного в ситуацию паломничества и противостояния двух религиозных центров (немногочисленные жители села Антушково посещают богослужения в монастыре и, кажется, не совершают паломничеств в Годеново).

Явление святыни. «Официальный» дискурс

Отдавая себе отчет, что понятие «официального» дискурса в отношении почитаемых святынь крайне условное и это как раз та ситуация, к которой неплохо применимо понятие вернакулярной (т.е. преломленной в восприятии каждого отдельно взятого индивида) религиозности, сформулированное Л. Примиано⁹, мы все же полагаем важным в нашем контексте использовать это обозначение. Под «официальным» дискурсом мы понимаем совокупность текстов, преимущественно письменных, в которых с большей или меньшей степенью подробности воспроизводится содержание Сказания, причем как фактическая сторона (история явления, обретения, хранения креста и поклонения ему, чудеса, перенесение в Годеново), так и идеологическая (интерпретация явления «греческого» креста на Руси за 30 лет до падения Константинополя). Эти тексты тиражируются, не противоречат один другому, и к ним так или иначе апеллируют всегда, когда речь заходит о кресте, как к основному и наиболее авторитетному источнику.

Почитание годеновского креста как святыни исключительной важности мотивируется педалированием времени и места его происхождения. Сами по себе мотивы, воспроизведимые в Сказании, — чудесное путешествие святыни по небу, перемещение ее из далекого сакрального центра, явление ее в пустынном, неожилом пространстве простым людям¹⁰, получение чудесного зна-

9. Primiano, L.N. (1995) “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”, *Western Folklore* 54(1): 37–56.
10. Такими простыми людьми регулярно, хотя и не всегда, оказываются пастухи, что связано, с одной стороны, с особенностями их работы, требующей выхода в пространство, удаленное от жилья, незаселенное и часто труднодоступное; с другой стороны, это может быть связано с подчеркнуто низким статусом пастуха в деревенском социуме у многих европейских народов (см. Мороз А.Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 249) — применительно к рассматриваемому мотиву это существенно, поскольку святыня открывается наименее социально защищенному персонажу. Наконец, существенную роль

ка, который указывает на местонахождение святыни (например, свечение), нежелание святыни пребывать в каком-либо уже существующем храме или построенном не на месте обретения, а в более удобном для людей месте, самовольное возвращение перенесенной святыни на место ее обретения и вообще наделение сакрального предмета агентностью, — представляют собой набор широко используемых как в книжности, так и в фольклоре клише¹¹, которые призваны обосновать и месторасположение святыни, и ее сакральное значение (в самом тексте Сказания явление креста на небе соотносится с явлением Иверской иконы: «Якоже бо и образ пресвятая Богородица прииде из Иверского царства во святую гору Афонскую по воздуху Божиим промыслом; тако и зде на болоте явися Крест пресвятый»¹²). В случае с годеновским крестом перечисленные мотивы приобретают особое значение, поскольку на них основаны и идея о вселенском значении святыни (доказательство перехода лидерства среди православных Церквей), и дальнейшие перипетии ее почитания, о которых пойдет речь ниже.

То обстоятельство, что крест был явлен в XV в., за 30 лет до падения Константинополя, и регулярные упоминания, что крест этот греческого происхождения (*от греческия страны*), исключительно важны, — на обоих этих фактах базируется тезис о преемственности Руси по отношению к Византии и о Москве как Третьем Риме, активно используемый в «официальном» дискурсе: «Крест пришел с неба, “со стороны греческой”, и, возможно, является константинопольской святыней, чудесным образом перенесенной в Россию за 30 лет до падения христианского царства Византии. “Москва — Третий Рим, и Четвертому не быть!” — прорек некогда в псковской глубинке инок Филофей. Как

в наделении пастухов этой функцией сыграл евангельский сюжет Рождества Христова.

11. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 119–124; Анастасова Е. Летящая икона — семантика и функции одной легенды // *Studia mythologica slavica*, X. 2007. С. 227–235; Albert-Llorca, M. (2002) *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, pp. 16, 30–31, 61. Paris; Руди Т.Р. «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе) // Труды отдела древнерусской литературы. Институт русской литературы (Пушкинский Дом). Вып. 55. СПб., 2004. С. 215 (сноска 24).
12. Сказание о явлении честного и животворящего креста Господня и великаго во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящаго креста Господня и святителя и чудотворца Николая. С. 12.

в те далекие времена еще полная грубых языческих обычаев Русь могла стать святой и нести всемирное служение Православия? Человеческому уму непостижимы пути судеб Божиих»¹³. Греческое происхождение креста, правда, ставит под сомнение надпись, сделанная на нем на верхней короткой перекладине: помимо традиционного «IC XC NIKA» там еще написано: «ИСТАВΩΡΟΣΙΚΟ». В заметке 1848 г. эта надпись описывается так: «На верхнем конце Креста изображены полугреческими, полурусскими церковного стиля буквами греческие слова: *I Ставру икон*»¹⁴ (автор имел в виду *ἡ σταυροῦ εἰκόν* — образ креста). Таким образом, несоответствие надписи никакому языку отмечалось уже в XIX в.: «Из надписи на Кресте *I Ставру икон*, начертанной полурусскими буквами вероятно уже в позднейшее время неопытным подражанием изгладившемуся или поврежденному оригиналу, — еще более утверждает в мысли, что этот Крест — произведение не нашего отечества, где искусства до времен Преобразователя стояли на низком степени»¹⁵ (заметим, что сама эта «полурусская» надпись также воспроизведена автором очерка с ошибками; этот же пассаж воспроизводится в издании Сказания в примечании¹⁶). Однако ни о каких поновлениях креста до имевшей место в 2002–2003 гг. реставрации неизвестно.

Тем не менее упоминание концепции «Москва — третий Рим» в риторике хранителей святыни (как авторов брошюр и буклетов, так и самой игумены Переславского Никольского монастыря Евстолии (Афониной)) присутствует постоянно: «И вот какое-то действительно особенное призвание сейчас у креста — вот мы почему вспоминаем, что крест явился за 30 лет до падения Византии — что предназначение, что наша, как говорится, национальная идея, которую не надо искать, — именно православная вера, утверждение на земле среди всех народов православия, что мы Третий Рим действительно. Вот этот вот Третий Рим сей-

13. Животворящий Крест Господень в храме святителя Иоанна Златоуста села Годенова. С. 10.

14. Наблюдение путешественника по Ростовскому уезду // Ярославские губернские ведомости. 1848. № 35. Часть неофициальная. С. 178.

15. Там же. С. 179.

16. Сказание о явлении честного и животворящего креста Господня и великого во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящего креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Прим. 6. С. 18–19.

час встает с колен на наших глазах»¹⁷. В настоящее время эта концепция становится актуальной в связи с идеей «русского православного мира» — и выстраиванием «патриотической» идеологии: «В современном российском обществе имеется запрос на появление новой патриотической идеологии. Но очень часто новое — это хорошо забытое старое. В условиях отхода от ценностей коммунистической идеологии вполне объяснима мода на идеи, бытавшие в Российской империи и даже в Московской Руси»¹⁸. Сама по себе эта концепция, возрождаемая в современном мире, носила в XVII–XIX вв. скорее религиозный, чем политический характер. А.М. Ранчин отмечает, что концепция Филофея подразумевала религиозный, а не политический аспект, а Москва мыслилась скорее вторым Константинополем, нежели третьим Римом¹⁹, политический же смысл, по-видимому, в большей степени стал вкладываться в эту формулировку уже в наше время. Вместе с тем идея выстраивания сакрального пространства или интерпретации одного пространства как семиотического дубликата другого характерна для религиозной культуры. В частности, такие иеротопические (термин А.М. Лидова²⁰) переносы достаточно распространены в связи с многочисленными попытками воссоздания Святой земли: в этом смысле Константинополь не просто понимался, но отчасти создавался и как Новый Иерусалим²¹. Москва, как и многие другие города, повторяя в семиотическом плане Константинополь и будучи столицей единственного независимого православного государства (Грузия «с московской позиции представлялась скорее легендарным царством, нежели гео-

17. Мамонтов А. Крест. Фильм 1 канала. 0:04:57 [<https://www.youtube.com/watch?v=ewkIVb9gXII>, доступ от 13.12.2020].
18. Трушков С.А. Теоретико-правовые аспекты включения положений концепции «Москва — Третий Рим» в государственную идеологию современной России // Общество. Наука. Инновации (НПК-2017). Сборник статей. Всероссийская ежегодная научно-практическая конференция. Вятский государственный университет. 2017. С. 6093.
19. Ранчин А.М. К истолкованию теории «Москва — Третий Рим» в русской культуре Нового времени // Россия XXI. 2012. № 6. С. 54.
20. Лидов А.М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / под ред. А.М. Лидова. М.: «Прогресс-традиция», 2006. С. 9–31.
21. Oosterhout R. Sacred Geographies and Holy Cities: Constantinople as Jerusalem // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / под ред. А.М. Лидова. М.: «Прогресс-традиция», 2006. С. 109.

графической и политической реальностью»²²), и просто в русле общеевропейской традиции копирования святых мест²³ претендовала на статус Второго Константинополя, то есть Третьего Иерусалима. Эта тенденция отчетливо заметна в номинации годеновского креста.

Еще с XIX в. встречается, а в настоящее время стало официальным наименование креста *Животворящим*. Таким образом, осуществляется перенос эпитета с собственно Креста Господня на одно конкретное его изображение. Эта не оговариваемая омонимия придает годеновскому кресту значимость исключительной, уникальной, едва ли не главной святыни, которая в свою очередь постулирует преемственность русского православия и его превосходство, дает буквальную отсылку к главной святыне: Животворящий Крест Господень, перенесенный из Иерусалима в Константинополь vs Животворящий Крест (именно так — с прописными буквами — называется годеновский крест в посвященной ему литературе), по собственной воле перенесшийся по небу из Византии в окрестности Ростова Великого.

Омонимия, между тем, не просто позволяет подчеркнуть перенос сакральной силы Креста Господня на годеновское распятие, но и открывает многочисленные возможности для интерпретаций.

Чудеса. Паломнический дискурс

Часто случается, что вокруг почитаемых локальных объектов пересекаются, противоречат друг другу и взаимодействуют, несколько точек зрения на святыню и на то, как *правильно* следует ее почитать: традиция локального сообщества, позиция институции, осуществляющей контроль над объектом, и восприятие паломников, туристов, местных жителей, переселенцев и т.п. могут не совпадать и даже конфликтовать, обладать различными ценностными характеристиками для различных сообществ²⁴. В слу-

22. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра I // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика культуры. Семиотика истории. М., 1994. С. 63.

23. Яворская С.Л. «Шумаевский крест» и кальвария царя Алексея Михайловича // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / под ред. А.М. Лидова. М.: «Прогресс-традиция», 2006. С. 709.

24. Eade, J., Sallnow, M.J. (2000) “Introduction”, in J. Eade, M.J. Sallnow (eds) *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, pp. 5–9. Urbana; Chicago: University of Illinois Press; Кормина Ж.В. Пещёрка // Живая старина. 2003. № 1.

чае с годеновским крестом таких сообществ меньше, чем могло бы быть. Так, фактически отсутствует локальное сообщество местных жителей: Годеново опустело, постоянных жителей там нет. В нескольких домах, стоящих вблизи храма, живут послушники, трудники и охрана. Село Антушково, расположенное в 1,5 км от Никольского Погоста (то есть от монастыря Сожествия Животворящего Креста, возникшего на месте обретения креста), тоже малолюдно — в 2010 г. в нем числилось 78 жителей, среди которых монастырь посещают единицы. У трудников Никольского монастыря, подвизающихся в Годенове, бытует мнение, что «тут нету нормальных людей. Антушково — это село пьяниц, воров» (ПМА²⁵, муж., 7 лет).

Вместе с тем есть весьма обширное сообщество, состоящее из послушников и трудников монастыря, паломников, туристов, а также людей, образующих сервисную сеть, возникшую вокруг святыни (таксистов, экскурсоводов и проч.), транслирующее «годеновский текст». Знания всех этих людей черпаются из проповедей и из литературы, в большом количестве продающейся и в Переславле-Залесском, и в Годенове, и в монастыре Сожествия Животворящего Креста. Брошюры и буклеты цитируют или полностью воспроизводят Сказание, а также современные чудеса от креста, для записи рассказов о которых есть тетрадь и в годеновском храме, и в монастыре. Одновременно мощной средой, питающей «годеновский текст», оказывается сама устная нарративная традиция, включающая как пересказы источников «официального» дискурса, так и коммуникацию внутри сообщества, где люди охотно делятся своими впечатлениями, личным опытом взаимодействия со святыней и пересказами чужих нарративов.

Крест — не только известная святыня, но и туристический объект. В первом случае педалируется чудотворность, во втором — древность и аутентичность, но в реальности эти две характеристики креста не делятся между сообществами, да и самого противопоставления туристов паломникам не наблюдается. Более того — ввиду некоторой логистической сложности приезжающие в Годеново автобусы привозят смешанные группы, состоящие как из собственно туристов, так и из паломников. Организаторы паломничества и туроператоры, в частности, предлагают поездку

С. 25–28; Мороз А.Б. Народная агиография: источники, сюжеты, образы. М., 2017. С. 326.

25. Полевые материалы авторов.

с остановками в Переяславле-Залесском и Ростове Великом с заездом в Годеново и монастырь Соществия Животворящего Креста. В современной литературе о паломничестве обсуждается соотношение паломничества и туризма. Так, Эрик Коэн отмечает, что различие между паломниками или паломниками-туристами (*pilgrim*, “*pilgrim-tourist*”) с одной стороны и путешественниками и путешественниками-туристами (*traveler*, “*traveler-tourist*”) с другой проявляется по отношению к формальным центрам паломничества (*formal pilgrimage centers*); в случае же с популярными (*popular*) центрами оппозиция нейтрализуется²⁶. С. Коулман и Дж. Иде подчеркивают, что сакральный объект предстает пустым сосудом, который отражает (*reflects*) объективированные ожидания паломников²⁷, таким образом святыни для различных групп паломников (включая туристов) имеет то значение, которое в нее вкладывают²⁸.

В случае с годеновским крестом нам не удалось выявить существенных отличий в восприятии святыни приезжающими. Туристический интерес к историческим объектам и паломнический к сакральным в данном случае хорошо сочетаются. Годеновский крест обладает рядом важных характеристик, притягивающих паломников (в широком смысле): он древний, он подлинный, он «греческий», он чудотворящий.

Ж.В. Кормина отмечает, что большинство паломников приезжает к святыням именно для того, чтобы получить собственный религиозный опыт, «пережить свое малое чудо»²⁹. В этой системе координат очень важным концептом становится аутентичность святого места: «Такими тропами аутентичности являются понятия чистоты, простоты и намоленности. <...> Паломники ожидают от поездки соприкосновения с миром подлинного, рецептов, как получить этот опыт в более полном объеме, и доказательств его ценности»³⁰.

26. Cohen, E. (1992) “Pilgrimage centers: Concentric and excentric”, *Annals of Tourism Research* 19(1): 37.

27. Coleman, S., Eade, J. (2004) “Introduction: Reframing Pilgrimage”, in S. Coleman, J. Eade (eds) *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, p. 4. London, New York: Routledge.

28. Ibid., p. 18.

29. Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православногоnomадизма. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2019. С. 21.

30. Там же. С. 42–43.

Не менее важен и концепт присутствия благодати в *намоленном месте* паломничества, в котором «заключается важная для современных православных идея преемственности религиозной и культурной традиции. Намоленное место понимается как своего рода контейнер для аккумуляции благодати, где можно пережить подлинный опыт принадлежности к традиции, такой же, каким он был у предыдущих поколений паломников. Следование этой идеи вырабатывает особые фильтры исторической памяти, сжимающей советское прошлое с его эффективной политикой секуляризации до незначительного размытого эпизода»³¹.

Однако основной характеристикой, способной объединить большинство приезжающих в Годеново, является чудо и способность как места, так и объекта совершать чудеса постоянно. «Режимов», в соответствии с которыми происходят чудеса, несколько: они могут определяться самим сакральным объектом (материальным), местом, временем, а также запросом со стороны паломников (высказанной в устной или письменной форме просьбой). Именно чудеса становятся предметом постоянного обсуждения среди паломников. Напротив, рассказы об этиологии святыни, истории ее пребывания и о чудесах от нее, свершившихся за границами современности, воспроизводятся заметно реже, так как не представляются актуальными. В обращениях же к сюжетам «официального дискурса» заметно нивелирование ряда деталей, нарушение хронологии, отсутствие идеологической направленности, что в принципе характерно для восприятия сакрального объекта паломниками, приезжающими за своей долей благодати. С этой же точки зрения интерпретируется и наименование креста животворящим: в посвященном этой святыне фильме закадровый голос сообщает: «Святые отцы называли образ Креста Христова Животворящим, то есть созидающим»³². Ср. в полевых материалах: «[Почему крест животворящий?] Потому что очень много исцелений идет. Мы и явление само... вот священник говорит, что это явление само это как бы явление самого византийского креста. Что эта надпись, которая здесь на кресте, она идентична, которая была именно вот в то время в Византии» (ПМА, жен., 30+, паломница).

31. Там же. С. 23.

32. Кудинов Ю. Небоявленный Крест. Чудное явление. Фильм ТВ Культура. Ч. 1. 0:01:12 [<https://www.youtube.com/watch?v=CrJCaFqpujA>, доступ от 13.12.2020].

Два сакральных центра

С момента создания монастыря Сопшествия Животворящего Креста в Никольском Погосте встал вопрос о возвращении креста в место его изначального пребывания, однако он так и не был решен.

22 января 2016 года состоялось заседание Архиерейского совета Ивановской митрополии, на котором были выработаны предложения по выполнению резолюции Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла о Кресте Господнем, явленном в 1423 году близ села Антушково и последние годы пребывавшем в храме в честь святителя Иоанна Златоуста села Годеново. Святейший Владыка благословил, чтобы впредь в течение полугода крест находился в монастыре Животворящего Креста Господня села Погост Крест Шуйской епархии (Ивановская митрополия), а еще полгода — в храме святителя Иоанна Златоуста в селе Годеново Ярославской епархии. Для перенесения святыни Его Святейшество благословил два раза в год совершать крестный ход³³.

Эта резолюция не выполняется, и крест не переносится. По всей вероятности, этот вопрос остается нерешенным благодаря игумению Евстолии, настоятельнице Никольского монастыря, которая не спешит расстаться со святыней, пусть даже и временно. Персона игумены в некотором смысле фольклоризована, так что в ее образе акцентируется власт(нос)ть: «Когда там [в Никольском Погосте] храм разрушился, [крест] перенесли сюда. И не отдают. [А почему?] Ну, потому что это... настоятельница монастыря бывшая одноклассница Путина» (ПМА, жен., 30+, паломница).

Подчеркивается, что игуменья способна добиваться принятия решений и на государственном уровне. Так, послушница Никольского монастыря, подвизающаяся при гоеновском храме, рассказывала, что игуменья Евстолия настолько не хотела отдавать святыню в мужской монастырь, что поменяла границы областей:

У них конфликт на почве Креста. Они хотят, чтобы монахини им отдали Крест, а Евстолия не отдает, потому что она даже... пред-

33. Архиерейский совет Ивановской митрополии выработал предложения по выполнению резолюции Святейшего Патриарха Кирилла относительно ежегодного перенесения Креста Господня, явленного близ села Антушково. [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4350169.html>, доступ от 13.12.2020].

ставляешь, она столько судов прошла, она такую власть имеет, что... Представляешь, найти людей, которые, прости меня, области переделали!.. Ведь раньше Антушково это тоже была... Ростовская область³⁴. А теперь даже дошло до того, что они их отделили, вообще отрезали, что они сделали другую область. Они теперь Ивановская область» (ПМА, Анастасия, 40+).

В итоге мужской монастырь Сопшествия Животворящего Креста потерял возможность как-либо решить вопрос о местонахождении креста в свою пользу, однако не отказался от возможности использовать крест в качестве символического капитала — в другой форме. Выше было сказано, что чудотворные свойства креста проявляются в разных «режимах»: помимо самого креста, творящего чудеса, значимым для паломников оказывается место его сопшествия. Локация, удаленная от села Годеново на 6 км, была отмечена строительством храма, в котором и хранился до 1940 г. крест (напомним, что, согласно Сказанию, его не смогли перенести в более обитаемое место), а затем, в 1990-е гг., именно там был основан монастырь Сопшествия Животворящего Креста. Таким образом, святыня оказалась поделена между двумя сакральными центрами: с одной стороны, подлинный крест находится в Годенове, причем подчеркивается, что крест явленный, нерукотворный, и даже живой, обладающий агентностью. Этот тезис звучит из уст и хранителей креста, и почитателей:

[Почему животворящий крест?] Потому что он явился! Вот в то время, когда Византия распалась, и в это время явился этот крест. И рядом была икона Николая Угодника. Икона Николая Угодника утеряна, он животворящий, он не руками сделан» (ПМА, жен., паломница).

[А как он был обретен?] Так живой этот крест... Он просто... Как, сам, самый, вроде как сам воздвигся, этот крест (ПМА, жен., 60+, жительница Петровского).

[Почему крест животворящий?] Ну, я не настолько... Не знаю. Он появился-то вот ниоткуда. И голос с неба говорит, свет, и они нашли его в болоте, где не пролезть, — чтобы кто-то его принес и спрятал

34. Имеется в виду Ростовский р-н Ярославской обл. Граница районов и епархий не менялась с 1929 г.

там? Ну, никак. Как они за этим, пастухи, долезли только — не знаю (ПМА, жен., 30+, паломница).

И еще вот... интересный факт, значит... один атеист — военный, ну, там, политология, в общем, все жестко, если атеисты, то — не переубедишь. Ну и вот, [вздыхает] один, значит, из них, такой вот высокого чина военный, вот... каждый год приезжает в наш... Никольский монастырь, ставит свечку святителю Николаю, вот, и объяснил это чем, что мы... как-то пришлось ему в архивах этих военных... видеть, они, значит, брали экспертизу, давно еще, в такой, когда скрыто все было... От креста, значит, какую-то частичку маленькой брали на анализ и подтвердили, что с... крест неземного происхождения, то есть это у них даже в архивах есть (ПМА, жен., 50+, послушница Никольского монастыря, подвизающаяся в иконной лавке храма в Годенове).

С другой стороны, место его чудесного обретения отстоит на 6 км, и это при том, что, согласно Сказанию, Божья воля определила также и местопребывание креста.

В такой конкуренции выигрывает Храм в Годенове (и, соответственно, Никольский монастырь в Переславле-Залесском, которому принадлежит годеновское подворье). Этому способствует не только обладание подлинным, аутентичным крестом, но и расположение (Годеново ближе к Петровскому, то есть к федеральной трассе), и статус (Никольский монастырь — один из самых богатых и многолюдных в Переславле).

Монастырь Сочествия Животворящего Креста в условиях такой конкуренции выстраивает стратегию несколькими путями. В качестве символического капитала используется само место сошествия. Важнейшим инструментом маркирования пространства как сакрального выступает сам ландшафт в месте сошествия креста. Отдельным его элементам приписывается чудесное свойство. На камушках, которые берут в месте сошествия, якобы проявляется изображение креста, и они тоже транслируют чудесную силу оригинала:

В ноябре 2018 г. была с паломниками в храме (монастыре) вместе с сестрой. На правой ноге на большом пальце было черное пятно. При моем заболевании — сахарный диабет — это грозит ампутацией нижних конечностей. Сестра купила мне камешек. Приехав домой, стала прикладывать его к больной ноге. Через 4 месяца пят-

но исчезло. Благодарю Господа нашего Иисуса Христа и «камешек» Я приехала в очередной раз в монастырь на своих ножках.

Меня зовут Ирина. Посещая монастырь, приобрела камушек с Крестиком. Через несколько дней у сестры сильно заболела спина. Приложили к больному месту освещенный камушек, она легла в постель. Через час боль прошла, а камушек потемнел. Слава Господу!!!

(ПМА, книга чудес монастыря Сочествия Животворящего Креста).

Впрочем, в отношении камней можно встретить и скепсис:

[Соб.: Мне говорили, что здесь камушки находят в виде Креста.] Нет, нет, никого не слушайте. Ну, была шутка, что там камушек ложили, ну, с крестом. Или подбирали там. Здесь почему была такая шутка? Потому что вырыли яму из-под туалета — люди побежали землю, землю собирать. Святая земля. Ну, ну пускай собирают. Люди там, камни ищут. Ну, подложили там ребята камушки с крестиками. [То есть они не сами появлялись?] Да ну нет, конечно, нет такого, чтоб там... сами появлялись. Нет такого. Ну, люди они склонны, так сказать, к такому делу, к мистицизму, ко всему» (ПМА, муж., послушник монастыря).

Но независимо от отношения к камням с крестом как к (не)рукотворным копиям животворящего креста им приписываются символические или реальные чудесные свойства, и они понимаются как копии креста.

Временной «режим», в котором проявляются чудесные свойства креста, по-видимому, первоначально связан именно с монастырем в Никольском Погосте. Согласно верованиям и ожиданиям, в различные праздники в небе появляется облако в форме креста. Это чудо не только констатируется как имевшее место в прошлом, но и ежегодно ожидается прежде всего на Воздвижение. В дальнейшем возникает редупликация — подобное чудо начинают замечать и над Годеновским храмом.

Вообще это место далеко от города, очень красивые облака. И очень часто... Кто-то даже фотографировал, очень похоже, то есть, облако практически повторяет формой [крест]. Просто очень красивое, благодатное [место] (ПМА, Сергей, казак, охранник в Годеновском храме).

В три часа будет явление Креста. [А почему в три часа?] Ну потому что уже все люди заметили: каждый год в три и в семь утра появляется, и вечером. Когда уже закат. Три раза в день как три ангела. [Три ангела?] Ну, Троица. Как Троица» (ПМА, Ярослав, послушник монастыря).

В канун праздника Преображения Господня, вечером 18 августа 2013 года, в голубом и безоблачном небе над обителью с восточной стороны явились облако в виде восьмиконечного Креста Господня. Сотканный из облаков Крест стоял над монастырем около часа, что сподобились зреть братия, паломники и местные жители (Подпись к фотографии с изображением облачного креста на странице монастыря в Никольском Погосте в социальной сети «ВКонтакте»³⁵).

Послушница храма в Годенове Елена дополняет нарратив о появлении облаков в виде Креста над храмом: «А ты приезжай 27-го [на Воздвижение], сама увидишь. Каждый год, и 27-го, и 10 [имеется в виду 10 июня, день обретения Животворящего Креста] Крест встает прямо над храмом в небе» (ПМА).

Таким образом, не просто чудесное небесное явление вписывается в расписание праздничных богослужений, но и регулярно, ежегодно повторяется прецедентное чудо, даровавшее сущий с небес нерукотворный крест (в формат календаря вписывается и явление его на небе, и нерукотворное происхождение, и место действия; отмечается также и актуальное местопребывание оригинала).

Близость двух локаций способствует тому, что паломники посещают оба места и либо вынужденно сравнивают их, либо просто не дифференцируют, воспринимая их как единую святыню, разнесенную в пространстве. Полноразмерная копия годеновского креста, размещенная в монастырском храме, позиционируется как чудотворная. Также как и в Годенове, в монастыре ведется тетрадь с записью чудес, происходящих от него, к этому кресту тоже приезжают паломники. Таким образом, происходит перенесение благодати с подлинника на копию — явление, распространенное в мире христианских святынь и описанное в литературе.

35. В канун праздника Преображения Господня... // Монастырь животворящего Креста Господня. 21.08.2020 [https://vk.com/monastir.kresta?w=wall-137052810_1637, доступ от 13.12.2020].

Так, Д.А. Уэрта в работе, посвященной особенностям паломничества к копии сгоревшего почитаемого креста в регионе Лима (Перу), отвечает на вопрос, почему паломничество продолжается, несмотря на утрату подлинной святыни, и приходит к выводу, что для паломничества важно несколько компонентов: миф, подтверждающий авторитет и аутентичность святыни, обрядовые практики и материальные свойства святыни³⁶.

В нашем случае, как и в описанном Д.А. Уэрта, отсутствие компонента подлинности компенсируется двумя другими, причем в восприятии паломников тема подлинности может быть нейтрализована: в каждом месте есть по кресту, обладание одного храма подлинником компенсируется непосредственной близостью к подлинному месту обретения в другой локации. При этом новоделу приписываются те же чудотворные свойства, то есть он становится полноценным эквивалентом оригинального креста.

Своеобразная редупликация святыни происходит и в формате борьбы за нее, и в формате параллельного существования: с позиции братии монастыря (как и с позиции нынешних обладателей подлинного распятия) тоже снят фильм о кресте, в котором значительное место уделено изложению и демонстрации документов, подтверждающих временный характер пребывания креста в Годенове³⁷. Наличие благодати отмечается паломниками и в монастыре, причем подтверждается, что благодать исходит от самой копии креста. Новодельный крест тоже именуют животворящим, люди ждут и получают от него чудеса — «режим», когда чудесная сила проявляется по запросу паломников. Таким образом, копия креста оказывается не просто изображением, но дубликатом оригинала, чья сакральная сила исходит и от совпадения с подлинником, и от места его пребывания: «Разломали церковь, а потом построили. [...] А крест перетащили опять со скандалом. А чтобы люди ездили туда и сюда, вот так. А теперь оба креста, и оба животворящие» (ПМА, муж., 45).

При такой двойственности, естественно, не может не возникнуть противопоставление двух сакральных центров. Более доступный в транспортном отношении, богатый, широко известный, отреставрированный и коммерциализированный сакральный центр

36. Huerta, D.A. (2017) “The Death and Rebirth of a Crucifix: Materiality and the Sacred in Andean Vernacular Catholicism”, in M. Opas, A. Haapalaisten (eds) *Christianity and the Limits of Materiality*, pp. 163–183. New York: Bloomsbury Academic.

37. Вигилянская А. Непобедимая победа [<https://www.youtube.com/watch?v=6R1cDlBx3Ko>], доступ от 13.12.2020.

в словах информантов часто характеризуется как «для москви-чей». Монастырь противопоставляется ему как место тихое и спокойное. Так или иначе, оба креста, копия и оригинал, понимаются как благодатные. Важно отметить, что рассказы об этих чудесах, записываемые в специальные книги, зачастую дублируются, так что не всегда понятно, о каком именно кресте идет речь и дифференцируются ли они в принципе. Таким образом, оригинал и копия креста имеют единое и общее духовное содержание, важное, по замечанию Джилл Дабиш, наряду с наличием связи персоны или события с какой-либо частью пространства для ситуации паломничества³⁸.

Копия, хранящаяся в монастыре Сошествия Животворящего Креста, признана чудотворной — по крайней мере так гласит подпись к ее фотографии на монастырском сайте³⁹. Об этом же свидетельствуют и записи в книге чудес монастыря Сошествия Животворящего Креста: «Поистине Святое место и очень благодатное»; «...когда приложилась к Кресту животворящему почувствовала благодать и аромат исходящий от Креста»; «Чувствовала все здня нескончаемую благодать этого места. Живую энергию Креста, тепло идущее от Креста и ощущение что Крест дышит» (ПМА, книга чудес монастыря Сошествия Животворящего Креста; орфография и пунктуация оригинала сохранены).

Однако и остальным копиям, количество которых трудно отследить, приписывается та же благодатная сила. В 2013 г. Никольский монастырь отправил одну из них в Севастополь, во Владимираадмиральский собор. «Следующая копия была написана для Луганска в храм Иоанна Предтечи, который ныне является частью монастыря. Была написана копия Креста, у которой чудесным образом потемнел лик. И потом, когда Крест был доставлен в Луганск, лик просветлел. Вскоре после того, как Крест был установлен на место в монастыре, прекратились обстрелы этого города. Крест чудесно спас многих людей от смерти. Еще одна копия была написана в Екатеринбург и тоже была встречена в Екатеринбурге с торжеством»⁴⁰, затем копия была предоставлена московскому храму свт. Николая у Соломенной Сторожки. «Точ-

38. Dubisch, J. (1995) *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics in a Greek Island Shrine*, p. 38. Princeton: Princeton University Press.

39. Официальный сайт мужского монастыря Животворящего Креста Господня [<http://pogost-krest.cerkov.ru>, доступ от 13.12.2020].

40. Наш храм встретил копию годеновского креста. Сайт храма святителя Николая Мирликийского у Соломенной Сторожки // Храм Святителя Николая Мирликий-

ная копия Креста отправится на Украину, в г. Днепропетровск, в храм Святого Архангела Михаила, для возможности прикоснуться к святыне и благодати Божией каждому, кто не может сюда приехать» (ПМА, книга чудес монастыря).

В книге чудес есть несколько упоминаний о том, что замироточили репродукции креста: «Купила фотографию Животворящего Креста в монастыре где-то 22 ноября 2015 г. выступили капельки миры в области ног» (ПМА, книга чудес монастыря Сошествия Животворящего Креста). Таким образом, святыня, позиционируемая как конституирующая статус русского православия, распространяется в копиях-брандее, которые приобретают от материнской святыни не только внешний облик и ассоциацию, отсылающую к подлиннику, но и благодать, способность творить чудеса. Эта ситуация повторяет рас пространенные средневековые практики умножения святынь⁴¹.

Редулисируется не только крест, но и храм, в котором он хранится. С одной стороны, в Годенове в 2013 г. заложен новый храм Софии Премудрости Божией, который должен стать вместилищем креста.

Чиноначалие наше решило... благословили построить собор, специально в благодарность кресту, потому что в этом... через десять лет будет шестьсот лет, как он в России исцеляет и не уходит от нас, слава Богу, дай Бог, чтобы не ушел, поэтому сейчас вот... И крест часто сам открыт⁴², и это... как батюшки говорят, стало местом... российского покаяния этого, вот... Потому что люди вот [нрзб.] едут, со всей России и с зарубежья» (ПМА, жен., 50+, послушница Никольского монастыря, подзывающаяся в иконной лавке храма в Годенове).

С другой стороны, видение храма небесного упоминается в записях в книге чудес монастыря в Никольском Погосте:

ского у Соломенной сторожки. 25.09.2016 [<https://agios-nicolos.ru/наш-храм-встретил-копию-годеновского>, доступ от 13.12.2020].

41. Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с образом как априоризация силы // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 7(40). С. 9–34; Антонов Д.И. Априоризация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3(39). С. 7–25.
42. Крест находится за стеклом, но в начале 2010-х гг. стали открывать дверцу, чтобы к нему можно было прикладываться.

04.02.15 г. Среда 9:30 Паломницы из Москвы были в Годеново у Креста. Потом решили заехать на Гору в Храм Крестовоздвиженский (как всегда). Проехали д. Захарово и в поле с левой стороны увидели Белый Храм большой, каменный, с голубыми (синими) куполами. Решили, что построили новый Храм или перекрасили Монастырский. Хотели заехать но быстро проехали мимо. Уже приближались к мон-рю обернулись посмотреть еще раз, но храм исчез.... Когда зашли в храм, сразу спросили меня, а есть ли у вас другой храм? кроме этого. Я говорю «есть» деревянный в деревне Ант. Тогда они рассказали, что видели храм каменный бывший в поле (ПМА).

Случай с годеновским крестом демонстрирует ситуацию многоступенчатой передачи сакральной силы от одного объекта другому (Животворящий Крест Господень — явленный животворящий крест — чудотворная копия животворящего креста — множественные уменьшенные копии — репродукции), причем от первоисточника перенимается не только чудодейственная сила, но и статус, а сам объект фактически отождествляется с прототипом. Конкуренция из-за обладания материнской святыней, наделенной к тому же помимо сакральной силы еще и политическим значением, провоцирует формирование нарративов об исходящих от нее чудесах (кресты на камнях и крестообразные облака на небе), которые расширяют границы сакрального пространства, и так достаточно широкие благодаря раздвоенности пространственного объекта. При этом имеется выраженная тенденция расширения пространства и делегирования копиям святыни не только чудодейственной целительной силы, но и разграничительных функций: пребывание изображения животворящего креста в том или ином месте обеспечивает его включенность в границы Третьего Рима. Так, помимо Москвы, Вологды, а также Севастополя, Луганска и Днепропетровска, миниатюрные копии годеновского креста отправились в космос⁴³, устанавливая пределы русского православия и знаменуя «державное строительство Руси»⁴⁴.

43. Годеново: Чудотворный Крест // Православие.ru [<https://www2.pravoslavie.ru/97358.html>, доступ от 13.12.2020].

44. Там же. Одна из рубрик публикаций на сайте pravoslavie.ru имеет заголовок «Знамение державного строительства Руси».

Сокращения

- ГАЯО — Государственный архив Ярославской области.
Ник. — Собрание рукописей и коллекция документов П.Н. Никифорова.
Опт. — Собрание рукописей Оптиной Введенской пустыни.
ПМА — Полевые материалы авторов.

Библиография / References

- Анастасова Е. Летящая икона — семантика и функции одной легенды // *Studia mythologica slavica*, X, 2007. С. 227–235.
- Антонов Д.И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3(39). С. 7–25.
- Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с образом как априоризация силы // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 7 (40). С. 9–34.
- Вагнер Г.К. От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV–XV веков. М: Искусство, 1980.
- Величайшая святыня. Животворящий крест Господень. История явления и многовековое служение нашему отечеству / Сост. Бессмертная Е.К. М.: Алгоритм, 2005.
- Животворящий Крест Господень в храме святителя Иоанна Златоуста села Годенова / Сост. А. Горюнова-Борисова. Переславский Никольский женский монастырь. 2014.
- Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православногоnomадизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
- Кормина Ж.В. Пещёрка // Живая старина, 2003, № 1. С. 25–28.
- Крутова М.С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М.: Мартис, 1997.
- Лидов А.М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / под ред. А.М. Лидова. М.: Прогресс-традиция, 2006. С. 9–31.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра I // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика культуры. Семиотика истории. М. Гнозис, 1994. С.60–74.
- Мороз А.Б. Народная агиография: источники, сюжеты, образы. М.: Неолит, 2017.
- Мороз А.Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М.: Индрик, 2001. С. 232–258.
- Наблюдение путешественника по Ростовскому уезду // Ярославские губернские ведомости, 1848, № 35, Часть неофициальная. С. 176–180.
- Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенский святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.
- Пуцко В.Г. Иисусов крест из Никольского погоста (около 1467 г.). Скульптурное распятие в русском пластическом искусстве // Сообщения Ростовского музея. Вып. XII. Ростов, 2002. С. 268–277.

Ранчин А.М. К истолкованию теории «Москва — Третий Рим» в русской культуре Нового времени // Россия XXI. 2012. № 6. С. 26–57.

Руди Т.Р. «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе) // Труды отдела древнерусской литературы. Институт русской литературы (Пушкинский Дом). Вып. 55. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 211–227.

Сказание о явлении честного и животворящего креста Господня и великаго во святых телех чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящаго креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Изд. В.П. Ехлакова. Ярославль, 1874.

Трушков С.А. Теоретико-правовые аспекты включения положений концепции «Москва — Третий Рим» в государственную идеологию современной России // Общество. Наука. Инновации (НПК-2017). Сборник статей. Всероссийская ежегодная научно-практическая конференция. Вятский государственный университет. 2017. С. 6089–6094.

Яворская С.Л. «Шумаевский крест» и кальвария царя Алексея Михайловича // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / под ред. А.М. Лидова. М.: «Прогресс-традиция», 2006. С. 706–739.

Albert-Llorca, M. (2002) *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. Paris.

Anastasova, E. (2007) “Letiashchaia ikona — semantika i funktsii odnoi legendy” [Flying icon — semantics and functions of a legend], *Studia mythologica slavica* X: 227–235.

Antonov, Dmitriy (2021) “Appropriation of Virtue: The Invisible ‘Body’ of Holy Objects in Christian Traditions”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(3): 7–25.

Antonov D.I. (2018) “Dva ‘tela’ ikony: obshchenie s obrazom kak apropiatsiia sily” [Two “bodies” of an icon: communication with the image as an appropriation of power], *Vestnik RGGU. Seriia: Istorija. Filologija. Kul'turologija. Vostokovedenie* 7(40): 9–34.

Bessmertnaia, E.K. (2005) (ed) *Velichaishaia sviatynia. Zhivotvoriaschii krest Gospoden'*. *Istoriia iavleniia i mnogovekovoe sluzhenie nashemu otechestvu* [The greatest shrine. The life-giving cross of the Lord. The history of the phenomenon and the centuries-old service to our country]. Moscow: Algoritm.

Cohen, E. (1992) “Pilgrimage centers: Concentric and excentric”, *Annals of Tourism Research* 19(1): 33–50.

Coleman, S., Eade, J. (2004) “Introduction: Reframing Pilgrimage”, in S. Coleman, J. Eade (eds) *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, pp. 1–25. London, New York: Routledge.

Dubisch, J. (1995) *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics in a Greek Island Shrine*. Princeton: Princeton University Press.

Eade, J., Sallnow, M.J. (2000) “Introduction”, in J. Eade, M.J. Sallnow (eds) *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, pp. 1–50. Urbana; Chicago: University of Illinois Press.

Goriunova-Borisova, A. (ed.) (2014) *Zhivotvoriaschii Krest Gospoden' v khrame sviatitelja Ioanna Zlatousti sela Godenova* [The Life-giving Cross of the Lord in the Church of St. John Chrysostom in the village of Godenovo]. Pereslavskii Nikol'skii zhenskii monastyr'.

Huerta, D.A. (2017) “The Death and Rebirth of a Crucifix: Materiality and the Sacred in Andean Vernacular Catholicism”, in M. Opas, A. Haapalainen (eds) *Christianity and the Limits of Materiality*, pp. 163 –183. New York: Bloomsbury Academic.

- Iavorskaia, S.L. (2006) “Shumaevskii krest’ i kal’variia tsaria Alekseia Mikhailovicha” [“Shumaevsky Cross” and Calvary of Tsar Alexei Mikhailovich], in A.M. Lidov (ed), *Ierotopiia. Sozdanie sakral’nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi*, pp. 706–739. Moscow: Progress-traditsiia.
- Kormina, Zh.V. (2003) “Peshcherka” [Cave], *Zhivaia starina* 1: 25–28.
- Kormina, Zh.V. (2019) *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays in Orthodox Nomadism]. Moscow: Izd. dom Vysshhei shkoly ekonomiki.
- Krutova, M.S. (1997) *Sviatitel’ Nikolai Chudotvorets v drevnerusskoi pis’mennosti* [St. Nicolas the Miracle-Worker in Ancient Russian Literature]. Moscow: Martis.
- Lidov, A.M. (2006) “Ierotopiia. Sozdanie sakral’nykh prostranstv kak vid tvorchestva i predmet istoricheskogo issledovaniia” [Hierotopy. Creation of sacred spaces as a kind of creativity and a subject of historical research], in A.M. Lidov (ed) *Ierotopiia. Sozdanie sakral’nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi*, pp. 9–31. Moscow: Progress-traditsiia.
- Lotman, Iu.M., Uspenskii, B.A. (1994) “Otvuki kontseptsii ‘Moskva Tretii Rim’ v ideologii Petra I” [Echoes of the concept “Moscow—the Third Rome” in the ideology of Peter I], in Uspenskii B.A. *Izbrannye trudy. Vol. 1. Semiotika kul’tury. Semiotika istorii*, pp. 60–74. Moscow: Gnozis.
- Moroz, A.B. (2017) *Narodnaia agiografia: istochniki, siuzhety, obrazy* [Folk hagiography: sources, plots, characters]. Moscow: Neolit.
- Moroz, A.B. (2001) “Severnoruskie pastusheskie otpuska i magiya pervogo vygona skota u slavian” [Northern Russian shepherd’s charms and the magic of the first pasture of cattle among the Slavs], in *Vostochnoslavianskii etnolingvisticheskii sbornik*, pp. 232–258. Moscow: Indrik.
- “Nabliudenie puteshestvennika po Rostovskomu uezdu” [Traveler’s observation of the Rostov district] (1848), in *Jaroslavskie gubernskie vedomosti* 35 (Chast’ neofitsial’naia): 176–180.
- Ousterhout, R. (2006) “Sacred Geographies and Holy Cities: Constantinople as Jerusalem”, in A.M. Lidov (ed.) *Ierotopiia. Sozdanie sakral’nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi*, pp. 98–116. Moscow: Progress-traditsiia.
- Panchenko, A.A. (1998) *Issledovaniia v oblasti narodnogo pravoslaviia. Derevenskii sviatyni Severo-Zapada Rossii* [Research in the field of folk Orthodoxy. Rural shrine of Northwest Russia]. Saint-Petersburg: Aleteia.
- Primiano, L.N. (1995) “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folk-life”, *Western Folklore* 54(1): 37–56.
- Putsko, V.G. (2002) “Iisusov krest iz Nikolskogo pogosta (okolo 1467 g.). Skul’pturnoe rasspiatie v russkom plasticheskem iskusstve” [Jesus Cross from Nikolsky churchyard (about 1467). Sculptural crucifixion in Russian plastic art], *Soobshchenia Rostovskogo muzeia*. Vyp. XII: 268–277.
- Ranchin, A.M. (2012) “K istolkovaniiu teorii ‘Moskva – Tretii Rim’ v russkoi kul’ture Novogo vremeni” [To the interpretation of the theory “Moscow—the Third Rome” in the Russian culture of modern times], *Rossiia XXI* 6: 26–57.
- Rudi, T.R. (2004) “Iako stolp nepokolebim’ (ob odnom agiograficheskem topose)” [“Unshakable like a pillar” (about one hagiographic topos)], in *Trudy ot dela drevnerusskoi literatury. Institut russkoi literatury (Pushkinskii Dom)*. Vyp. 55, pp. 211–227. Saint-Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Skazanie o iavlenii chestnago i zhivotvo riashchago kresta Gospodnia i velikago vo sviatitelekh chudotvortsa Nikolaiia v Nikol’skom pogoste, chto slovet na bolote u Iisusova kresta i o blagodatnykh znameniiakh i chudesnykh istseleniiakh ot zhivotvo-*

- riashchago kresta Gospodnia i sviatitelia i chudovortsya Nikolaia* [The story about the appearance of the Honest and Life-Giving Cross of the Lord and the great Miracle-Worker Nicholas in the St. Nicholas Pogost in the swamp near the Jesus Cross and about the blessed signs and miraculous healings from the Life-Giving Cross of the Lord and the saint and Miracle-Worker Nicholas] (1874). Izd. V.P. Ekhlavova. Iaroslavl'.
- Trushkov, S.A. (2017) “Teoretiko-pravovye aspekty vklucheniia polozhenii kontseptsii ‘Moskva – Tretii Rim’ v gosudarstvennuiu ideologii sovremennoi Rossii” [Theoretical and legal aspects of the inclusion of the provisions of the concept “Moscow – the Third Rome” in the state ideology of modern Russia], in *Obshchestvo. Nauka. Innovatsii (NPK-2017). Sbornik statei. Vserossiiskaia ezhegodnaia nauchno-prakticheskaia konferentsiia*, pp. 6089–6094. Viatka: Viatskii gosudarstvennyi universitet.
- Vagner, G.K. (1980) *Ot simvola k real'nosti. Razvitiie plasticheskogo obraza v russkom iskusstve XIV–XV vekov* [From symbol to reality. Development of the plastic image in Russian art of the XIV–XV centuries]. Moscow: Iskusstvo.

ДМИТРИЙ АНТОНОВ, ДМИТРИЙ ДОРОНИН

Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-209-243>

Dmitriy Antonov, Dmitriy Doronin

The Imprints on Glass: The Contact Relics in Post-Soviet Countries

Dmitriy Antonov — Russian State University for the Humanities; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). antonov-dmitriy@list.ru

Dmitriy Doronin — Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). demetra2@mail.ru

The article is focused on a popular type of contact relics, found in Orthodox churches in the post-Soviet countries — the imprints of icons that appear on the glasses of the icon cases. These relics have given rise to many explanations and provoked various practices. Starting with the first widely publicized case — the imprint of the Kiev icon of Mother of God “Prizri na smirenie” that was found in 1993, examined and officially proclaimed a miracle by the Ukrainian Orthodox Church — such images began to be found and described in many churches in Ukraine, Russia, Belarus, the Baltic States, and Israel. The idea that these imprints are the acheiropoietos, “not-made-by-hands” images, brings the tradition in a broader context of local veneration of images found on various natural or urban objects (trees, walls, window glass, etc.). The imprints on icon-cases are most important and widespread objects of that kind, often venerated officially by clerics in churches and monasteries. These images are closely related to icons, and their appearance is often interpreted as the result of the influence of the invisible virtue that goes from an icon and reflects on the glass. The article discusses various assessments of this phenomenon and ways of venerating such imprints and their “mother” icons.

Keywords: Christianity, Orthodoxy, contact relics, brandea, *acheiropoietos*, “not-made-by-hands” images, imprints of glass.

С 1990-х гг. в православных церквях Украины, России, Беларуси, а также стран Балтии и Израиля начинается волна событий, которые чаще всего интерпретируются прихожанами и клиром как чудо, проявление благодати, излучаемой одним из храмовых образов. Речь идет о массовом обнаружении отпечатков икон на стеклах киотов. Как правило, отпечатки оказываются монохромными, негативными или позитивными; под определенным углом зрения они хорошо различимы. Реакция на появление таких нерукотворных образов неоднозначна среди клириков и прихожан, однако в большинстве случаев (среди известных нам) их воспринимают как брандеа, контактную святыню, полагая, что сила, исходящая от святого через его икону, чудесным образом формирует новый образ на стекле. Вокруг некоторых икон и их отпечатков сформировался устойчивый культ, который включает различные паломнические практики, путешествия самих чудотворных образов по городам и их использование в рамках оградительных крестных ходов (или облётов).

Во вступительной статье нашей подборки подробно рассматривались вопросы, связанные с брандеа — объектами, которые вбирают и распространяют благодать «материнских» реликвий, в том числе икон¹. Как было показано, широкий спектр действий, связанных с апроприацией силы сакральных образов, основан на представлении о том, что благодать окружает святыню как незримое «тело», растянутое в пространстве. Контакт с ним воспринимается (почти) столь же эффективным, как контакт с физическим «телем» иконы. Не только прикосновение, но приближение к образу или перенесение самого образа в необходимое место способны оказывать мощное влияние на окружающие предметы и людей. Объекты, находившиеся рядом с почитаемой иконой, наполняются ее силой, превращаясь во «вторичные» реликвии. В некоторых рассказах незримое тело святыни проявляется наглядно, к примеру, очерчивая защитный круг вокруг иконы во время пожара или другого бедствия. Представления о благодати, окружающей образ, активно распространяются на постсоветском пространстве и зачастую приводят к конструированию новых традиций.

Материалы, которые мы рассмотрим в настоящей статье, — самый яркий пример такого рода. Речь идет о довольно частом яв-

1. Антонов Д.И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3(39). С. 7–25. Здесь же см. обзор литературы по вопросу и описание нашей исследовательской оптики.

лении, которое интерпретируется многими клириками и ми-рянами как физическое проявление незримого тела иконы, материальный отпечаток благодати, истекающей от образа². Мы имеем дело с популяризацией новой контактной реликвии, типологически восходящей к известным в православной традиции не-рукотворным святыням: Мандилиону (в русской традиции Святой Убрус, Спас Нерукотворный, Плат царя Авгара, Спас Мокрая Брады) — образу Христа, отразившемуся на плате, а также Керамионам — чудесным отражениям Мандилиона, которые возникли на черепице. В современной православной иконописи образы Спаса Нерукотворного широко распространены. Актуальна и их защитная семантика (что связано с легендой о чудесной защите Эдессы Мандилионом, висевшим над городскими вратами) — в последние годы иконы и фрески со Святым Убрусом часто помещают над входом в строящиеся или воссоздаваемые церкви и монастыри. Все это, безусловно, помогает легитимировать образы на стеклах как чудесные реликвии — через апелляцию к легенде о Плате Авгара. Примечательно, что обнаружение в 2001 г. отпечатка иконы Святителя Николая Угодника в Свято-Троицком соборе г. Троицка Челябинской области чудесно совпало, по мнению верующих, с праздником перенесения Святого Убруса из Эдессы в Константинополь³.

Для официального признания отпечатка на стекле нерукотворным образом необходимо решение епархиальных властей. Как правило, оно проводится после заключения экспертной комиссии, которая изучает стекло и подтверждает, что изображение на него не было нанесено искусственно, с помощью красок. Если от иконы и ее отпечатка происходят новые чудеса (прежде всего исцеления), их фиксация позволяет церковным властям официально признать образ чудотворным. Именно так обстояло дело с первым широко известным отпечатком на стекле — иконы Божией Матери «Призри на смиление» Свято-Введенского храма (впоследствии монастыря) в Киеве. Отпечаток был обнаружен 1 августа 1993 г., а в ноябре 1995 г. Священный Синод Украинской Православной Церкви постановил считать киевскую икону чудотворной.

2. См. яркий пример такого объяснения, в интервью, записанном в 2017 г. в ц. Георгия Победоносца в Старых Лучниках: Там же. С. 17.
3. Чудеса православия. Троицкое чудо // 4stor.ru. 12.04.2012 [https://tinyurl.com/zaw474hr], доступ от 12.01.2020].



Илл. 1. Икона Божией Матери «Призри на смиление» и ее отпечаток в Свято-Введенском мужском монастыре, Киев, Украина.

Речь идет не об абсолютно новом явлении. Рассказы об обнаружении отпечатков на стеклах (не только икон, но и обычных картин) известны с начала XX в. Один из ранних случаев был зафиксирован некой «специальной экспертной комиссией» (видимо, по борьбе с религией), согласно разным источникам, в начале или в середине 1920-х гг. в одной из деревень Подмосковья. Нерукотворный образ Богоматери заметил пастух в окне деревенской избы, когда вечером прогонял мимо нее стадо (впоследствии этот образ особенно четко проявлялся при звуке его колокольчика). Как выяснилось, отпечаток возник не случайно — стекло, которое присвоил себе хозяин дома, раньше закрывало икону в барской усадьбе. Проведя экспертизу, участники комиссии изъяли и уничтожили подозрительный отпечаток⁴.

Подобные истории явно циркулировали в разных областях на протяжении прошлого столетия. Однако медийно освещенный, а затем объявленный чудом киевский случай стал мощным толч-

4. Паламарчук П. Золотой оклад, или живые души // Москва. 1993. № 3. С. 23–24; Сошинский С.А. Чудо обновления // Новый мир. 1992. № 6. С. 234–236. К довоенным годам относятся и случаи проявления изображения креста, образов Богоматери, Христа и святых на окнах церквей, костелов и изб в Украине и Беларуси. Такие рассказы были обобщены в: Бутов И.С. Нерукотворные изображения на религиозную тему, возникшие на оконных стеклах: распространение и фиксация рассказов на территории Беларуси // Религиоведение. 2020. № 3. С. 36–44.

ком, который спровоцировал настоящую волну обретения новых образов и, в определенном смысле, легитимировал подобные истории.



Илл. 2. Икона «Спас Нерукотворный» и ее отпечаток (обнаружен 17 октября 2002 г.) в Покровской церкви г. Ишим Тюменской области, Россия.



Илл. 3. Подсвеченный киот с отпечатком иконы «Всех скорбящих радость» в церкви св. Николая Мирликийского в Отрадном (Москва). Слева на том же столпе виден деревянный киот самой иконы.

Киевское событие привлекло внимание к отпечаткам, которые начали обнаруживать на киотных стеклах во множестве церквей. В интернете можно найти своего рода «летописи» таких чудес и перечни нерукотворных образов, составленные как верующими, так и скептически настроенными авторами. Подбор и последовательность этих рассказов разнится в зависимости от места проживания автора: хотя особенно много отпечатков зафиксировано в украинских приходах (что косвенно подтверждает исходный ареал и каналы распространения этой традиции), российские авторы часто делают акцент на чудесах, происходивших в русских церквях:

Первое такое чудо было в Киеве в 1993 году. На стекле киота отобразилась икона Божией Матери «Призри на смиление». <...> Второе чудо произошло в псковском храме святого благоверного князя Александра Невского. На стекле киота отобразилась икона Божией Матери. Третье чудо — отображение на стекле иконы Божией Матери «Казанская», которая находится в храме Преображения Господня в подмосковном селе Вельяминово. Недавно чудесно отобразилась на стекле икона «Спас Нерукотворный», которая находилась в иконостасе московского храма Петра и Павла у Яузских Ворот⁵.

(Здесь и далее в цитатах сохраняется оригинальная орфография и пунктуация авторов, опечатки не исправляются — Д.А., Д.Д.)

В 2002 в Чебоксарах в Свято-Преображенском женском монастыре во время Великого поста на стекле иконы отобразился нерукотворный образ Серафима Саровского. <...>

В августе 2002 года в Комиссию по описанию чудесных знамений была передана икона Царственных Мучеников вместе со стеклом киота, на котором возникло отчетливое подобие образа иконы. Икона была доставлена из храма Рождества Христова г. Екатеринбурга. Сначала она начала мироточить, а потом «перевелась» на стекло. <...>

17 октября 2002 года в Ишимской Покровской церкви на обратной стороне киотного стекла иконы Спаса Нерукотворного проявилось

5. Пирогов Н. Лик на стекле // Портал Православной газеты «Благовест». 25.10.2002 [http://благовестсамара.рф/-public_page_10219, доступ от 12.01.2020].

изображение лика Спасителя. Были свидетельства чудесных явлений, происходивших после молитвенного обращения к образу. Это чудо широко освещалось даже за границей. <...>

В 2004 году, в Петро-Павловском храме города Талица проявились на стеклах сразу девять икон. Первое чудо явила икона Божьей Матери «Всех скорбящих Радостей», затем проявились еще восемь святых лиц по обеим сторонам царских врат⁶.

Чтобы понять, как развивалась традиция, нужно обратиться, прежде всего, к истории, развернувшейся вокруг киевского образа «Призри на смиление», которая стала рамочной для многих нарративов и практик, распространявшихся на постсоветском пространстве. Мы рассмотрим обстоятельства его обнаружения, реакцию прихожан, действия клира, становление интерпретативных моделей, нарративы о чудесах и практики взаимодействия с образом.

Основной массив проанализированных нами сведений о киевском чуде и о других киотных брандэ — материалы, размещенные в интернете. Мы проанализировали фото, видео и текстовый контент на новостных сайтах, в блогах, форумах и соцсетях. Примечательно, что в ходе такой работы мы быстро столкнулись с различными коммуникативными практиками, которые выстраиваются вокруг таких публикаций. Самым активным «цифровым локусом» для такой коммуникации оказался видеохостинг *YouTube* — фильмы и видеоролики, посвященные киотным брандэ, широко распространяют сведения о подобных объектах, а в комментариях разворачиваются споры, предлагаются разные варианты объяснений и выстраиваются (квази)молитвенные тексты. Популярность *YouTube* вполне объяснима: снятые на телефон видео фиксируют чудо «глазами наблюдателя», в динамике, часто с устными комментариями. Это самый эффективный способ одновременно показать явление и убедить потенциальных зрителей в его подлинности. Публикацией таких видео занимаются как монахи, прихожане и духовенство храмов, так и «гости» — туристы и участники паломнических поездок.

Кроме анализа интернет-материалов, мы провели серию интервью во многих храмах, где в разные годы были обнаружены отпечатки на стеклах. Опросы проводились и в трех москов-

6. Купол Земли. Личное мнение об отраженных на стекле иконах // Яндекс Дзен. 5.06.2019 [<https://tinyurl.com/hvpzxbxc>, доступ от 12.01.2020].

ских церквях, где у отпечатков оказалась совершенно разная судьба: в первом случае стекло превратили в храмовую святыню (ц. Николая Мирликийского в Отрадном), во втором — хранят как объект с неопределенным статусом (ц. Петра и Павла у Яузских Ворот), в третьем — случайно разбили и выбросили (ц. Георгия Победоносца в Старых Лучниках)⁷.

Киевская чудотворная икона Божией Матери «Призри на смиление» в Свято-Введенском мужском монастыре

Киевский случай 1993 г. стал широко известным прецедентом и дал импульс для развития новой традиции. Именно он сфокусировал внимание на киотных отпечатках и сформировал устойчивую объяснительную модель. Обнаружение стекла с отобразившейся иконой во Введенском храме (в 1992 г. была возрождена только церковь, а в 1996 г. — Свято-Введенский монастырь) иногда маркируют как первое чудо, случившееся после раз渲ала СССР:

Как известно, после раз渲ала Советского Союза киевская икона «Призри на смиление» была объявлена чуть ли не первым чудесным явлением, проявленным на постсоветском пространстве⁸.

Одним из главных источников распространения информации о нерукотворном образе, кроме устных историй, циркулировавших вокруг монастыря, стал фильм, созданный в 1994 г., спустя год после обнаружения отпечатка. Обстоятельства чуда были еще свежи в памяти его свидетелей, поэтому записанные на пленку рассказы и интервью с учеными-экспертами представляют ценный срез нарративов, окружавших образ на первом этапе. В последующие годы было снято еще несколько видеосюжетов и написано множество журналистских статей.

Удивление по поводу события, уже маркированного как чудо, высказывают его свидетели: «Как это произошло? И почему это произошло именно здесь, во Введенском храме? Вопросы, во-

7. Интервью проводились также в московском Донском монастыре, куда в декабре 2019 г. из Киева привозили чудотворный образ «Призри на смиление», в храме Преображения Господня села Вельяминово, где стекло с отпечатком оставили в киоте, закрывающем икону, и в ряде других храмов, где были обнаружены отпечатки. В этой статье материалы устных интервью привлекаются нами минимально, они будут проанализированы в отдельной публикации.

8. Купол Земли. Личное мнение об отраженных на стекле иконах.

просы, вопросы...»⁹. Настоятель храма отец Дамиан (с 1996 г. настоятель монастыря, с 2012 г. епископ, с 2018 г. архиепископ), объясняя произошедшее, вписывает его в ряд известных в православной традиции случаев явления нерукотворных образов. Однако на этом этапе его финальная оценка достаточно осторожна:

Церковная история много знает нерукотворных образов, начиная от Эдесского нерукотворного, затем Елецкая икона Божьей Матери, которая образовалась тоже чудесным образом, и нерукотворный образ Святителя Николая, который образовался, в России было такое чудо. Ну вот, так что это, не исключена возможность, что это — одно из них¹⁰.

Спустя годы настоятель, уже будучи епископом, связывает это событие уже с другими, более поздними чудесами, показывая, что отразившаяся икона дала начало целой серии подобных явлений:

Вот, наша икона отпечаталась, потом Боянская стала плакать, в Симферополе отпечатался образ Спасителя во весь рост на иконе... Люди чувствуют, что Господь не оставляет их¹¹.

Современным чудесам от иконы Богородицы «Призри на смиление» предшествует средневековая история: так, согласно легенде, первоначальный образ (дошедший до нас только в виде двух киевских списков) избавил в 1420 г. псковитян от моровой язвы. В ответ на мольбы жителей икона стала плакать кровавыми слезами, после чего эпидемия пошла на убыль¹².

По словам настоятеля, хранящийся у них список был создан около двухсот лет назад. После того как с 1992 г. началось возрождение Введенского храма (освящен в 1878 г.), его принесли в монастырь неизвестные люди — изначально, пока писали другие образы, ее установили в иконостасе в качестве местной ико-

9. Киевское чудо. Призри на смиление. О чудотворной иконе Божией Матери // YouTube. 11.08.2011 [<https://www.youtube.com/watch?v=vRGmTkwtQoQ>, доступ от 12.01.2020].

10. Там же.

11. Аркуша А., Архимандрит Дамиан (Давыдов). О том, как икона отобразилась на стекле и почему надо было это проверять. Епископ Фастовский Дамиан о чудесах подлинных и мнимых // Правмир. 29.09.2015 [<https://tinyurl.com/59t46sxs>, доступ от 26.07.2021].

12. Икона Матери Божьей Призри на смиление // YouTube. 21.08.2014 [<https://www.youtube.com/watch?v=fs8e6-7xR3k>, доступ от 26.07.2021].

ны. Позже стала известна история этого списка: в начале XX в. он был келейной иконой клирика Свято-Введенского, тогда еще женского монастыря,protoиерея Бориса Квасницкого. После его ареста в 1937 г. образ хранился во Флоровском женском монастыре в Киеве схимонахиней Феодорой — в это время у иконы произошло исцеление глухонемой девочки, которая рассказала, как на нее «тетя дохнула»¹³.

В воскресенье 1 августа 1993 г. в день памяти преп. Серафима Саровского на вечернем богослужении читался уставной акафист Божией Матери Боголюбивой. Заместитель старосты прихода Максим Парамонов вместе с двумя друзьями вынимал стекло из киота, чтобы извлечь икону для реставрации и увидел отпечаток (ранее его принимали за муть, образовавшуюся на самой иконе: настоятель Дамиан заметил, что «икона вроде бы чуть-чуть потускнела, словно вуаль покрылась. И надо было б ее подреставрировать, почистить»)¹⁴. Именно Парамонов первым заметил изображение, не понимая, с чем имеет дело:

Естественно, меня тут же охватил ужас, потому что я испугался — я подумал, что, может быть, чем-то я нанес повреждение иконе. Но присмотревшись, я увидел, что Божия Матерь самым чудесным образом отобразилась на стекле, о чем незамедлительно поставил в известность батюшку и всех находившихся в это время на службе. <...> Все мы находились под впечатлением!¹⁵

Похожая реакция замешательства перед новым чудом, по воспоминаниям настоятеля, возникла и у него:

Когда я увидел отображение на стекле, в голове слово «чудо» сразу не прозвучало. Чудо — это что-то большое, громкое, а хотелось со-кровенного... Кроме того, когда мы видим что-то необычное, какой бы сильной ни была наша вера, появляется недоумение. Непонятность ситуации¹⁶.

13. Там же.

14. Киевское чудо. Призри на смирение. О чудотворной иконе Божией Матери.

15. Там же.

16. Аркуша А., Архимандрит Дамиан (Давыдов). О том, как икона отобразилась на стекле и почему надо было это проверять. Епископ Фастовский Дамиан о чудесах подлинных и мнимых.

Однако уже в фильме Дамиан называет появление отпечатка «великим чудом». В его рассказе намечаются интерпретативные модели, которые будут затем использованы при описании других киотных брандеа. Чудо является знаком, которое прочитывается в социально-политическом ключе: по словам настоятеля, появление образа на стекле было воспринято всеми бывшими в храме как «огромная милость Божией Матери к нашей общине, к нашему храму и вообще к городу и к нашей всей стране»¹⁷. Для государства, недавно провозгласившего свою независимость, это безусловно имело значение. Интересно, что политический аспект в рассказах о киевском образе сохраняет актуальность и в 2010-х гг., во время войны и раскола в церкви Украины:

Но для нашей обители, а также, я еще, наверное, дерзну сказать, что и для всего украинского народа икона Божией матери «Призри на смиление» является благословением самой Пречистой Богородицы. Поскольку она явила это величайшее чудо как раз во дни раскола нашей Украинской Православной Церкви. Вот Божия Матерь своим явлением, этим вот чудесным отображением показала, на чьей Церкви есть благословение Божие. Потому что именно в нашей Церкви, в Украинской Православной Церкви явилось это вот такое великое чудо, и Божия Матери показало свою милость на нашей стране и на нашей Украинской Православной Церкви¹⁸.

Как правило, в рассказах 1990-х гг. речь идет о чуде, явленном Богородицей, а не самой иконой / исходящей от нее благодатью. Так описывали произошедшее настоятель и прicht храма в 1994 г.:

Живем обычной христианской жизнью, исполняем свои обязанности и правила все. Стремимся жить, как завещал и заповедал нам Господь наш Иисус Христос. Вот. Ну, вот как видно, значит, все наши дела, труды и были... не были незамечены на Небе, и Божия Матерь или явила свою милость нам какую-то особую, или же уже в знак будущих каких-то трудов тоже показала свою, явила свою благодать, да¹⁹.

17. Киевское чудо. Призри на смиление. О чудотворной иконе Божией Матери.

18. *Перший Козацький*. Истории чудес иконы «Призри на смиление» Свято-Введенского монастыря // YouTube. 9.06.2018 [https://www.youtube.com/watch?v=ggwQRDCnL_g, доступ от 26.07.2021].

19. Киевское чудо. Призри на смиление. О чудотворной иконе Божией Матери.

Некоторые из вошедших в экспертную группу ученых также дали религиозную интерпретацию случившемуся:

Ну, то, что это чудо — это однозначно. Потому что просто так, если бы это была диффузия вещества с краски, то она распределилась бы равномерным слоем по стеклу. Значит, изображение, которое возникло, произошло только по ее воле²⁰.

Версия о чуде распространилась практически сразу после обнаружения отпечатка. Она и была положена в основу снятого по свежим следам фильма:

И вот икону вернули на прежнее место, установили новое стекло. Свершилось чудо. Для верующих здесь нет ни вопросов, ни сомнений. Ибо возникновение необыкновенных явлений и чудес как раз и служит доказательством существования божественных посланий. И естественными причинами этого объяснить нельзя, тут ум человеческий просто бессилен: чудо — и есть чудо²¹.

Ученые, по словам игумена Дамиана, сразу высказали несколько гипотез, однако в конце концов пришли к заключению, что процесс появления отображения современная естественная наука пока объяснить не может. Верующие с огромной радостью приняли весть о знамении, произошедшем от иконы²².

В организованной экспертизе приняли участие светские ученые из Лаборатории лазерных исследований НИИ судебной экспертизы г. Киева, Центра реставрации и экспертизы Киево-Печерской Лавры, а также профессора из Киевского политехнического института. Митрополит Киевский и всея Украины Владимир дал благословение на проведение исследовательских работ²³. Подъем интереса к религии на постсоветском пространстве в начале 1990-х гг. вызвал определенный ажиотаж среди ученых, которым предоставили беспрепятственный доступ к экспериментальному исследо-

20. Там же.

21. Там же.

22. Киевский игумен-иконописец объяснил знаменитое «чудо», связанное с иконой «Призри на смиление» // Релігія в Україні. 28.07.2011 [<https://tinyurl.com/28vda7t9>, доступ от 12.01.2020].

23. Лобанов О. Святыня на стекле // Информационно-развлекательный портал Yagazeta.com. 05.02.2010 [<https://tinyurl.com/3hzjenwy>, доступ от 26.07.2021].

ванию образа в течение нескольких месяцев. В это время был разработан и фактически предложен для других подобных случаев способ легитимации таких событий как чудес:

Вот, чудо образа Богородицы «Призри на смиление»: здесь было решение на трех этапах — и признание простого народа, и заключение ученого мира, и решение высшего духовного органа²⁴.

22 ноября 1995 г. Священный Синод Украинской Православной Церкви постановил считать Киевскую икону Божией Матери «Призри на смиление» чудотворной²⁵.

Интерпретация произошедшего как чуда дала храму и монастырю сразу две святыни — почитаемый образ и его нерукотворный отпечаток. Храмовое пространство изменили, чтобы организовать внутрицерковные маршруты прихожан и паломников. Киот с иконой переместили на отдельное место, закрыв новым стеклом. После литургии было учреждено чтение перед образом молитвенного канона «Параклисис». Для брандера создали специальную раму и установили на отдельном постаменте, чуть ниже иконы и справа от нее, ближе к Царским вратам («сейчас стоит в храме, и все могут ему поклониться»)²⁶. Раму украсили полотнищем бело-голубой кружевной материи, которое спускалось, подобно рушнику на божнице, по обе стороны образа. В первое время после появление отпечатка оно использовалось клиром для исцеления бесноватых, но позже этот обряд официально приостановили.

После официального прославления икону, создавшую брандера, стали активно использовать в разных практиках, связанных с апpropriацией силы. Образ стал значимым актором уже не на монастырском, на общегосударственном уровне. Так, в январе 2014 г. икона вместе с несколькими другими чудотворными образами и мощами святых, в сопровождении архиереев УПЦ «крестным лётом» освящала небо над Украиной. На православных сайтах, в частности, сообщалось:

24. Аркуша А., Архимандрит Дамиан (Давыдов). О том, как икона отобразилась на стекле и почему надо было это проверять. Епископ Фастовский Дамиан о чудесах подлинных и мнимых.

25. Там же.

26. Киевское чудо. Призри на смиление. О чудотворной иконе Божией Матери.

Святыни облетят за 7 часов Украину, совершив в небе над ней крестное знамение. Во время полета будет совершаться молитва о мире в Украине. <...>

Перед началом крестного «лёта» в Киевском Десятинном монастыре была совершена Божественная литургия. После вылета из Киева самолет со святынями несколько раз облетит столицу Украины, после чего совершил следующий маршрут: Луганск — Ужгород — Симферополь — Харьков. Совершив таким образом крестное знамение над Украиной, крестный ход со святынями вернется в Киев²⁷.

На кадрах фильма, отснятых в первые дни после установления иконы в отдельном киоте и стекла в специальной раме, уже видны дары, принесенные образу (около десятка золотых крестиков, нанизанных на цепочки внутри киота). Также видно, что прихожане (в том числе из старообрядцев) прикладываются к стеклу с отпечатком, совершая крестные поклоны и дважды целуя его. На более поздних съемках (не позднее года после обнаружения отпечатка) заметно, что золотые дары появились не только у «материнской» иконы, но и у брандеа.

А от иконы уже происходит много чудес: обращаясь к Божией Матери, люди получают просимое. Все эти подвески, что на иконе, и новенькая золотая риза — это ведь не просто так, это люди благодарят Царицу Небесную за Ее милости. У нас в монастыре особое почитание Царицы Небесной и очень много Ее икон, но чудо происходит только от иконы «Призри на смирение». Потому что Божия Матерь избрала этот образ Своим источником милости к роду человеческому²⁸.

Вотивные дары умножались параллельно с распространением устных и письменных историй о чудесах. Однако многие дарили — если верить позднейшим свидетельствам — предпочитали умалчивать о полученной помощи и не афишировать детали. По рассказам настоятеля,

27. Небо Украины осенят крестом и чудотворными иконами // Правмир. 28.01.2014 [https://tinyurl.com/5pc7dvjs, доступ от 26.07.2021].

28. Аркуша А., Архимандрит Дамиан (Давыдов). О том, как икона отобразилась на стекле и почему надо было это проверять. Епископ Фастовский Дамиан о чудесах подлинных и мнимых.

...вот, человек приходит, заказывает молебен перед Божией Матерью, мы спрашиваем: «А по какой причине? Нам самим интересно». — «Поблагодарить Божию Матерь за ту милость, которую она оказала!» — «А какую милость?» — «Ну, вот, батюшка, я хочу поблагодарить, а об этом говорить не буду». И вот так оно. Ну, а человека же пытать не будешь, что произошло. И так остается это все, конечно, неизвестным. А те только молебные пения и молитвы, принесенные в знак благодарности, и те дары, которые висят, говорят об этом²⁹.

Такие рассказы повторяются (см. ниже), однако к 2010-м гг. писем со свидетельствами об исцелениях и других чудесах, по словам настоятеля, накопилось уже несколько папок³⁰.

С появлением интернета практики почитания иконы и отпечатка вышли за рамки монастыря. Упоминание святыни в новостных, автобиографических и других текстах, ее изображение, фильм о ней и другие способы ее презентации в интернете стали катализаторами общения заинтересованных пользователей сети (если возможность комментирования предусмотрена архитектурой сайта). На сайтах распространились молитвенные (обращение к чудотворной иконе) и коммуникативные практики, связанные с взаимными просьбами, ободрением, устными рассказами о чудесах, исцелениях и пр. Так, большой корпус комментариев к фильму или статьям о чудесной иконе составили просьбы верующих женщин — чаще всего о беременности, о даровании мужа или здоровье.

Чудеса сопутствующие и последующие

В своем видеоинтервью настоятель Введенского храма несколько раз акцентирует внимание на всеобщей радости, которая охватила людей в храме при обнаружении отпечатка. Это состояние маркируется как первое чудесное событие, указавшее на святость образа³¹: «Что самое интересное, что была общая радость: не только

29. Киевское чудо. Призри на смиление. О чудотворной иконе Божией Матери.

30. *Перший Козацький*. Истории чудес иконы «Призри на смиление» Свято-Введенского монастыря.

31. В христианских текстах, начиная с Жития Антония Великого, радость от чудесного события, видения часто трактуется как доказательство его божественной природы (см. об этом, к примеру: Антонов Д.И., Майзульс М.Р. «Мечтания» и «illusions»: Дьявольские наваждения между книжностью и иконографией. Часть 1//

один человек мог это испытать, а испытывали эту радость все, что вот как такая огромная милость Божией Матери...»³²

Следующим чудом стало обнаружение, спустя несколько месяцев, еще одного изображения, которое началось проявляться уже на новом стекле киота иконы. Вновь были приглашены учёные, которые снова засвидетельствовали его нерукотворность³³. Об этом говорится в фильме 1994 г., однако в распространявшихся затем фильмах и статьях повторный отпечаток уже не фигурирует — он не стал реликвией, почитаемой наравне с первой, и, судя по всему, не был выставлен в храме для поклонения.

Самые распространенные чудеса от иконы (после 1993 г.) и от ее отпечатка — исцеления. Рассказов об этом предсказуемо много, учитывая, что желание излечиться — самая частая причина обращения к святыням, а рассказы о выздоровлении — основной тип чудес, фиксируемый от реликвий. Неудивительно, что «благодатность», «чудотворность» и «целительность» в современных рассказах могут выступать синонимами (как это происходило и в средневековых текстах):

И сам лик, и само отражение на стекле, оно почитается, оно наделено особой... Эта икона и это отражение, они наделены особой целительной благодатной силой³⁴.

От самой иконы и от нерукотворного ее отпечатка на стекле стали происходить исцеления³⁵.

Вот, например, когда икона путешествовала, в Запорожье прозрела слепая женщина, у парализованного мужчины исцелилась

Россия XXI. 2012. № 4. С. 132–134). Что касается всеобщего, «единомысленного» чувства или желания множества людей — его могли интерпретировать как действие Святого Духа (это стало, к примеру, одним из ключевых аргументов в «избирательном каноне», который был разработан в 1598 г. для возведения на престол Бориса Годунова, а затем оказался положен в основу избирательных документов Михаила Романова, см.: Антонов Д.И. Цари и самозванцы: борьба идей в России Смутного времени. М.: РГГУ, 2019. С. 27–38).

32. Киевское чудо. Призри на смиление. О чудотворной иконе Божией Матери.
33. Там же.
34. Икона Матери Божьей Призри на смиление // YouTube. 21.08.2014 [<https://www.youtube.com/watch?v=fs8e6-7xR3k>, доступ от 26.07.2021].
35. Украину с неба осенят чудотворными иконами // Православие в Украине. 28.01.2014 [<https://tinyurl.com/37qjcnwx>, доступ от 26.07.2021].

рука, в Елисаветграде (Кировоград) исцелилась парализованная женщина³⁶.

Как только служится в храме литургия, обязательно после литургии перед иконой совершается чтение молебного канона Божией Матери «Параклисис», который люди очень любят и стараются все попасть к этому канону, потому что там особая молитва Божией Матери, и, значит, многие получают на свои прошения и исцеления.

Но люди, испытывая особые чувства к Божией Матери и получая всевозможнейшие исцеления, но имея настоящие сердца, горящие любовью к Богу, не всегда об этом афишируют, не всегда об этом говорят просто. Ну, вот разумно подходящие к этому вопросу, не носят это что ли на блюде, это исцеление. Они себе получили исцеление, они благодарят Божию Матерь — там, подарят что-нибудь на икону или просто молятся Божией матери, и об этом неизбежно становится известно. Это только знают они и окружающие их люди, близкие.

Потому и получается, что не все такие проявления милости Божией Матери мы знаем. Ну, вот о них можно судить только по темарам, которые принесены иконе. А за ними, конечно, стоит очень много и исцелений, и благодатной помощи от Божией Матери, а все остальное остается нерассказанным³⁷.

В некоторых источниках упоминаются исцеления по контактному принципу — в том числе благодаря взаимодействию с незримым «вторым телом» иконы. Это происходит в рассказе о мужчине, который выздоровел, пройдя под чудотворным образом во время крестного хода:

Когда икона была в Овруче, и ее встречали крестным ходом и так очень длительное расстояние надо было ее пронести, то у мужчины совершенно не работала рука. И он попросился идти под ико-

36. Аркуша А., Архимандрит Дамиан (Давыдов). О том, как икона отобразилась на стекле и почему надо было это проверять. Епископ Фастовский Дамиан о чудесах подлинных и мнимых.

37. Там же.

ной и пока он дошел до окончательного пункта, где его встречали, то он уже здоровой рукой нес совершенно сам икону³⁸.

Как мы уже упоминали, в первое время после появление отпечатка его использовали для исцеления бесноватых. Именно в контексте рассказов об экзорцизме ярко появляется мотив силы, исходящей как от иконы, так и от ее отпечатка на стекле. Как и в других нарративах, связанных с одержимостью, включая многочисленные агиографические истории, приближение к святыне заставляет бесноватых мучиться, так как ее незримая благодать невыносима для демонов:

Раньше выносилось это стекло для поклонения верующим. Вот те люди, вот как вы называете их одержимыми, вот они с трудом подходят к этому стеклу. Это не с одной женщиной был такой случай — с очень многими: казались на вид более-менее нормальными людьми, а подходя к стеклу, их начинает бросать, они начинают кричать неестественно и приложиться к стеклу практически не могут без чужой помощи. Вот. Значит, та сила, та благодатная помощь, которой обладает и икона, и стекло, значит, очень реальная и действенная³⁹.

Довольно быстро икону начали включать в практики крестных ходов для освещения пространства и излияния благодати на верующих. Она не только принимала участие в «крестном лёте» над Украиной, но и приезжала в различные церкви и монастыри России. Путешествия иконы умножают рассказы о чудесах, которые фиксирует ее бессменный биограф — настоятель монастыря епископ Дамиан:

Вот когда вот Блаженнейший [Митрополит Онуфрий] летел в Запорожье, мы вылетали из Киева тогда, и была сильная метель. Очень сильная метель! А летчики пришли — икона стоит, я стою, сопровождающий, Блаженнейший — и летчики говорят: «Ну, практически невозможно вылетать! Потому что такая метель, что нельзя лететь!

38. *Перший Козацький*. Истории чудес иконы «Призри на смиление»... Об аналогичных действиях с иконами см. вступительную статью нашей подборки, а также: Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7. С. 9–34.

39. Киевское чудо. Призри на смиление. О чудотворной иконе Божией Матери.

И вот если благословите, мы полетим. А если нет, то и не факт, что мы прилетим в Запорожье. Мы можем прилететь в Днепропетровск, а оттуда уже машинами насы...» Блаженнейший говорит: «Летим, с нами Пречистая!» Это были его слова, мы все сели в самолет, самолет завелся, полетел, и мы прекрасно приземлились в, тоже сильный снег был, Запорожье. И уже потом нам рассказывали пилоты, что вот когда наш самолет летел, то мы вот летели в таком коридоре, и вокруг бушевала стихия, а самолет летел в таком коридоре. И за нами воспользовался другой самолет, в котором летели на эту же конференцию, там, ученые, вот, все, но ему не получилось попасть в этот коридор и пришлось улететь в Днепропетровск, и они уже добирались электричками и автобусами. А наша икона так вот красиво... И пилоты свидетельствовали об этом чуде⁴⁰.

Наконец, по некоторым свидетельствам, сам нерукотворный образ начал появляться в современной иконографии. В декабре 2019 г. в Донском монастыре, куда из Киева привезли образ «Призри на смиление», нам рассказали об иконке с тремя изображениями: «Матерь Божия, просто, без об... это, без облачения, потом с облачением и вот, на стекле»⁴¹. Это вариант иконы, изображающей чудотворный образ в трех видах: с окладом, без оклада и виде отпечатка.

Киевский случай, безусловно, задал рамки для будущих описаний и действий, которые воспроизводятся в разных приходах. Однако сам по себе он не уникален и вписан в более широкий контекст современных нарративов о явленных образах и вернакулярных практик их почитания.

Не только стекла: связанные и сопутствующие традиции

С массовым обретением отпечатков на стеклах киотов тесно связанны быстро развивающиеся традиции выявления и почитания других нерукотворных образов — на оконных стеклах (включая современные стеклопакеты)⁴², стенах (как церковных, так и светских строений, к примеру, дома культуры или заводского цеха), скалах, деревьях (пнях, спилах, обломленных сучьях, разрублен-

40. *Перший Козацький*. Истории чудес иконы «Призри на смиление» Свято-Введенского монастыря.

41. Ж., ок. 50, Донской монастырь, Москва, зап. Д.И. Антонов, 21.12.2019.

42. Харазов В. Чудеса в Грушеве // Наука и религия. 1988. № 5, № 6.

ных поленьях). Сведения о таких случаях активно начали распространяться на советском пространстве с конца 1980-х гг., на волне общественного интереса к религиозным и эзотерическим явлениям. Обзор свидетельств о чудесных образах на оконных стеклах в Беларуси можно найти в работах И.С. Бутова: самые ранние из известных ему нарративов относятся к 1920–40-м гг. (проявление крестов и образов Богородицы). Как и в случае киотных брандэа, «ренессанс» традиции в 1990-е гг. был запущен благодаря прецеденту, который получил широкую известность — в 1995 г. на окне больничной палаты в г. Сморгони Гродненской области обнаружили образ Богородицы, о чем писали в прессе. После этого образы Богоматери, Христа, святых, Евангелия стали обнаруживать на оконных стеклах в других белорусских больницах⁴³.

Помимо киотных отпечатков, в сети часто размещают фото и видео «нерукотворных образов», замеченных на земле, воде, небе, на природных или рукотворных объектах. Иногда вокруг них формируются локальные культуры: люди молятся у ликов (контуров, фигур), которые возникли на стекле, камне или на церковной стене, в том числе на штукатурке за висевшими или стоявшими иконами. Многие из этих образов оказываются временными, короткоживущими — к примеру, рисунки на коре, сучьях деревьев и даже внутри тыкв (случай, описанный в 2009 г. в с. Рудники Волынской епархии УПЦ МП). На дальнем спектре таких историй — свидетельства о лицах и знаках, проявившихся в игре волн или листьев деревьев, в инее, снеге, песке, огне и т.п. (ср. получившую известность фотографию с языками пламени, напоминающими фигуру папы Иоанна Павла II — это интерпретировали как чудо, выдвинули как один из аргументов в пользу начала процесса беатификации понтифика)⁴⁴. Особенно часто такие явления угадывают на небе — как чудесные знаки трактуют облака, оптические явления, пересечения инверсионных следов самолетов и т.п. Нередко это происходит над монастырем или храмом и свидетельствует, по мнению рассказчиков, о благодатности ме-

43. Бутов И.С. Нерукотворные изображения на религиозную тему, возникшие на оконных стеклах: распространение и фиксация рассказов на территории Беларуси. С. 36–44.
44. См., к примеру: Иоанн Павел II предстал перед верующими в костре // Вокруг света. 16.10.2007 [<http://www.vokrugsveta.ru/news/2414/>, доступ от 23.01.2020]; Иоанн Павел II явился в огне // МК.RU. 16.10.2007 [<https://tinyurl.com/br8eaw6>, доступ от 23.01.2020].

ста или святыни (см. описание такого случая в статье А. Мороза и Э. Семивраговой, публикуемой в нашей подборке)⁴⁵.

В отличие от киотных брандеа такие образы редко претендуют на роль самостоятельных почитаемых объектов. Культы, которые формируются вокруг ликов на стенах, камнях и т.п., как правило, не получают безусловного церковного признания и исчезают со временем. Однако подобные «мимолетные» образы нередко описывают в контексте обсуждения киотных брандеа, угадывая связь между этими проявлениями благодати⁴⁶. Публикация личных свидетельств о наблюдении чудесных знаков и образов — типичное теперь коммуникативное явление в интернете, как правило, запускающее кумулятивную цепочку других личных нарративов и легендарных меморатов на ту же тему⁴⁷.

При всей схожести нарративов и практик, связанных с киотными и «природными» нерукотворными образами, между ними имеются серьезные отличия — как в структуре самого наблюдаемого изображения, так и в моделях его интерпретации.

Образы, возникающие на стекле киотов, в большинстве случаев оказываются бледными; они плохо различимы на фоне самой иконы, однако под определенным углом зрения их нетрудно заметить любому наблюдателю. Их репринтный характер, четкое сходство с исходным изображением, как правило, легко прослеживается. В этом плане их статус нерукотворных копий, реплик не отвергается никем — то, что отпечатки на стеклах киотов появляются в результате воздействия иконы, очевидно для скептиков (к которым относятся многие клирики и прихожане) так же, как и для верящих в чудесную природу отпечатков. Различаются лишь объяснения того, как именно происходит такое воздействие. Если апологеты считают, что образ сформировался благодаря действию благодати, исходящей от иконы, то скептики, обращаясь к сциентистскому дискурсу, объясняют, что изображение возникло благодаря воздействию «электростатических сил», «диффузии пигментов», «силе магнетизма» между молекулами свинца

45. Мороз А., Семиврагова Э. Животворящий крест в с. Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 184–208.

46. Купол Земли. Личное мнение об отраженных на стекле иконах.

47. См., к примеру: «Был случай, когда икона Божьей Матери выморозилась на стекле в подъезде дома в Екатеринбурге, во время войны. ГПУ велели разбить окно. Стекло вынули и забили фанерой окно, так она на фанере вновь приступила!». См.: Там же.

в стекле и свинцовых белилах и т.п. (аналогичным образом темные отпечатки на церковных стенах позади икон объясняют распределением воздушных потоков и копотью от свечей).

В отличие от киотных отпечатков, быстро исчезающие образы — на деревьях, воде, песке, небе и т.п. бывают яркими и хорошо заметными, однако в большинстве случаев скептик не признает в них реальное изображение и видит лишь фантазию верующего человека, парейдологическую иллюзию или гиперсемиотизацию случайных элементов. То же происходит с «долгоживущими» образами, возникающими на зданиях или природных объектах. Во всех этих случаях для скептиков принципиально отсутствие исходного образа-оригинала — это означает, что о копировании/переносе изображения не может идти речь, обсуждаемый рисунок появился из-за естественных причин ивольно домысливается носителями традиции. В то же время для верующих отсутствие (в настоящий момент) «материнского» изображения не играет принципиальной роли, так как благодать может действовать в разных местах и по разным причинам. Яркий пример — интерпретация разводов на штукатурке стены клуба в Черновецкой области как нерукотворных образов Христа и Богоматери, простиравших здесь, по мнению верующих селян, потому что клуб был построен из разобранной на кирпич церкви. В 2013 г. к разводам потянулись паломники, а некоторые клирики даже провели там службы⁴⁸. По более поздним свидетельствам, экспертиза, инициированная скептически настроенным председателем сельсовета, показала повышенное содержание солей в штукатурке. Это должно было косвенно подтвердить обратную — нарочито профанную, десакрализующую версию о том, что стену использовали как отхожее место, отчего и образовались разводы. Если верить этим свидетельствам, почитание отпечатков вскоре сошло на нет⁴⁹.

Восприятие чуда и практики почитания

Несмотря на прецедент киевской иконы, официально признанный чудом, отношение клириков к новым отпечаткам на стеклах киотов неоднозначно. После обнаружения очередного стекла

48. Стивен Флемми. В Черновицкой области на стене проявилась икона // YouTube. 14.10.2013. [https://www.youtube.com/watch?v=R_ZbV68FTqo, доступ от 20.01.2020].

49. В Черновицкой области селяне приняли пятна от мочи за лицо Богородицы, 20.01.2016 [<https://tinyurl.com/4fjbkeeh>, доступ от 24.01.2020].

действия духовенства могут быть разными. Как уже говорилось, для найденного образа иногда заказывают экспертизу, которая удостоверяет, что изображение не нарисовано — нет мазков, следов кисти и т.п. (обратные примеры, когда экспертиза выявила бы заведомый рукотворный подлог, нам неизвестны). После этого может быть запрошено благословение епископата на то, чтобы разместить стекло-брандеа в отдельный киот и почитать как самостоятельную реликвию.

Яркий пример — отпечаток Богородичной иконы «Всех скорбящих радости» в московском храме св. Николая Мирликийского в Отрадном. Сразу после обнаружения 15 января 2015 г. перед отражением на стекле был отслужен молебен, после чего, как сообщается на сайте церкви, благочинный храма составил рапорт

на имя Председателя Синодального миссионерского отдела митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна. По благословению Его Высокопреосвященства была создана комиссия из клириков, сотрудников и прихожан храма, которая и засвидетельствовала факт нерукотворного отображения иконы <...> По результатам освидетельствования и личному указанию Его Высокопреосвященства был заказан кивот и на Светлую седмицу с установленным в нем отображенном на стекле образе Пресвятой Богородицы он был установлен на колонне с правой стороны от иконы. Также в соответствии с указаниями нашего Владыки в храме установлено еженедельно по средам служить перед иконой «Всех скорбящих Радости» водосвятного молебна после литургии и акафист на вечернем богослужении⁵⁰.

Киот, изготовленный для иконы, оборудован синей электрической подсветкой, которая позволяет лучше рассмотреть слабозаметный белый отпечаток (рис. 3). В ходе интервью священник храма рассказал, что духовенство не поддерживает какой-либо ажиотаж вокруг обнаруженного отпечатка и учит людей не гнаться за зрымыми чудесами. Однако статус реликвии в храме высок, и информацию о ней активно распространяют. Полный текст Акта, фотографии стекла и самой иконы размещены на сайте церкви; кроме того, информацию об иконе и отпечатке можно найти в сети Инстаграм, которую ведет один из священников храма. Так же поступает, к примеру, отец Александр Авдюгин, священ-

50. Чудесное отображение иконы // Храм св. Николая Мирликийского (в Отрадном), [http://hramotradnoe.ru/posts/2015/10/ikona/, доступ от 23.01.2020].

ник из г. Ровеньки Луганской области Украины, который публикует в ЖЖ и Фейсбуке подборку фотографий киотных брандеа, которые появились от икон, привезенных в 2006 г. в церковную лавку Луганска из Софрино⁵¹.

Более критично настроенное священство предпочитает не делать однозначных выводов по поводу образов на стеклах. Пример такого осторожного отношения можно встретить в московском храме Петра и Павла у Яузских Ворот, где в 2011 г. был обнаружен отпечаток иконы «Спас Нерукотворный», расположенной в местном ряду иконостаса. Сперва икону вынесли для почитания на середину храма, оставив в иконостасе только стекло с отпечатком, как самостоятельный образ⁵². По рассказам наших информантов — священников, служителей и прихожан церкви — иконе начали активно приносить дары. Однако в декабре 2019 г. мы обнаружили икону на довольно скромном месте в одном из углов храма, закрытой стеклом, на котором можно разглядеть ее отпечаток, а все дары, за исключением одного креста, с нее были сняты (в целом отсутствие даров у храмовых икон наши информанты связали с произошедшим воровством). Священник высказался об отпечатке очень осторожно — так как не удалось понять, к чему был этот знак, судить о нем как о чуде еще рано. В 2021 г. ситуация не изменилась, при этом сам отпечаток на стекле стал менее различим. По словам служительницы храма, с начала года он начал быстро тускнеть.

В церкви Георгия Победоносца в Старых Лучниках в начале 2017 г. нам удалось записать рассказ об отпечатке, который сочли проявлением благодати, но случайно повредили и выбросили, не пытаясь сохранить треснувший образ:

Ну, вот, самое малое, это на моей, скажем, памяти: у нас есть в алтаре маленькая иконка, называется Споручница грешных. И вот когда мы решили обновить немножко ее. И сначала не обратили внимания, думали, что стекло грязное. А потом, когда посмотрели внимательно, то обратили внимание, что на стекле отразилась сама икона. То есть как бы как в Киеве, есть такая икона в Киеве, она отобразилась на своем стекле: висит икона, и висит как бы как образ, отпечаток той иконы был. Но вот единственное что: зацепили за стек-

51. Авдюгин А. «Чудеса да и только» или чудо? // ЖЖ. 25.09.2006 [<https://rebrik.livejournal.com/2006/09/25/>, доступ от 12.01.2020]; Авдюгин А. О чудесах // Фейсбук. 29.07.2011 [<https://tinyurl.com/2rxpfrmst>, доступ от 12.01.2020].

52. Там же.

ло, и оно треснуло, разбили его. [Убрали или склеили как-то?] Нет, положили его в уголок, и этот уголок кто-то подмел, скажем так⁵³.

Скептичен по поводу обнаруживаемых отпечатков украинский архимандрит Аввакум Давиденко. В одном из своих комментариев под материалом о киотных брандеа он замечает следующее:

Сейчас смотришь в интернете, и по телевизору идет целый поток, можно сказать шквал — «чудес на поверхности!» Появление изображений на дереве, на металле, на шифере, на стекле мы видим и слышим по многочисленным телевизионным сюжетам. И не только святых, но и грешных. В Гадяче, у нас же на Полтавщине, вот слышу, и уже вижу в интернете говорят о новом чуде: вышитый святитель Николай отобразился на стекле. И здесь мне вспомнился случай из далекого детства. У моей тети в селе Андрияшевка, Сумской области, Роменского района производилась побелка дома. Все портреты, фотографии, вышивки под стеклом снимались и тщательно протирались. И так случилось, что во время протирания вышивки Аленушки с оленем, сама материя, натянутая на тонкую фанеру, отстала от рамы со стеклом. Видимо она была слабо закреплена, может, гвоздики поржавели, и открутились. Но, так случилось, вышивка осталась отдельно, а стекло отдельно. И когда уже готовились мокрой тряпкой протереть стекло, любопытный глаз взрослых на внутренней стороне стекла обнаружил фотографическое отображение Аленушки с оленем, как негатив на фотопленке. Естественно, взрослые подивились, но никто в те годы не придал тому никакого сверхъестественного, чудесного значения. Просто все поняли, произошел эффект фотокопии: солнце долго упиралось в картину, и она за годы в силу естественных причин отобразилась на стекле. Причем изображение было не цветное, но как пыльно-восковое напыление, причем легко поддавалось удалению при прикосновении. Подивились, помыли стекло, вставили Аленушку назад в раму, и вышивку водрузили обратно на стену. Если к этому еще добавить, как в 2004 году в Виннице замироточил билборд с Юлией Тимошенко, то наглядно становится и понятной, повторюсь, естественная, человеческая природа всех этих наших народных чудес⁵⁴.

53. М., ок. 50, староста храма, 02.03.2017 г., ц. Георгия Победоносца в Старых Лучниках, зап. Д.Ю. Доронин.

54. Киевский игумен-иконописец объяснил знаменитое «чудо», связанное с иконой «Призри на смириение».

Не менее критично описывал разные случаи киотных брандеа в 2008 г. епископ Домодедовский Евтихий⁵⁵. Скептичные пользователи описывают комичные примеры, как история о «чуде» с арбузами в церкви с. Рудники Волынской епархии: внутри них якобы обнаружены нерукотворные изображения крестов, арбузы крестным ходом перенесли в церковь, где они через некоторое время сгнили⁵⁶.

Сомнению подвергают даже случай с киевской иконой «Призри на смиление». В июле 2011 г. игумен-иконописец отец Алипий (Светличный), настоятель киевского храма Петра и Павла на Нивках в комментариях к статье «Нашествие «нерукотворных образов»» Дмитрия Марченко на сайте «Киевская Русь» дал естественнонаучное объяснение знаменитому отпечатку:

Вообще-то, с иконой «Призри на смиление» тоже особого чуда не наблюдается, скорее «феномен». Дело в том, что это необычное явление, но не сверхъестественное. Вся проблема в краске и стекле. В 19, нач. 20 веков повсеместно использовали белила свинцовые, а не цинковые, как сегодня. А стекло имеет важнейшим компонентом также свинец и у него присутствует свойство притягивать молекулы свинца. Происходит реакция «перераспределения» тонов, когда свинец заполняет другое пространство на стекле, не находящееся прямо напротив самих белил. Потому нередко можно видеть подобный феномен, когда стекло располагается близко к изображению, и на нем «отпечатывается» в позитиве серо-прозрачное изображение объекта, писаного с белилами свинцовыми. Никогда не бывает цветного изображения, но всегда серо-прозрачное. Причем слои лака не препятствуют реакции, поскольку действует сила магнетизма. Вообще-то реставраторам этот феномен хорошо известен. И очень жаль, что его объявили чудом. <...>

В девяностых я служил в селе под Киевом и заметил, что в большинстве хат старые иконы смотрятся грязно под стеклом. Я пробовал их протирать. Присмотревшись, я увидел, что они отразились на стекле и от этого серость свинца стала скрывать красочность живописи. А у одной старушки развалился киот в иконе и стекло по-

55. Епископ Домодедовский Евтихий. Об отпечатках икон на стекле // ЖЖ. 7.08.2009 [https://zamorin.livejournal.com/309428.html, доступ от 12.01.2020].

56. Марченко Д. Нашествие «нерукотворных образов» // Киевская Русь [https://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/3182/, доступ от 12.01.2020] (история пользователя с ником «падре Вальдемар»).

ставили в новый прежнее, но развернули, и получилось, что отображение иконы (помнится, Троицы «Новозаветной») изобразилось дважды, но в разную сторону. Также я видел на стекле отраженный портрет Шевченко и даже Ворошилова, написанного, видимо, местным самоучкой в 50-х годах 20-го века⁵⁷.

Эти комментарии игумена были широко растиражированы в сети и даже преобразованы в самостоятельные статьи⁵⁸. Они внесли свой вклад в интернет-дискуссии блогеров и посетителей сайтов. Поэтому уже спустя несколько дней игумен Алипий во избежание дальнейших споров и возможного скандала обратился в редакцию портала «Религия в Украине» с просьбой снять материал, написанный на основе его комментариев. Однако уже разошедшийся по сети материал не был удален, и отец Алипий дал несколько разъяснений по поводу киотных брандея:

Мне очень жаль, если я кого-то введу в смущение неосторожным сообщением об обычном физико-химическом процессе. Дело в том, что я неоднократно встречался с феноменом отображения изображения на стекле. Не только икон. Причем иконы, писанные яичной темперой, очень слабо отображались, а живописные в технике масла были яркими и контрастными. Еще в 80-х годах в Гусь-Хрустальном Владимирской области я некоторое время работал на стеклозаводе и там впервые узнал об особенности стекла притягивать молекулы свинца. Причем, это характерно для стекла хорошего качества. Лучше всего притягивает свинец стекло хрусталия.

Позже, общаясь с реставраторами Третьяковской галереи, я узнал, почему в музеях отсутствуют стекла на многих живописных работах: стекло тускнеет от свинцовых белил, и его часто надо менять⁵⁹.

Замечено, что самые контрастные и четкие изображения на стекле у благочестивых владельцев. Почему? Потому что они не дают

57. Там же.

58. Димитриос. Чудотворны ли отражения на стекле? // Журнал некорректного изографа (фарисея и сноба по совместительству). 31.07.2011 [<https://bizantinum.livejournal.com/60071.html>, доступ от 12.01.2020]; Киевский игумен-иконописец объяснил знаменитое «чудо», связанное с иконой «Призри на смиление».

59. Киевский игумен-иконописец объяснил знаменитое «чудо», связанное с иконой «Призри на смиление».

на образах образовываться пыли и часто протирают их, создавая трением естественный магнетизм на стекле. <...>

Интересно то, что современные стекла лучшего качества более не способны к отображению изображения. Поскольку в них много полимера. Особенно это касается т.н. небликующих стекол. Поэтому их смело используют в музеях. <...>

То, что икона «Призри на смиление» чудотворна, у меня нет сомнения. Но не через отражение на стекле⁶⁰.

Авторы, защищавшие чудо, возражали на это по-разному, в том числе «нейтрализуя» естественнонаучные аргументы игумена Алимпия:

Конфигурация стекло-белила-свинец наверняка встречается и в других иконах. Но чуда не происходит. Чудо в том, что этот естественный процесс притягивания молекул чудотворит по Божией воле. Так же как и по Божией воле притягиваются молекулы⁶¹.

Отпечатки на стекле — самый массовый и широко обсуждаемый из современных типов брандея. Как видим, отношение к нему разнится не только среди журналистов и публицистов, но и среди клириков: отпечатки оценивают как физическое явление, не имеющее отношения к чуду, как проявление благодати, исходящей от иконы (что не маркируется как экстраординарное чудесное событие), либо как чудо, свидетельствующее об особом статусе иконы, вплоть до признания ее чудотворной на уровне епископата. При этом, что в целом характерно для христианской культуры в XX–XXI вв., естественнонаучные объяснения не воспринимаются верующими как принципиально антагонистичные по отношению к религиозным — действие физических сил легко трактуется как чудесное проявление благодати, действующей через материальные объекты, силы и явления природы. Разнится отношение и к самим отпечаткам — их могут почитать наравне с «материнской» иконой, рассматривать как внешнее проявление чуда, но не самостоятельную святыню, либо же полагать, что подобные отпечатки возникают в силу естественных причин.

60. Димитриос. Чудотворны ли отражения на стекле?

61. Киевский игумен-иконописец объяснил знаменитое «чудо», связанное с иконой «Призри на смиление».

Прагматика нарративов

Проявление образа на стекле может быть описано не только как одиночное, самодостаточное чудесное событие. Иногда его описывают в рамках рассказа о «многоступенчатом» чуде. Так, например, в Екатеринбурге в храме Рождества Христова в 2002 г. икона Царственных Мучеников замироточила, а уже затем, по словам верующих, «перевелась» на стекло⁶². В 2004 г. в Петропавловском храме г. Талица Свердловской области был обнаружен отпечаток иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радостей», а затем киотные брандеа появились еще у восьми образов иконостаса⁶³. Задокументированы и случаи множественного чуда появления киотных брандеа от одной иконы. К примеру, в 2007 в г. Гадяч Полтавской области вышитая икона Николая Чудотворца в Свято-Успенском соборе произвела, один за другим, четыре отпечатка на вновь вставляемых стеклах⁶⁴. Такие истории косвенно подтверждают факт главного чуда, проявления первого отпечатка, вписывая его в более широкий контекст необычных явлений.

Прагматика рассказов о появлении отпечатков может быть очень разной. Как и другие нарративы о чудесах (мироточении, обновлении, явлении икон и др.), такие свидетельства часто призваны подчеркнуть особую роль храма, монастыря, города или всей страны (что стало актуально в период распада СССР и формирования новых государств). Они легко могут истолковываться как знаки, указывающие на происходящие или грядущие события (как возвращение Божьей благодати или будущий расцвет страны). Наконец, некоторые рассказчики используют их для подтверждения собственных, порой весьма оригинальных идей.

Замечательные во многих смыслах нарративы, связанные с киотными брандеа, — истории о том, что отпечатки «исправляют» иконографию оригинальных, материнских образов, если те были «неверно написаны». Это произошло с двумя иконами в храме иконы «Всех скорбящих Радость» г. Саласпилса в Латвии в 2009 и 2010 гг. Сперва на отпечатке иконы «Всех скорбящих Радость (с грошиками)» не проявились изображенные на ней монеты, «грошики». С точки зрения митрополита Рижского и всея Лат-

62. *Купол Земли*. Личное мнение об отраженных на стекле иконах.

63. Там же.

64. На Полтавщине в Свято-Успенском соборе города Гадяч произошло чудо // Православие.ru. 8.06.2007 [https://pravoslavie.ru/22543.html, доступ от 12.01.2020].

вии Александра, это был «неканонический» и неверный элемент, следствие греховной вольности современных иконописцев, которые не желали придерживаться иконописных Подлинников⁶⁵. Затем чудо повторилось с иконой Николая Мирликийского, в нижней части которой были «ненужные» с точки зрения митрополита фигуры (в том числе изображение демона). Появившийся отпечаток снова отличался от оригинального образа — «лишние» фигуры на нем отсутствовали. Такая «корректирующая», дидактическая функция чуда стала важным аргументом для митрополита — в видеорепортаже он апеллировал к обоим прецедентам, доказывая не только свою правоту в отношении конкретных иконографических сюжетов, но и, шире, необходимость церковного контроля за любыми создаваемыми иконами и иконостасами.

Рассказы о киотных брандеа нередко встраиваются в политический контекст. Это происходит и в дискурсе прихожан, и в действиях церковных властей, прежде всего на территории Украины, где военно-политические вопросы в последние годы находятся в постоянной актуальной повестке. Киевская икона «Приими на смиление» и ее брандеа облетает в самолете территорию Украины. Проявившийся на оконном стекле в селе Мартыновка Николаевской области образ Богородицы хозяева квартиры связывают со знаком, посланным от сына, который погиб в 2014 г. в военном конфликте в Луганской области⁶⁶. С 2016 г. это стекло начали почитать как чудотворный образ, специальные репортажи рассказывают об истории погибшего солдата, а возникший культ, объединив людей с разных уголков Украины, во многом сфокусирован на военной тематике: проводятся молебны об окончании сражений, проявившийся образ интерпретируется как заступничество Богородицы о стране, переживающей тяжелый военный кризис⁶⁷. Схожим образом, через военно-патриотическую тематику было интерпретировано появление нерукотворного образа на окне храма Свято-Анастасиевского женского монастыря в Житомире: он был обнаружен одной из прихожанок во время ее

65. Лобанов О. Святыня на стекле; Свидетельство о новом чудесном явлении в Саласпилсе (видеорепортаж) // Pravoslavie.lv. Официальный сайт ЛПЦ МП. 14.11.2010 [http://pravoslavie.lv/index.php?newid=3470, доступ от 12.01.2020].

66. В украинском селе разглядели на стекле образ Богородицы. Новостной видеосюжет николаевской телекомпании «ТСН» // Play. 29.11.2016. [https://m.play.md/2548779, доступ от 12.01.2020].

67. В Николаевской области на окне квартиры, где жил погибший боец АТО, проявился лик Богородицы // Tolkopravda. 7.12.2016. [https://tinyurl.com/4uezdz25, доступ от 12.01.2020].

молитвы перед иконой блаженной Матроны о воюющих солдатах и об окончании боевых действий, в годовщину гибели ее близкого человека в ходе антитеррористической операции⁶⁸.

Наконец, в комментариях к статьям и видеороликам, размещенным в *YouTube*, прагматика рассказов об отпечатках оказывается вписана в коммуникативный контекст. Как мы упоминали, в комментариях широко распространялись (квази)молитвенные практики: обращения к Господу, Богоматери, святым, явившимся в этих образах, и к самими иконам, просьбы помолиться друг за друга, публикация церковных молитв. В этом контексте личные свидетельства о чудесах, произошедших благодаря обращению к иконе или к ее брандее, помогают войти в коммуникацию, поддержать апологетов и публично прославить описываемую святыню. Впрочем, и здесь нередко происходит фреймирование таких историй через локальный и политический контекст (так, при комментировании украинских брандеа речь часто заходит о военном конфликте на восточных территориях страны).

* * *

На постсоветском пространстве культивируется и на вернакулярном, и на институциональном уровне. Большинство описанных в СМИ случаев — появление брандеа у храмовых икон. Однако обнаруживаются и отпечатки от домашних образов и даже от новых печатных икон, привезенных для продажи в церковной лавке⁶⁹. При этом к образам на стекле могут применяться те же контактные практики, что и к почитаемым иконам. Киотные брандеа превращают в самостоятельные моленные иконы, сооружая для них свои киоты, размещая для поклонения в храме, читая перед ними акафисты. Рассказы о таких образах легко вписываются в распространенный дискурс о благодати, аккумулирующейся в намоленных иконах и истекающей от них.

Ритуальные и нарративные практики начинают быстро выстраиваться не только вокруг материнской святыни и возникшего брандеа, но и вокруг изображений, видеороликов, документальных фильмов в интернете. Коммуникация между верующими,

68. На окне житомирского храма появилось изображение, прихожане считают — это нерукотворная икона // Zhitomir.INFO. 26.02.2016. [https://www.zhitomir.info/news_154920.html, доступ от 12.01.2020].

69. Круглова О. Чудо на стекле // Благовест. 11.06.2010 [<https://blagovest.cofe.ru/CHudes-Bozhii/CHudo-na-stekle>, доступ от 12.01.2020].

молитвенные обращения, благословения, обмен историями, высказывания апологетов и скептиков, — все это быстро запускается на популярных сайтах, где формируется новая, виртуальная форма прихрамовой социальной среды. Неудивительно, что новый тип брандера часто оказывается включен в обсуждаемую новостную повестку, а при его интерпретации задействованы многие идеи и представления, актуальные в последние десятилетия в церковной и прицерковной среде.

Пик обнаружения и прославления чудесных отпечатков пришелся на вторую половину 1990-х и 2000-е гг. И хотя такие случаи продолжают фиксироваться, судьба прежних отпечатков оказывается разной. В некоторых церквях, как в храме Преображения Господня села Вельяминово, поток паломников, которые ехали посмотреть на чудо, с годами стал иссякать или вовсе прекратился. В других, как в московском храме Петра и Павла, сам отпечаток был перемещен на менее видимое и значимое место. Широкий всплеск интереса к нерукотворным образам остался в прошлом, и традиция перешла в более спокойное состояние, поддерживаясь в одних церквях и постепенно затухая в других.

Приложение

Список наиболее известных случаев обнаружения киотных брандера 1990–2020 гг.

1. г. Киев, Украина: икона Божией Матери «Призри на смиление» в Свято-Введенском мужском монастыре (1 августа 1993 г.)
2. г. Иерусалим, Израиль: икона св. Спиридона Тримифунтского в греческом православном монастыре св. Спиридона Тримифунтского (2 июня 1994 г.)
3. г. Симферополь, Украина: икона Спасителя во Всехсвятской церкви (октябрь 1998 г.)
4. с. Кулевча Одесской области, Украина: икона Великомуученика Георгия Победоносца и Пантелеимона Целителя в Свято-Никольском храме (1990-е гг.)
5. г. Туринск Свердловской области, Россия: икона Божией Матери «Игумения горы Афонской» в Свято-Николаевском женском монастыре (1998 г.)
6. г. Киев, Украина: местночтимая Казанская икона Божией Матери в Свято-Пантелеимоновском ските киевского Покровского монастыря (осень 1999 г.)

7. г. Псков, Россия: икона «Успение Богородицы» в храме святого благоверного князя Александра Невского (рубеж 1990–2000-х гг.)
8. с. Ям Домодедовского района Московской области: Иверская икона Божией Матери в храме Флора и Лавра (рубеж 1990–2000-х гг.)
9. с. Вельяминово Домодедовского района Московской области, Россия: икона Божией Матери «Казанская» в храме Преображения Господня (весна 2000 г.)
10. г. Москва, Россия: икона «Спас Нерукотворный» в храме Петра и Павла у Яузских Ворот (2001 г.)
11. г. Троицк Челябинской области, Россия: икона Святителя Николая Угодника в Свято-Троицком соборе (16 августа 2001 г.)
12. г. Чебоксары, Республика Чувашия, Россия: икона Серафима Саровского в Спасо-Преображенском женском монастыре на Владимирской горке (25 июля 2002 г.)
13. г. Екатеринбург, Россия: икона Царственных Мучеников в храме Рождества Христова (август 2002 г.)
14. г. Ишим Тюменской области, Россия: икона «Спас Нерукотворный» в Покровской церкви (17 октября 2002 г.)
15. г. Боровичи Новгородской области, России: лики святых на реставрируемой иконе в Свято-Духовом монастыре (2000-е гг.)
16. г. Талица Свердловской области, Россия: икона Божией Матери «Всех скорбящих Радостей», а затем еще восемь образов в иконостасе по обеим сторонам царских врат в Петропавловском храме (2004 г.)
17. г. Симферополь, Украина: икона Святителя Николая Чудотворца в Петропавловском кафедральном соборе (декабрь 2004 г.)
18. г. Усолье-Сибирское Иркутской области, Россия: икона «Неупиваемая чаша» в Спасо-Преображенском храме (начало 2007 г.)
19. г. Мелитополь Запорожской области, Украина: икона Божией Матери «Козельщанская» в главном храме Мелитопольского мужского монастыря святого Саввы Освященного (февраль 2007 г.)
20. г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия: икона апостола Иакова Алфеева в Крестовоздвиженском храме (апрель 2007 г.)

21. г. Гадяч Полтавской области, Украина: икона Николая Чудотворца в Свято-Успенском соборе (июнь 2007 г.)
22. г. Саласпилс, Латвия: икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость (с грошиками)» в храме во имя иконы «Всех скорбящих Радость» (6 ноября 2009 г.)
23. г. Чебоксары, Республика Чувашия, Россия: икона Спасителя в терновом венце в храме мужской чебоксарской колонии (март 2010 г.)
24. г. Самара, Россия: икона Христа Спасителя в храме в честь иконы Божией Матери «Умиление» (май 2010 г.)
25. г. Саласпилс, Латвия: икона святителя Николая в храме во имя иконы «Всех скорбящих Радость» (6 ноября 2010 г.)
26. п. Оричи Кировской области, Россия: икона Божией Матери (2010-е гг.)
27. г. Полтава, Украина: икона святого Агапита Печерского (январь 2012 г.)
28. г. Вязники Владимирской области, Россия: икона Казанской Божией Матери в Благовещенском храме Свято-Благовещенского женского монастыря (12 августа 2013 г.)
29. г. Хабаровск, Россия: икона Божией Матери «Неупивающая Чаша» в Христорождественском соборе (июнь 2016 г.)
30. г. Самара, Россия: икона Христа Спасителя в Свято-Казанском храме (март 2018 г.)
31. п. Октябрьское Ханты-Мансийского автономного округа, Россия: икона Божией Матери «Отрада и Утешение» в Свято-Троицкой обители (февраль 2019 г.)

Библиография / References

- Антонов Д.И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3(39). С. 7–25.
- Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». № 7. М., 2018. С. 9–34.
- Антонов Д.И. Цари и самозванцы: борьба идей в России Смутного времени. М.: РГГУ, 2019.
- Антонов Д.И., Майзуль М.Р. «Мечтания» и «illusions»: Дьявольские наваждения между книжностью и иконографией. Часть 1 // Россия XXI. № 4. М., 2012. С. 112–137.
- Бутов И.С. Нерукотворные изображения на религиозную тему, возникшие на оконных стеклах: распространение и фиксация рассказов на территории Беларусь // Религиоведение. 2020. № 3. С. 36–44.

Мороз А., Семиврагова Э. Животворящий крест в с. Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. №3(39). С. 184–208.

Харазов В. Чудеса в Грушеве// Наука и религия. 1988. № 5. С. 21–24; № 6. С. 46–49.

Antonov, D.I. (2018) “Dva ‘tela’ ikony: obshchenie s sakral’nym obrazom kak apropriatsiia sily” [Two “bodies” of an icon: communication with a sacred image as an appropriation of virtue], *Vestnik RGGU. Seriya “Istoriia. Filologiya. Kul’turologiya. Vostokovedenie”* 7: 9–34.

Antonov, D.I. (2019) Тsari i samozvantsy: bor’ba idei v Rossii Smutnogo vremeni [Tsars and impostors: the struggle of ideas in Russia in the Time of Troubles]. Moscow, RGGU.

Antonov, D.I. (2021) “Apropriatsiia sily: nezrimoe ‘telo’ sviatyni v khristianskikh traditsiakh” [Appropriation of Virtue: The invisible “body” of holy objects in Christian traditions], *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 3(39): 7–25.

Antonov, D.I., Maizul’s, M.R. (2012) ““Mechtaniia’ i ‘illusions’: D’iavolskie navazhdeniia mezhdu knizhnost’iu i ikonografiei” [Dreams and illusions: Devilish obsessions between book writing and iconography. Part 1], *Rossiia XXI* 4: 112–137.

Butov, I.S. (2020) “Nerukotvornye izobrazheniia na religioznuu temu, voznikshie na okonnykh stiolkakh: rasprostranenie i fiksatsiia rasskazov na territorii Belarusi” [Non-Handmade Images on Religious Themes Appeared on Window Panes: Distribution and Recording of the Stories in Belarus], *Religiovedenie* 3: 36–44.

Kharazov, V. (1988) “Chudesna v Grusheve” [Miracles in Grushevo], *Nauka i religiia* 5: 21–24; 6: 46–49.

Moroz, A., Semivragova, E. (2021). “Zhivotvoriashchii krest v s. Godenovo: mezhdu dvukh sakral’nykh tsentrov i za ikh predelami” [The life-giving cross in Godenovo: Between two sacred centers and beyond], *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 3(39): 184–208.

ЕЛЕНА ВОРОНЦОВА, ВАЛЕРИЯ ЕЛАГИНА

**История блаженной Насти Вирятинской:
«прикрываясь религиозными
предрассудками, вела антисоветскую
агитацию»**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-244-270>

Elena Vorontsova, Valeria Elagina

The Case of Blessed Nastya of Viratyino: “Hiding Behind Religious Prejudices, She Was Making Anti-Soviet Agitation”

Elena Vorontsova — St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities (Moscow, Russia). lendail@yandex.ru

Valeria Elagina — St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities (Moscow, Russia). valeria.nagibova@gmail.com

This article studies local practices of the groups of “True Orthodox Christians” in Tambov region in the 1950s, which resulted in the criminal persecution of some of the believers. The study is based on Alexander Klibanov’s personal archive and materials from Tambov archives, as well as field research. The studied practices are divided into four groups: 1) practices of political non-participation (abstaining from participating in elections, joining public organizations, signing Soviet documents); 2) religious practices (refusal to attend an official church; meetings of believers at home; home prayer and sermon); 3) economic practices (rejecting wages, state loans, pensions and social

Исследование выполнено в рамках проекта «Проблема святости в локальных деревенских сообществах» при поддержке внутреннего гранта ПСТГУ (по программе научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2020 г.).

payments; non-paying taxes); 4) labor practices (refusal to join collective farms, state farms and work at Soviet enterprises). The article argues that the local habitus of the peasants of Tambov region served as the framework for all these practices.

Keywords: village shrines, True Orthodox Christians, martyrdom, KGB, popular veneration, Golofast, Bourdieu.

ЦЕЛЬЮ данной работы является анализ набора практик и порождающих их механизмов, реализовывавшихся в 1950-е гг. в одном из аграрных центров советской России. Распространение этих практик среди сельских жителей стало поводом к появлению серии уголовных дел и имело ряд других практических следствий, отразившихся на современном социальном ландшафте Тамбовской области. Мы имеем в виду в первую очередь сложившееся к настоящему времени религиозное почитание могил двух основных фигурантов рассматриваемого уголовного дела, а также широкий круг быличек и историй о событиях и героях того времени.

Мы предполагаем, что в основе порождающих исследуемые практики механизмов лежит специфический локальный обиход. Вводя понятие «локального обихода», мы опираемся на традицию осмыслиения габитуса в духе Бурдье¹, развитую в работах В. Голофаста² через термин «обиход» как источник прочных приобретенных предрасположенностей, порождающих практики и представления. Таким образом, под практиками мы будем понимать индивидуальные или коллективные повторяющиеся действия, основанные не на сознательно установленных правилах, а на усвоенных с детства и постоянно воспроизводящихся схемах³.

В то же время, указывая на локальность искомого обихода, мы имеем в виду не только социологическую традицию, описывающую локальное как «обжитое, обустроенное, привыченное»⁴, но и историко-антропологический поворот к теме локального, регионального, специфического, вернакулярного. Так, А. Панченко указывает на необходимость учитывать историческую и социаль-

1. Бурдье П. Практический смысл. СПБ., 2001. С. 103.

2. Голофаст В. Глобализация и место морали // Телескоп. 2004. № 2. С. 2–11.

3. См.: Бурдье П. Практический смысл. С. 30–41.

4. Голофаст В. Глобализация и место морали // Телескоп. 2004. № 2. С. 2–11.

ную динамику, строить исследования крестьянских религиозных практик на описании текстов и практик «локальных групп, объединенных почитанием тех или иных местных святынь, принадлежностью к одному приходу и т.п.»⁵.

На материалах следственного дела, с привлечением прочих архивных и полевых наблюдений, мы стремимся ответить на вопрос о том, насколько рассматриваемые практики, в том числе идея принятия страданий за веру, были укоренены в локальном обиходе и какую роль в их контекстуальном историческом развертывании в исследуемом регионе сыграло внешнее вмешательство репрессивного государственного аппарата.

Основным источником нашего исследования являются материалы уголовных дел 1950-х гг.⁶, возбужденных против ряда жителей Сосновского⁷ района Тамбовской области. Несмотря на выбор такого специфического источника в качестве основного, мы все же фокусируемся на фигурах самих обвиняемых (в поисках механизмов, порождавших вменяемые им в вину практики), во многом оставляя за скобками нашего анализа систему государственного принуждения⁸. Выбор в пользу материалов следственных дел как основного источника обусловлен характером содержащихся в них сведений, демонстрирующих взгляды радикального крыла тамбовских верующих и отчасти проливающих

5. Панченко А. А. Иван и Яков – необычные святыне из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России нового времени. М., 2012. С. 10.
6. В делах находились выписки из протоколов допросов, постановления об обысках и арестах, постановления о выведении материалов дел в отдельные производства, уточняющие справки, определения судебных коллегий и ходатайства о снятии с принудительного лечения, акты психоневрологических экспертиз, протоколы опознания и справки о реабилитации. Некоторые копии, к сожалению, не полные: так, например, отсутствуют несколько страниц в протоколах допросов обвиняемых и свидетелей.
7. В его современных границах. До 1964/5 гг. на рассматриваемой территории было более сложное административное деление, включавшее ряд мелких районов – Дегтянский, Ламской и Сосновский.
8. С точки зрения Т. Ваграменко, советское государство породило гигантскую теорию заговора, получившую название «церковно-монархическое подполье», с помощью которой отдельных верующих и их группы привлекали к ответственности. См.: Vagramenko, T. (2021) “Visualizing Invisible Dissent: Red-Dragonists, Conspiracy and the Soviet Secret Police”, in J. Kapaló, K. Povedák (eds) *The Religious Underground and the Secret Police in Communist and Post-communist Central and Eastern Europe. Religion, Society and Government in Eastern Europe series*, pp. 60–82. Routledge.

свет на генезис самих этих взглядов⁹. Именно в материалах следствия, пусть и с неизбежными искажениями, мы сталкиваемся с прямой речью верующих 1950-х гг. Верификацию и уточнение полученных данных мы производим путем обращения к другим группам источников. Мы опираемся на архивные и опубликованные материалы советского религиоведа А.И. Клибанова, руководившего экспедицией в Тамбовскую область в 1959 г. и курировавшего дальнейшие исследования ИПХ (истинно-православных христиан) в регионе, проводившиеся А.И. Демьяновым в 1960–1970-е гг. Кроме того, важным источником сведений о регионе является монография «Село Вирятино в прошлом и настоящем», изданная Институтом этнографии АН СССР по итогам этнографического изучения нового колхозного быта села Вирятино в 1952–1954 гг. Наконец, третья группа источников данного исследования — полевые материалы, собранные нами в ходе экспедиций в Тамбовскую область в 2018–2020 гг., в том числе интервью, документы и публикации, связанные с именем Насти Вирятинской.

Фигура Насти Вирятинской оказалась в фокусе нашего исследования благодаря знакомству с архивными материалами А.И. Клибанова¹⁰. В фондах содержится корпус полевых материалов проведенного под его руководством исследования религиозности населения и состояния сектантства в Тамбовской области в 1959 г.¹¹, а также часть материалов исследования по изучению духовного мира верующих (под руководством Р.А. Лопаткина, 1965 г.), проведенных помимо прочего в Сосновском районе Тамбовской области и материалы по изучению феномена «истинно-православного христианства», собранные А.И. Демьяновым (1960–1970-е гг.). В этих документах мы встретили неоднократное упоминание Насти Вирятинской, именуемой «знахаркой»¹², «местной святой»¹³, «полусумасшедшей», считавшейся среди ве-

9. Более подробно о достоверности информации, содержащейся в показаниях, полученных советскими следственными органами см.: Дюков А.Р. К вопросу о допустимости использования следственных показаний, полученных органами ОГПУ-НКВД // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2018. № 3(47). С. 74–89.
10. ОР РГБ Ф. 648, АРАН Ф. 1908, ИРИ РАН Ф. 1. Р. XII.
11. Подробнее об экспедиции А.И. Клибанова и методике научной работы того периода см.: Хун У. Рождение этнографии из духа атеизма? Исследования «современного сектантства» в контексте антирелигиозных кампаний Н.С. Хрущева // Этнографическое обозрение. 2018. № 2. С. 100–121.
12. ОР РГБ. Ф. 648. Оп. 55. Д. 1. Л. 16.
13. Там же. Л. 17.

рующих «ясновидящей»¹⁴ и т.п. После знакомства со статьей С.С. Алымова «Неслучайное село»¹⁵ (о селе Вирятино Тамбовской области, куда была отправлена еще в начале 1950-х гг. экспедиция Института этнографии для изучения нового колхозного быта), а также личного знакомства с автором статьи выяснилось, что память о Насте Вирятинской в регионе сохраняется до сих пор. В период с 2018 по 2020 гг. наша группа реализовала серию экспедиционных выездов в Тамбовскую область для изучения местной религиозности, в том числе почитания святых источников и колодцев, а также могил чтимых в народе блаженных и святых. Было установлено, что в Сосновском районе наиболее почитаемой сегодня является могила блаженной Насти. Многие местные жители называют Настю Вирятинскую святой, однако такое почитание не находит поддержки у местного духовенства. Вопрос о возможности канонизации, который неоднократно поднимали местные жители, все еще остается открытым. Краткие сведения о Насте приводятся в трехтомнике «Священнослужители, монашествующие и миряне Тамбовской митрополии, пострадавшие за Христа»¹⁶. Наиболее подробные сведения содержатся в составленной журналистами брошюре «Жизнеописание блаженной прозорливой девицы Анастасии Криковой»¹⁷ (эту книжечку, как и фотографии Насти, мы встретили во многих домах местных жителей).

В жизнеописании Анастасии Ильиничны Криковой¹⁸ (1901–1963) говорится о том, что она была из небогатой крестьянской семьи, в 1918 г. отряд Котовского¹⁹ проходил через ее родную де-

14. Демьянов А.И. Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж. 1977. С. 35.

15. Алымов С.С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому» и обратно // Новое литературное обозрение. 2010. № 101(1). С. 109–129.

16. Священнослужители, монашествующие и миряне Тамбовской митрополии, пострадавшие за Христа. В 3 т. Т. 3 / Тамб. митрополия; под. общ. ред. митр. Тамб. и Рассказов. Феодосия; сост. протоиер. Александр Сарычев. Тамбов, 2014. С. 332–341.

17. Слава Царя Небесного... Жизнеописание блаженной прозорливой девицы Анастасии Криковой («Насти Вирятинской»). Сост. Т. Маликова. М., 2016.

18. Больше известна как Настюня Вирятинская (по названию родного села Вирятино).

19. По версии одного из информантов, это был отряд Антонова. ПМА, Тамбов, 2020. Инф.: К-ва А.С., 1938 г. р. Соб.: Воронцова Е., Коршикова Е., Мельников И. Стоит отметить, что на этих землях ни Котовского, ни Антонова не было, а само восстание проходило в центральной и южной части области с начала 1921 г. Таким

ревню Вирятино, и кто-то из солдат хотел увести с их двора лошадей. Насти стала защищать лошадей, солдат выстрелил из револьвера рядом с лицом девушки. Она потеряла сознание, а когда очнулась, поведение ее сильно изменилось: стала говорить несвязными фразами, странно и вызывающе себя вести. После неудачных попыток вылечить дочь родители отправились в Мамонтову пустынь²⁰. Там родителям было явлено, что родился у них «пророк — от земли до неба». Вскоре мать Насти Наталья заметила, что якобы бессвязные фразы, которыми говорила ее дочь, не были лишены смысла. Они напоминали притчи, с помощью которых Насти предугадывала будущие события. Наталья Исаевна научилась толковать их, и через какое-то время о Насти заговорили как о прозорливой. К ней шли люди из соседних сел и районов, чтобы получить совет в сложной жизненной ситуации, исцелить недуг или узнать судьбу близкого, ушедшего на войну. Прижизненное почитание Насти началось еще в 30-е гг. XX в. во время колLECTивизации, однако наибольшей интенсивности оно достигло в годы Второй мировой войны и последующие 50-е гг. Впоследствии ее дважды осуждали по 58 статье и отправляли на принудительное лечение в тюремных психиатрических клиниках Казани и Нижнего Новгорода. В 1963 г. А.И. Крикова скончалась и была похоронена на вирятинском кладбище, в 1990-е годы она была посмертно реабилитирована.

Копии материалов следственного дела Насти были переданы нашей исследовательской группе²¹ осенью 2019 года через информанта, близкого к кругу почитающих блаженную Настю как святую²². Документальные свидетельства, объемом в 83 листа, охватывают период с 7 ноября 1952 г. по 15 сентября 1960 г., а также содержат два документа о посмертной реабилитации, объявлен-

образом, описываемый эпизод мог произойти при подавлении локальных вспышек крестьянского недовольства карательными отрядами красногвардейцев осенью 1918 г.

20. По словам одного из информантов, отправились к жившему там прозорливому старцу Прохору, ученику Серафима Саровского. ПМА, Тамбов 2019. Инф.: Т-в Н.В., 1960 г.р. Соб.: Воронцова Е., Коршикова Е.
21. В экспедиции принимали участие сотрудники исторического факультета МГУ Е. Воронцова, Д. Сундукова, Л. Горюшкина, сотрудники ПСТГУ Е. Коршикова (Юрченко), В. Елагина, сотрудник новгородского музея И. Мельников, доцент ТГУ А. Алленов и доцент РГГУ П. Чистяков.
22. ПМА. Ксерокопия дела № 1157 получена участниками экспедиции от Т-ва Н.В. в 2019 г. в г. Москве. Приводимая нумерация листов соответствует карандашным отметкам в деле.

ной в 1997 г. Главный фигурант первого дела, возбужденного в 1952 г., — А.И. Крикова — была направлена на принудительное лечение²³, по этому же делу было привлечено к уголовной ответственности еще 13 человек, которые обвинялись в том, что получали от Насти

враждебные против существующего в СССР социалистического строя наставления, направленные на саботаж всех проводимых советской властью мероприятий, к непризнанию советской власти вообще и неподчинению ее законам. Прикрываясь религиозными предрассудками, Крикова среди населения вела антисоветскую агитацию <...> в результате чего ее т.н. послушники <...>²⁴ арестованные по настоящему делу по месту своего жительства создали отдельные антисоветские группы²⁵.

Дело было прекращено в феврале 1955 г. Второе дело было начато в марте 1957 г.²⁶ и прекращено в 1960 г. По нему на принудительное лечение со строгой изоляцией, помимо А.И. Криковой, были направлены также Л.М. Кислякова (1919—2006), Л.Н. Щербинина-Смирнова-Павлова²⁷ (1926 — ум. после 1957); другие участники получали различные сроки²⁸. Согласно материалам дела, «Щербинина-Смирнова-Павлова, Кислякова Л.М. и другие объявили Крикову прозорливой и с ее помощью обрабатывали отсталую часть населения в антисоветском духе»²⁹.

К началу первого следствия по делу А.И. Криковой она уже почти год находилась на лечении в психиатрической клинике. Следствие длилось с 5 по 30 декабря 1952 г. По странному стечению

23. В отношении А.И. Криковой, после неоднократных ходатайств экспертных комиссий, 9.02.1955 г. дело было прекращено и принудительное лечение снято.

24. Список имён мы сознательно пропускаем.

25. ПМА. № 1157. Л. 33. Цит. из «Постановления о выделении материалов следствия в отдельное производство» от 14 декабря 1952 г.

26. Из материалов дела неясно, сколько всего человек было привлечено к ответственности, однако можно заключить, что как минимум три фигуранта дела — А. Крикова, Л. Кисляков и Л. Щербинина-Смирнова были отправлены на принудительное лечение.

27. Известна была под разными фамилиями.

28. Мы располагаем сведениями о реабилитации только А.И. Криковой и Л.А. Щербининой-Смирновой-Павловой.

29. ПМА. № 1157. Л. 13. «Постановление об объединении следственных дел» от 17.07.1957 г.

обстоятельств³⁰ именно в декабре 1952 г. экспедиционная группа П.И. Кушнера, после неудачных попыток найти образцовое село в соседней Воронежской области, избирает в качестве объекта исследования колхоз «Путь Ленина» села Вирятино³¹. Среди причин, по которым были отвергнуты другие колхозы, Кушнер отмечает в отчете:

Село Ливенка [Воронежской обл.] до сих пор является центром паломничества отсталых женщин, идущих на поклонение «святым» колодцам — в связи с этим местный быт сохраняет в себе много рутинного³².

Паломничество к дому Насти московские исследователи не застали. В написанной по итогам экспедиционной работы 1952–1954 гг. монографии о новом колхозном быте религиозные воззрения местных жителей упоминаются лишь вскользь:

В Вирятине, как и в других селах Советского Союза, наряду с новыми, вполне определившимися социалистическим формами в быту продолжают сохраняться достаточно живучие пережитки прошлого, многие из которых связаны с религией³³.

Более подробные сведения о религиозных воззрениях местных жителей приводятся в сборнике по итогам другой экспедиции — А.И. Клибанова в 1959 г. В статье «К характеристикике течения т.н. ИПХ» участница исследования З.А. Никольская называет основательницей течения молчальников³⁴ Любовь Кислякову:

30. Было ли следствие инициировано специально для «зачистки» села от реакционных элементов в ожидании столичной экспедиции — этот вопрос нуждается в дальнейшем изучении.
31. См. подробнее: Алымов С.С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому» и обратно // Новое литературное обозрение. 2010. № 101(1). С. 109–129.
32. АРАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 509. Л. 16–18. Цит. по Алымов С.С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому» и обратно.
33. Село Вирятино в прошлом и настоящем. Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни / Под ред. П.И. Кушнера. М., 1958. С. 11.
34. «Они провозгласили смерть благом, <...> повели себя в быту как живые покойники, объединившись на основе обета молчания. Они прекратили общение не только с окружающим населением, но и с теми единоверцами по ИПХ, которые не желали связать себя их изуверским обетом. Окна своих домов они заложили кирпичом и замазали глиной». См. подробнее: Никольская З.А. К характеристике

В 1955 г. в доме Криковой, в котором к этому времени поселилась Кислякова, было положено основание секты молчальников. Ближайшими помощниками Кисляковой стали вернувшиеся из заключения бывшие руководители ИПХ <...>. После того, как Любовь Кислякова, заболевшая шизофренией в 1957 г., была помещена в психиатрическую лечебницу, молчальники лишились своей главной руководительницы <...>. Дни этой изуверско-фанатической группировки уже сочтены³⁵.

В обличительной статье З.А. Никольской не упоминается о втором следствии по делу Насти, зато приводятся данные о массовой передаче детей молчальников в детские дома области³⁶. Исследовательница констатировала деградацию и распад групп ИПХ³⁷.

Рассматриваемые ниже материалы — лишь частный случай масштабной борьбы с «антисоветскими элементами», однако мы обращаемся к ним как к яркому примеру развертывания локальных практик народной религиозности в условиях антирелигиозной пропаганды. Стоит еще раз подчеркнуть, что мы обращаемся к этому богатому сюжету для выявления тех механизмов, тех движущих сил, которые лежали в основе описываемого поведения.

Переходя к анализу материалов следственных дел, необходимо отметить, что мы отдаем себе отчет в том, что обращаемся к специальному типу архивных источников, при изучении которых, как и в случае с более распространенным источником — документами из фонда уполномоченного по делам религий³⁸, необходимо учитывать их тенденциозность, презентацию официальной версии событий. В сухих и кратких материалах дел слишком многое остается скрытым и замалчиваемым. Формулировки обвинений и материалы следствия направлены на поиск у обвиняемых антисоветских действий. Для удобства дальнейшего анализа мы

ке течения так называемых истинно-православных христиан // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. IX. М., 1961. С. 173.

35. Там же. С. 173–177.

36. Там же. С. 175.

37. Эти выводы оказались преждевременными. А.И. Демьянов продолжал изучение оказавшихся очень устойчивыми ИПХ в Черноземье в 1960–1979-е гг.

38. Митрохин Н. Болезнь под названием «фонд уполномоченного» или несколько страниц об актуальных проблемах изучения религиозности в СССР // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4(30). С. 505–511; Люргман С. Что мы можем знать о религиозности советского периода? (Сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4(30). С. 485–504.

выделили несколько тематических групп этих коллективных действий и обозначили их (в духе П. Бурдье) практиками.

1) Практики политического неучастия: отказ от участия в выборах, вступления в общественные организации, подписания «советских бумаг».

Из допроса одного из обвиняемых (от 7 ноября 1952 г.), Серафима Т-ча К-ва, мы узнаем, что Серафим был религиозен с детства. Он ушел воевать на фронт, но получил ранение и вернулся в Тамбовскую область. Травма, повлекшая за собой инвалидность и неспособность работать, побудила его снова обратиться к вере и чтению Евангелия. Показания обвиняемых по делу, в центре которого изначально стоял Серафим К-ов, послужили причиной к выделению дела Насти Вирятинской в отдельное производство:

– В действующую церковь я не ходил, поскольку считал, что там все священники советские и не проповедуют старую веру, а наоборот, проповедуют новую веру и стоят за советскую власть, за проведение в жизнь ее законов³⁹. Так как советская власть идет против религии, в школе о религии не преподают, всюду религиозные праздники не соблюдаются, то я с 1947–48 гг. отказался от участия во всех проводимых советским правительством мероприятиях, как то: в выборах в советы, от подписки на госзайм, от уплаты налогов.

Вопрос: Кто же вас обрабатывал в антисоветском духе?

– Будучи религиозным, я часто ходил к старухе⁴⁰ по прозвищу «Настя Вирятинская»⁴¹.

Серафим К-в был не просто захожанином у юродивой Насти Вирятинской, он, вероятно, относился к числу ее духовных чад, которым она давала особые послушания (например, обет молчания). Из упомянутой статьи З.А. Никольской и материалов Тамбовского архива мы можем извлечь некоторые подробности его дальнейшей судьбы: после освобождения (в 1955 г.) он вновь при-

39. Здесь и далее сохранена орфография и пунктуация источника.

40. По всей вероятности, это формулировка следователя, т.к. сам Серафим К-в, участник войны, духовный сын Насти, вряд ли мог назвать ее «старухой».

41. ПМА, № 1157. Л. 15.

мкнул к сторонникам Насти, стал одним из лидеров движения «молчальников». Был выселен из родной деревни весной 1958 г.⁴² и умер (не позднее 1959 г.) от туберкулеза, «отказавшись от помощи врачей»⁴³.

Другой обвиняемый, Михаил Д-ев, также вспоминал о наставлениях Насти Вирятинской (допрос от 3 декабря 1952 г.):

В моем присутствии некоторые лица, которых сейчас не припомню, спрашивали у Насти, можно ли голосовать или можно ли подписываться на советских бумагах. Настя отвечала или «грех перед богом» или говорила какие-либо отвлеченные притчи⁴⁴.

На допросе свидетеля Николая К-ова — родного брата арестованного Серафима (12 декабря 1952 г.) формулируется развернутая версия описания данной практики и группы ее носителей:

Сколотив вокруг себя группу так называемых истинно-православных христиан, состоящую из наших родственников и из с. Ламок, он как в индивидуальном порядке каждому из участников, так и на проводимых им тайных соборищах всегда нас наставлял, чтобы мы «истинные христиане» не признавали советскую власть, так как она идет против нашей религии, не подчиняться ее законом, которые идут против наших идей, ни в чем не поддерживать советскую власть и не участвовать в проводимых ею мероприятиях, поскольку они подрывают наши идеи «истинного христианства», а исходя из этого, говорил Серафим, мы не должны ходить на выборы, в противном случае мы будем поддерживать власть якобы антисхриста, под которым подразумевается советская власть, не должны поддерживать воззвания против войны⁴⁵.

Эта группа практик в материалах дела описывается как наиболее значимая для вынесения обвинительного приговора. Однако очевидный политический фасад скрывает более сложное содержание: в основе практик, как видно из материалов дела и интервью,

42. Решение Исполнительного комитета Дегтянского районного Совета депутатов тружеников Тамбовской области № 98/с от 7 апреля 1958 года [о выселении в отдаленные места Союза за паразитический, антиобщественный образ жизни]. ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 2-с. Д. 43. Л. 13.

43. Никольская З.А. Там же. С. 175.

44. ПМА. Д. 1157. Л. 28.

45. Там же. Л. 24.

лежит радикальное непринятие того общественного устройства, которое объявило войну повседневной локальной религиозной жизни фигурантов дела.

Уже первые страницы следственного дела погружают нас в реалии нормативного советского послевоенного поведения: люди трудятся в колхозах и на предприятиях, ходят на выборы местных советов, ставят свои подписи на советских документах, но появляется какая-то группа, которая отказывается от выполнения этих ставших уже рутинными действий. Можно видеть, что фигуранты дела описываются как носители особой идеологии «истинно-православных христиан»⁴⁶, которые отказываются поддерживать советскую власть и проводимые ею мероприятия из-за своих религиозных взглядов, а наставляет их Настя Вирятинская, а также ряд близких к ней лиц. Причем в материалах следствия в отношении обвиняемых А.И. Криковой, Л.М. Кисляковой, Л.П. Щербининой-Смирновой неоднократно указывается, что они нуждаются в «принудительном лечении» и являются невменяемыми⁴⁷. Среди признаков невменяемости судебно-медицинские эксперты, в частности, указывают:

[из акта судебно-психиатрической экспертизы на больную Щербинину-Смирнову] отмечается ограниченность общих познаний, узость мышления, целиком и полностью увлеклась религией молясь, читая религиозные книги, прислуживая «верующим» иногда за уплату, но чаще «за так — ради господа». Эмоционально тупа, манерна, неадекватна в поведении. На основании всего вышеизложенного мы приходим к заключению, что Смирнова-Щербинина обнаруживает хроническое расстройство психической деятельности в форме шизофрении с явлениями религиозного фанатизма, как душевно больная в отношении инкриминируемого ей деяния невменяема. Подлежит принудительному лечению со строгой изоляцией⁴⁸.

Таким образом, деятельная религиозность с точки зрения власти оказывается признаком шизофренического расстройства, ненормативное поведение — нуждающимся в принудительном лечении и изоляции.

46. Стоит напомнить, что первая волна гонений на ИПХ началась в конце 1920 — начале 1930-х гг. Подробнее см.: Из истории гонений Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Мемориал [<http://histor-ipt-kt.memo.ru/>], доступ от 1.11.2020].

47. ПМА, Д. 1157. Л. 64–65, Л. 79.

48. Там же. Л. 83–84.

2) Религиозные практики: отказ от посещения официальной церкви, собрания верующих на дому, домашняя молитва, проповедь, молчальничество.

Обозначенные практики мы встретили в цитатах пяти фигурантов двух следственных дел. Приведем наиболее яркий пример:

В беседе с ней [Настей], она мне говорила, что теперешние действующие церкви неправильно служат богу, они служат советской власти, которая сама идет против религии <...> Говорила она, чтобы твердо стоять за старую веру⁴⁹, соблюдать все религиозные праздники, не поддаваться советскому влиянию и не сворачивать с православного истинно-христианского пути, не посещать теперешние церкви, а лучше молиться на источниках и у себя в домах⁵⁰.

В этой цитате необходимо зафиксировать несколько важных установок: церкви посещать не нужно, т.к. они служат безбожной власти, нужно соблюдать все религиозные праздники, молиться на источниках или у себя в домах. Борьба с тайными молениями на дому и у источников была важным направлением в деятельности тамбовского уполномоченного по делам РПЦ в 1950–1960-е гг.⁵¹ Материалы уполномоченного и агитационная литература тех лет⁵² пестрят указаниями на массовые собрания верующих с участием монашеск, юродивых и калек у чтимых источников. Для рассматриваемого региона есть ряд местных, общепризнанных святынь, о которых упоминают почти все информанты: это Мамонтово озеро, источник Симеона (за селом Троицкая Вихляйка). Святые места оказываются местом молитвы, чудес, обмена информацией, знакомств, а также служат для поддержания горизонтальных связей в сообществе. Кроме того, большинство наших информантов из этого региона за советом обращались к одним

49. В регионе до сих пор приверженцев этих радикальных взглядов называют «староверами», «баптистами». Использование этих терминов указывает не на конфессиональную принадлежность их носителей, а на инаковость их взглядов и реализуемых ими практик.

50. ПМА. Д. 1157. Л. 15.

51. См. подробнее: Чеботарев С.А. Борьба с нелегальными служениями. Ликвидация святых источников // Тамбовская епархия 40–60 гг. ХХ в. Тамбов, 2004. С. 181–194; Хун У. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4(30). С. 232–256.

52. См. напр.: Витковский И.Г. Правда о «святых» источниках. Тамбов, 1961.

и тем же юродивым (это, прежде всего, Настя Вирятинская, кроме того, ее ученица Любушка — Л. Кислякова, блаженный Федор (из села Титовка) и ряд других). После смерти начинается почитание могил юродивых наравне с могилами других местных подвижников, например, Прохора (село Отяссы). Сам код юродства безошибочно считывается местным населением⁵³.

С официальной точки зрения, ненормативное поведение маргинализирует группу «религиозных фанатиков», такая группа должна утратить привлекательность и авторитет у советских граждан. Однако местные жители указывают, что поток просителей к Насте не иссякал и между двумя периодами принудительного лечения, и в последние годы жизни. Кроме того, Настя Вирятинская предсказывала некоторым своим сторонникам новые гонения⁵⁴, которые должны будут привести к спасению души.

В том же деле мы находим и свидетельские показания о типичных «сборищах» в доме упомянутой Нasti:

Наиболее массовое сборище в доме Криковой было на религиозный праздник Крещение — это примерно 19 января 1957 года. Как мне помнится к этому времени был опубликован указ правительства о проведении выборов в местные советы. Видимо, они обсуждали, как им отнестись к этому мероприятию⁵⁵.

Указание на регулярные встречи представителей этой «преступной» группы должно было по логике следствия легитимировать наказание сразу нескольких участников этих сходок, а также подчеркнуть преднамеренный, повторяющийся характер реализуемых ими действий. Тут важно пояснить, как именно воспринималась фигура Насти Вирятинской в деревенской среде и что за люди приходили к ней ежедневно. Настя Вирятинская в рассказах современников чаще всего называется «блаженной». Она говорила «притчами», ее высказывания часто нуждались в дальнейшем толковании (которое брали на себя ее последователи

53. Представление о юродстве — неотъемлемая часть местного обихода. Или, говоря словами А.С. Лаврова: «юродство — это константа русской религиозности». См.: Лавров А.С. Юродство и «регулярное государство» (конец XVII — первая половина XVIII в.). Т. 52: Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. С. 443.

54. Эти гонения действительно последовали — в начале 1960-х гг. после новых судебных процессов многие духовные дети Насти были сосланы в Красноярский край. (ПМА, 2020).

55. ПМА. Д. 1157. Л. 24.

и близкие), однако, как замечает большинство информантов, она «часто угадывала [судьбу просителя]», «ей было многое открыто»⁵⁶. Вопреки попыткам следствия представить Настю в качестве политического лидера подпольной группы⁵⁷, она была в первую очередь чтимой старицей, болеющей, но в то же время способной наставить, поддержать и даже излечить. Большая часть стекавшихся к ней из окрестных деревень людей — однократные просители (шли в войну узнать о судьбе близких, шли испросить совета о вступлении в брак, шли в болезнях и скорбях)⁵⁸. Однако были и «духовные чада», которых она наставляла регулярно и предсказывала им гонения и лагеря. Готовность к страданиям, принятие подвига мученичества — частый сюжет в рассказах о наставлениях Нasti ее ближайшему окружению:

Она [Настя] заранее им говорила: «Вас угонят, но вы держите свою веру и вас не тронут...». И правда в 61-м году их угнали. Милиция привезла их в наш клуб всех... их было три сестры, моя тетя и еще две женщины... А этих двух женщин родители были живы..., и они все собрали им сумочки наготовили: все и сахар. А они [в тюрьме] им ничего не передали... они хотели, чтоб их тоже побили и угнетали... им суд был... Я в 58-м году вышла замуж, и они уже не разговаривали... Она [тетя] даже с родной матерью не разговаривала... у них вера такая была, и они ее так приняли... они Серафима Саровского так читали, он ушел и молился, и ни с кем не разговаривали... ⁵⁹.

В этом фрагменте, записанном летом 2020 г., отражена и практика молчания, которую респондент (племянница одной из препрест-

- 56. Упоминания об этом мы неоднократно фиксировали в интервью. (ПМА, 2018–2020).
- 57. Из постановления на арест и обыск А.И. Криковой от 2.12.1952 г.: «Крикова враждебно настроена по отношению к существующему в СССР общественному и политическому строю, среди населения проводит антисоветскую агитацию против проводимых партией и советским правительством мероприятий. Во враждебных целях сколачивала и вдохновляла антисоветские группы церковников, последователей «истинно-православных христиан», участников которых призывала не работать в колхозе, не обучать своих детей в школе, не участвовать в выборах органов Советской власти». ПМА. Д. 1157. Л. 4.
- 58. В нашем экспедиционном архиве на сегодняшний день около 30 различных историй разового посещения Нasti Вирятинской, а также около десятка развернутых описаний жизни ее «духовных чад».
- 59. ПМА. Тамбов 2020. Инф.: Н-ва А.М., 1940 г.р. Соб.: Мельников И., Коршикова Е., Воронцова Е.

сированных женщин) связывает с фигурой Серафима Саровского. Сам термин «молчальники», «молчуны» до сих пор известен местным жителям. При этом те, кого так называли, избегали избыточного общения, но, как правило, вполне соблюдали формулы деревенской вежливости:

Мы их молчанки и молчанки [называли]. Вот первая, она с [19]²⁹, Катя. Она со мной несколько раз разговаривала. Скажет два слова. Но не остановится, не поговорит⁶⁰.

Сотрудничество с властью осознавалось как препятствие к спасению души. «Духовных чад» Настя предостерегала от такого сотрудничества, об этом вспоминают современные информанты:

А дядя В. стежинский говорит, что пришел к Насте, и не знал, что его в тюрьму заберут, а Настя ему говорит: Тебе дадут карандаш, а ты не бери, а то не спасешься. И думает, какой карандаш, ехал на лошади, и думал. А потом время приходит, его насильно забирают в сельсовет и говорят: Давай, подписывайся. А что подписывайся... Не говорил. Они его посадили и дают в руки карандаш. Он не подписывает и вспомнил. Его посадили на семь лет в ссылку. В Соловках^{61,62}.

Народное толкование религиозных норм оказывалось далеким от церковной политики 1950-х гг. Если тамбовский архиепископ под давлением уполномоченного по делам религии прямо запрещал священноначалию участие в крестных ходах и молебнах на источниках⁶³, то сельские жители именно на источниках отмечали многие религиозные праздники, в ситуации недостатка храмов и часовен именно там устраивали коллективные моления, наконец, именно на колодчиках и источниках набирали святую воду

60. ПМА. Тамбов 2020. Инф.: К-ва А.С., 1938 г.р. Соб.: Мельников И., Коршикова Е., Воронцова Е.

61. Скорее всего, слово «Соловки» используется здесь как нарицательное. Большинство репрессированных были сосланы в Красноярский край.

62. ПМА. Тамбов 2020. Инф.: И-на Н.И., 1973 г.р. Соб.: Алленов А., Чистяков П., Коршикова Е., Воронцова Е.

63. Хун У. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4(30). С. 240; см. также: Левин О. Тамбовская епархия при архиепископе Иоасафе (Журманове): 1946–1961 гг. // Тамбовские епархиальные ведомости. 2020. № 10 (154). С. 36–41.

для освящения жилища и хозяйства. В народе сохранялся авторитет юродивых, а их наставления для части верующих (особенно в ситуации отсутствия авторитетных священников) были руководством к действию, не только в решении житейских вопросов (брак, болезнь, работа), но и в кардинальной перестройке всей жизни — исполнению послушаний: странничества, обета молчания, выхода из колхоза и т.п., а также готовности к принятию страданий от безбожной власти.

3) Экономические практики: отказ от заработной платы, подписки на госзайм, пенсий и социальных выплат, отказ от уплаты налогов.

Ряд обвиняемых указывали не только на политическое неучастие, но и на сознательный отказ от государственных выплат:

отказываться от уплаты налогов и других госпоставок, от госзайма <...> отказываться от каких бы то ни было пенсий и пособий от советской власти⁶⁴.

Фактически эти формулировки фиксировали лишь отдельные варианты более широкого спектра местных экономических практик. Об одной из духовных чад Насти в 2020 г. нам рассказали следующее:

Настя ей [бабушке П.] тоже дала подвиг: в тюрьме отсидеть, деньги не брать, ни у кого ничего не брала, была затворницей и ни с кем не общалась⁶⁵.

Среди тех, кто не был в ссылке, подобные практики, как отмечают современные респонденты, также не были редкостью:

Бабушка пенсию не получала, грех был пенсию получать. Катали сами свечки, и вот что пропадаст, на то и жила. Пенсия — это грех, сатане предавать свою душу⁶⁶.

64. ПМА. Д. 1157. С. 24.

65. ПМА. Тамбов 2020. Инф.: И-на Н.И. 1973 г.р. Соб.: Алленов А., Чистяков П., Коршикова Е., Воронцова Е.

66. ПМА. Тамбов 2020. Инф.: Г., ок. 1956 г.р. Соб.: Мельников И., Коршикова Е., Воронцова Е.

Наиболее последовательные сторонники Насти долгое время находились в ссылке, затем часть из них вернулась в родные деревни. В одном из интервью 2020 г. нам так описали хозяйственную жизнь одного их бывших ссыльных:

Жили сами. Шили фуфайки, безрукавки, одеяла стегали, шлепки, делали рукавицы, иконы убирали... все делали и на это жили. В лес ходили, дрова заготавливали, рубили и на себе таскали. Лес далеко, километра два. И дом ремонтировали. И жили на свечки. Мы все у них свечки покупали⁶⁷.

Такого рода деятельность оказывалась опять-таки под прицелом уполномоченных по делам религий и местного руководства, поскольку противоречила принципам «советскости». Выжить в условиях отказа от государственных выплат и пенсий помогали крепкие горизонтальные связи «духовных чад» и ближнего круга, происходило их вынужденное сплочение, о котором до сих пор вспоминают многие информанты.

4) Трудовые практики: отказ от вступления в колхозы и участия в «общественно-полезном труде».

В Сосновском районе к 1931 г. было создано около 70 колхозов⁶⁸. Одним из самых успешных в 1950-е гг. считался колхоз «Путь Ленина» села Вирятино⁶⁹. В то же время еще с конца XIX в. в этом регионе получили широкое распространение отходничество, промыслы — были востребованы лесорубы, плотники, углекопы и т.п.⁷⁰ Представители ИПХ отказывались от участия в санкционированных государством трудовых отношениях, вместо этого источником средств служили крошечные приусадебные участки, собирание грибов и ягод, а также уже упомянутые отходничество и различные промыслы (об этом вспоминают и многие современные респонденты):

67. ПМА. Тамбов 2020. Инф.: Т.П. Соб.: Алленов А., Чистяков П., Коршикова Е.

68. 85 лет Сосновскому району. Из прошлого в настоящее. Сосновка, 2013. С. 11.

69. Укрупнение колхозов и создание совхозов относится к 1961–65 гг. См.: 85 лет Сосновскому району. С. 11.

70. Кушнер, с. 29

Шли когда наши мужики, всегда испокон века славились — пилить ходили, как зима прогонить — на заработки, работать негде было⁷¹.

В деле мы встречаем прояснение мотивов отказа от вступления в колхоз (от 11 ноября 1952 г.):

На путь против советской власти я встала с периода коллективизации, когда я увидела, что в нашем селе, да слышала, что и в других селах закрыли церкви, куда я ходила с малых лет по наставлению своих родителей. Будучи религиозной, я слышала от старых людей, что организуемые в то время советской властью колхозы не от «бога», да и сама советская власть идет против религии, поэтому я не вступала в колхоз и была единоличницей до последних дней⁷².

Обвиняемая прямо говорит о религиозных мотивах своего поведения. Тут стоит внести ряд серьезный уточнений: выбор в пользу единоличного хозяйства был достаточно распространенным среди местного населения. Так, в деревне Степь Сосновского района респонденты сообщили нам о том, что большая часть жителей — беглецы от колхозного строительства, единоличники⁷³. В то же время отказ от вступления в колхоз приводил к набору лишений: 5–15 соток вместо 40 соток у колхозников⁷⁴, запрет на пользование колхозными выгонами, пастищами для лично-го скота⁷⁵ и др.

В самом общем виде указанные практики, на наш взгляд, были неизбежной реакцией нонконформистского крыла местных носителей локального православного обихода. Формы локальной коллективности поддерживались через набор воспроизводящихся материальных, внешних (структура быта, жилища, привычек) и внутренних (набор ритуалов, привычек и т.п.) условий. Этот га-

71. ПМА. Тамбов 2020. Инф.: Г., ок. 1956 г.р. Соб.: Мельников И., Коршикова Е., Воронцова Е.

72. ПМА. Д. 1157. Л. 26.

73. ПМА. Тамбов 2020. Полевой дневник Е. Воронцовой.

74. Данные приводятся со слов информантов.

75. Яхновская С. «Устарел наш колхозный Устав». Приусадебное землепользование колхозников и его государственное регулирование (конец 1950-х — начало 1960-х гг.) // Родина. 2015. № 4(415). С. 121–123.

битус/обиход русского православного тамбовского крестьянина⁷⁶ включал в себя в том числе описанные выше знание молитв, чтение и переписывание определенной духовной литературы — в том числе акафистов, духовных стихов⁷⁷ и т.п. Его носителями были выходцы из земледельческих семей, которые не первое поколение живут на одной и той же территории, в их домах висят иконы, православный календарь организует их год, ключевые события жизненного цикла — рождение, свадьба, смерть, также организованы согласно этим представлениям. В качестве сакральных мест воспринимаются храмы, источники, кладбища. В трудных жизненных обстоятельствах они испытывают потребность в духовном руководстве и в отсутствие священника нередко обращаются за советом к блаженным, юродивым. В некоторых случаях для достижения желаемого совершаются близкие и дальние паломничества.

В ходе полевой работы в регионе мы встретили красные углы практически во всех посещаемых нами домах, кроме того, в регионе сохранилась традиция украшения, «убирания» икон подручными материалами — бусами, бумагой, фольгой и т.п. О месте икон в сельских домах в начале 1960-х гг. важные сведения содержат материалы уже упомянутого исследования духовного мира верующих⁷⁸, в котором, в частности, приводятся сведения о наличии икон повсеместно в домохозяйствах респондентов Сосновского района.

Идея мученичества была органической частью православного обихода и вызовом власти, внешнее вмешательство в повседневную жизнь участников описанных локальных практик неизбежно вызывали у наиболее радикальной части его приверженцев коллективное действие, мобилизацию⁷⁹. Желание нести свой крест подкреплялось не только коллективным одобрением, но и пропагандированием носителям этих практик определенных «даров»: способности к исцелению, предсказанию будущего. Так, в полевом интервью (2020 г.) врач психиатрической клиники, где находи-

76. См. подробнее: *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2007.

77. Алленов А. Н. Концепты «церкви ложная» и «истинная церковь» в стихотворных текстах истинно-православных христиан // Б.Н. Чичерин и традиции философской и социально-политической мысли в России. Тамбов, 2013. С. 408–415.

78. ОР РГБ. Ф. 648. Оп. 55. Д.1.

79. См. об этом: Голофаст В. Глобализация и место морали // Телескоп. 2004. № 2. С. 3.

лась одна из фигуранток дела (Л. Кислякова, добровольно остававшаяся в психиатрической клинике уже после отбытия наказания по делу 1957 г.) приводит следующие ее слова: «Я со своего креста не сойду и буду здесь до конца»⁸⁰. В то же время целый ряд респондентов, посещавших блаженную Любушку в больнице в 1990–2000-е гг., рассказывает о случаях исцеления и предвидения⁸¹. Сами читимые юродивые отчасти выполняли роль своеобразного камертона, возвращавшего окружающих в правильную тональность (т.е. соответствующую локальному обиходу). Приведем две характерные истории:

Потом еще она [Настя] говорила, когда моя свякровь — поминающие субботы были — носили конфеты и печенье. «Это хулиганы, — вот так она говорила, — надо печь блины!»⁸².

Вот это самое Екатерина наша ходила два раза к ней [к Насте]. Живая-живая, молодая была. У ней двоюродный брат в нее влюбился, она пошла к Насте спросить: «Выходить мне замуж за него?», она сказала: «Нет, грех непростительный, нельзя»⁸³.

Таким образом, в условиях репрессий со стороны власти и прямой угрозы локальному обиходу сообщества возможной формой развертывания габитуса становится набор радикальных практик, в том числе призывы к мученичеству — т.е. сознательному, открытому выражению своих взглядов, которое может повлечь за собой наказание вплоть до смерти⁸⁴. Такая форма органически присуща православному габитусу и уже не раз встречалась в отечественной истории (яркий пример — старообрядческие гари в XVIII в.). Поведение радикального крыла встречает одобрение со стороны сообщества в целом, что приводит к дальнейшей сакрализации связанных с участниками описанного дела предметов и мест. Так, почитаются и облагораживаются могила блаженной Насти в Ви-

80. ПМА. Тамбов, 2020.

81. ПМА. Тамбов 2020. Полевой дневник Е. Воронцовой.

82. ПМА. Тамбов 2020. Инф.: К-ва А.С., 1938 г.р. Соб.: Воронцова Е., Коршикова Е., Мельников И.

83. ПМА. Тамбов 2020. Инф.: Г-ва А., 1946 г.р. Соб.: Елагина В., Коршикова Е., Мельников И.

84. Здесь мы вполне солидарны с определением мученичества, приводимым Галликсон: Gullickson Gay, L. (2008) “Emily Wilding Davison: Secular Martyr”, *Social Research* 75(2): 461–484.

рятине, блаженной Любушки в Подлесном, материалы об их жизни собираются и фиксируются местными группами активистов. Юродивые (а позднее — их могилы) и святые источники оказываются важным узлом в рассматриваемых сообществах: вокруг них происходит постоянная пересборка образа святости (через притчи и их воплощение, запрос на лечение и исцеление, прямое предсказание, в том числе в видениях, снах, и скорая реализация пророчества) в соответствии с локальным обиходом. На наш взгляд, именно локальный обиход, сложившийся на протяжении жизни целого ряда поколений тамбовских крестьян, проживающих на одной и той же территории, порождал описанные выше на материалах дела протестные практики. Мы надеемся, что предложенная объяснительная модель позволяет уйти от соблазна объяснения всех происходивших в годы советских гонений событий исключительно политическими мотивами⁸⁵: сугубо политические мотивы видят в действиях тамбовских групп ИПХ следователи (подробный анализ следственных дел представлен в нашей статье); сходные интерпретации обнаруживаются у советских исследователей: «История таких групп, как “истинно-православные христиане”, “истинно-православная церковь” показывает, как в руках политических проходимцев религия может быть использована для внушения обманутым верующим вражды к советскому строю»⁸⁶. Многие современные исследователи также усматривают политические мотивы в качестве ведущих в протестной деятельности советского крестьянства. Так, Л. Виола пишет: «Причины массовых выступлений коренились в “классовой” природе крестьянского недовольства»⁸⁷. Наконец, один из самых цитируемых современных антропологов, Дж. Скотт также «расматривал повседневное сопротивление крестьян как специфическую форму неорганизованной, но успешной классовой борьбы»

85. Так в предисловии к пятому тому «Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание» читаем: «Основное внимание исследователей сосредоточено на политической направленности и политических последствиях террора, на его организации через выколачивание признаний жертвами террора, наконец, на создание обстановки всеобщего страха и безгласного подчинения командно-репрессивной диктатуре вождя». С. 8.

86. Клибанов А.И. Предисловие // Современное сектантство и его преодоление. По материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1959 г. Вопросы истории религии и атеизма. Вып. IX. М., 1961. С. 5.

87. Виола Л. Крестьянский бунт в эпоху Сталина: Коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М., 2010. С. 226.

бы»⁸⁸. Еще раз подчеркнем, что, на наш взгляд, политический фасад скрывал более сложное содержание: в основе описанных практик находилось радикальное непринятие того общественно-го устройства, которое стремилось полностью разрушить локальный православный обиход.

В данной работе мы старались избежать подмены объяснения описанием, в результате чего значительная часть полевого материала оказалась за скобками данной публикации⁸⁹.

Библиография / References

Архивные материалы

Государственный архив Тамбовской области

Ф. Р-5220. Оп. 2-с. Д. 43. Л. 13.

Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

Ф. 648. Оп. 2. Д. 22.

Ф. 648 Оп. 55. Д. 1.

Литература

85 лет Сосновскому району. Из прошлого в настоящее. Сосновка, 2013.

Алленов А.Н. Концепты «церковь ложная» и «истинная церковь» в стихотворных текстах истинно-православных христиан // Б.Н. Чичерин и традиции философской и социально-политической мысли в России. Тамбов: изд. Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина, 2013. С. 408–415.

Алымов С.С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому» и обратно / Новое литературное обозрение. 2010. № 101(1). С. 109–129.

Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб.: Изд. СПб ун-та; Петербургское Востоковедение, 2007.

Бурдье П. Практический смысл. СПБ.: Алетейя, 2001.

Виола Л. Крестьянский бунт в эпоху Сталина: Коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М.: РОССПЭН, 2010.

Волков В.В., Хархордин О.В. Теория практик. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.

Витковский И.Г. Правда о «святых» источниках. Тамбов: книжное издательство, 1961.

Голофаст В. Глобализация и место морали // Телескоп: наблюдения за повседневной жизнью петербуржцев. 2004. № 2. С. 2–11.

Демьянин А.И. Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж: Изд. Воронежского ун-та. 1977.

88. См.: Волков В.В., Хархордин О.В. Теория практик. СПб., 2008. С. 202. См. также: Scott J.C. Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed. New Haven: Yale University Press, 1998.

89. Мы надеемся отчасти восполнить этот пробел в готовящейся к печати книге «Деревенские святыни».

- Дюков А.Р. К вопросу о допустимости использования следственных показаний, полученных органами ОГПУ-НКВД // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2018. № 3(47). С. 74–89.
- Из истории гонений Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Мемориал. [<http://histor-ipt-kt.memo.ru/> доступ от 1.11.2020].
- Лавров А.С. Юродство и «регулярное государство» (конец XVII – первая половина XVI–II в.) /Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 52. СПб., 2001. С. 432–447.
- Левин О. Тамбовская епархия при архиепископе Иоасафе (Журманове): 1946–1961 гг. // Тамбовские епархиальные ведомости. 2020 № 10(154). С. 36–41.
- Лорман С. Что мы можем знать о религиозности советского периода? (Сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) // ГРЦ. 2012, № 3-4(30). С. 485–504.
- Митрохин Н. Болезнь под названием «фонд уполномоченного» или несколько страниц об актуальных проблемах изучения религиозности в СССР // ГРЦ. 2012, № 3-4(30). С. 505–511.
- Никольская З.А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан / Современное сектантство и его преодоление. По материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1959 г. Вопросы истории религии и атеизма. Вып. IX. М., 1961. С. 161–188.
- Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
- ПМА (полевые материалы авторов). Личный архив В.Н. Т-ва, включающий копии материалов следственных дел А.И. Криковой. (Архивное управление ФСБ по Тамбовской области. Д. № 1157. Л. 89).
- ПМА. Тамбов 2020. Полевой дневник Е.Воронцовой.
- Священнослужители, монашествующие и миряне Тамбовской митрополии, пострадавшие за Христа. В 3 т. Т. 3 / Тамб. митрополия; под. общ. ред. митр. Тамб. и Рассказов. Феодосия; сост. протоиер. Александр Сарычев. Тамбов: ОАО «Издательский дом «Мичуринск», 2014.
- Село Вирятино в прошлом и настоящем. Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни / Под ред. П.И. Кушнера. М.: Изд-во АН СССР, 1958.
- Славя Царя небесного... [Текст]: жизнеописание блаженной прозорливой девицы Анастасии Криковой (Насти Вирятинской) / Сост. Т. Маликова. М., 2016.
- Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. 1927–1939: Документы и материалы. В 5 тт. / Т. 5. 1937–1939. Кн. 1. 1937 / Под ред. В. Данилова, Р. Маннинг. М.: РОССПЭН, 2004.
- Хун У. Рождение этнографии из духа атеизма? Исследования «современного сектантства» в контексте антирелигиозных кампаний Н.С. Хрущева // Этнографическое обозрение. 2018. № 2. С. 100–121. (Пер. с нем.).
- Хун У. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева // ГРЦ, 2012, № 3-4(30). С. 232–256.
- Чеботарев С.А. Борьба с нелегальными служениями. Ликвидация святых источников // Тамбовская епархия 40–60 гг. XX в. Тамбов: «Изд. ЮЛИС», 2004. С. 181–194.
- Яхновская С. «Устарел наш колхозный Устав». Приусадебное землепользование колхозников и его государственное регулирование (конец 1950-х–начало 1960-х гг.) / Родина. 2015. № 4(415). С. 121–123.

Archival materials

- Gosudarstvennyi arkhiv Tambovskoi oblasti [State Archive of Tambov region]
F. R-5220. Op. 2-s. D. 43. L. 13.
- Otdel rukopisei Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki [Department of manuscripts, Russian State Library]
F. 648. Op. 2. D. 22.
- F. 648. Op. 55. D. 1.

Literature

- 85 let Sosnovskomu raionu. Iz proshloga v nastoishchee (2013) [85 years of the Sosnovsky district. From the past to the present]. Sosnovka.
- Alymov, S.S. (2010) Nesluchaynoe selo: sovetskie etnografy i kolkhozniki na puti «ot starogo k novomu» i obratno [Non-accidental village: Soviet ethnographers and collective farmers on the way “from old to new” and back, in New Literary Observer], *Novoe literaturnoe obozrenie* 101(1): 109–129.
- Bernshtam, T.A. (2007) *Prikhodskaiia zhizn' russkoi derevni: ocherki po tserkovnoi etnografii* [Parish life of the Russian village: essays on the church ethnography]. SPb.: Izd. SPb un-ta, Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Bourdieu, P. (2001) *Practicheskii smisl* [Practical sence]. SPb.: Aleteiia.
- Chebotarev, S. A. (2004) *Bor'ba s nelegal'nymi sluzheniiami. Likvidatsiia sviatykh istochnikov, in Tambovskaia eparkhiia 40–60 gg. XX v.* [Fight against illegal ministries. Elimination of saints sources]. Tambov: “Izd. IuLIS”: 181–194.
- Danilov, V., Manning, M. (eds) (2004) *Tragediia sovetskoi derevni. Kollektivizatsiia i raskulachivanie. 1927–1939: Dokumenty i materialy* [The tragedy of the Soviet village. Collectivization and dispossession]. Vol. 5. 1937–1939. Kn. 1. 1937. M.: “Rossiiskaia politicheskiaia enciklopediia” (ROSSPEN).
- Dem'ianov A.I. (1977) *Istinno-pravoslavnoe khristianstvo. Kritika ideologii I deiatel'nosti* [True Orthodox Christianity. Criticism of ideology and activities]. Voronezh: Izd. Voronezhskogo un-ta.
- Dyukov, A.R. (2018) “K voprosu o dopustimosti ispol'zovaniia sledstvennykh pokazanii, poluchennykh organami OGPU-NKVD” [On the issue of acceptability of using the investigative testimony obtained by OGPU-NKVD], *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedeniy. Povolzhskii region. Gumanitarnyye nauki* 3(47): 74–89.
- Golofast, V. (2004) “Globalizatsiia i mesto moralii” [Globalization and the place of morality], *Teleskop: nabliudenia za povsednevnoi zhizn'iu peterburzhtsev* 2: 2–11.
- Gullickson, G.L. (2008) “Emily Wilding Davison: Secular Martyr”, *Social Research* 75(2): 461–484.
- Huhn, U. (2012) “S ikonami i pesnopeniiami, ili episkop, sbezhavshii ot svoikh prikhozhan. Massovye palomnichestva v Rossii epokhi Stalina i Khrushcheva” [With Icons and Psalms, or a Bishop in Flight from his Flock. Mass Pilgrimages in Russia in the Times of Stalin and Khrushchev], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3-4(30): 232–256.
- Huhn, U. (2016) “Die Wiedergeburt der Ethnologie aus dem Geist des Atheismus. Zur Erforschung des “zeitgenössischen Sektierertums” im Rahmen von Chruščevs antireligiöser Kampagne”, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 64 (2): 260–298.
- Iz istorii goneniy Istino-Pravoslavnou (Katakomboi) Tserkvi[From the history of the persecution of the True Orthodox (Catacomb) Church], in *Memorial* [<http://historiip-kt.memo.ru/>, accessed on 1.11.2020].

- Kushner, P.I (1958) *Selo Viryatino v proshlom i nastoyashchem. Opyt etnograficheskogo izucheniya russkoy kolkhoznoy derevni* [Village Viryatino in the past and present. Experience of ethnographic study of the Russian collective farm village]. M.: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR.
- Lavrov, A.S. (2001) "Yurodstvo i "regulyarnoye gosudarstvo" (konets XVII – pervaya polovina XVIII)" [Foolishness and the "regular state" (late 17th – first half of the 18th century)], in *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury*. Vol. 52, pp. 432–447. Spb.: Dmitriy Bulanin.
- Levin, O. (2020) "Tambovskaiia eparkhiia pri arkhiereiske Ioaafase (Zhurmanove): 1946–1961 gg." [Tambov Diocese under Archbishop Joasaph (Zhurmanov): 1946–1961], *Tambovskie eparkhial'nyye vedomosti* 10(154): 36–41.
- Luehrmann, S. (2012) "Chto my mozhem znat' o religioznosti sovetskogo perioda? (Sopostavlenie arkhivnykh i ustnykh istochnikov iz poslevoennogo Povolzh'ia)" [What Can We Know about Soviet-era Religiosity? A Comparison of Archival and Oral Sources from the Postwar Volga Region], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3-4(30): 485–504.
- Malikova, T. (2016) *Slava Tsaria Nebesnogo... Zhizneopisanie blazhennoi proroklivoi devitsy Anastasii Krikovoi ("Nasti Viryatinskoi")* [Glory to the Heavenly Tsar ... Biography of the blessed visionary girl Anastasia Krikova]. M.
- Mitrokhin, N. (2012) "Bolez'n pod nazvaniem «fond upolnomochennogo» ili neskol'ko stranits ob aktual'nykh problemakh izucheniiia religioznosti v SSSR" [The Illness of "the Fund of the Commissioner": Reflections on the Actual Problems of Research in the Field of Religiosity in the USSR], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3-4(30): 505–511.
- Nikol'skaya, Z.A. (1961) "K kharakteristike techeniiia tak nazyvayemykh istinno-pravoslavykh khristian Sovremennoe sektanstvo i yego preodolenie. Po materialam ekspeditsii v Tambovskuyu oblast' v 1959 g." [To the Characteristics of the Current of the So-called True Orthodox Christians in Modern sectarianism and its overcoming. Based on materials from an expedition to the Tambov region in 1959], *Voprosy istorii religii i ateizma* IX: 161–188.
- Panchenko, A.A. (2012) *Ivan i Iakov – neobychnye sviatye iz bolotistoi mestnosti: "Krest'yanskaia agiologiia" i religioznye praktiki v Rossii novogo vremeni* [Ivan and Yakov – Unusual Saints from a Swampy Area: "Peasant Hagiology" and Religious Practices in Modern Russia]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Sarychev, A. (2014) *Sviashchennosluzhiteli, monashestvuiushchie i miriane Tambovskoi metropolii, postradavshie za Khrista* [Priests, monastics and laity of the Tambov Metropolitanate who suffered for Christ]. Tom 3. Tambov: Izdatel'skii dom "Micheurinsk".
- Scott, J.C. (1998) *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve The human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Vagramenko, T. (2021) "Visualizing Invisible Dissent: Red-Dragonists, Conspiracy and the Soviet Secret Police", in J. Kapaló, K. Povedák (eds) *The Religious Underground and the Secret Police in Communist and Post-communist Central and Eastern Europe. Religion, Society and Government in Eastern Europe series*, pp. 60–82. Routledge.
- Viola, L. (1996) *Peasant Rebels under Stalin – Collectivization and the Culture of Peasant Resistance*. Oxford University Press.
- Vitkovskiy, I.G. (1961) *Pravda o "sviatykh" istochnikakh* [The truth about the "holy" sources]. Tambov: knizhnoe izdatel'stvo.
- Volkov, V.V., Harhordin, O.V. (2008) *Teoriia praktik* [Theory of practice]. St. Petersburg.

Yahnovskaya, S. (2015) ““Ustarel nash kolhoznyi Ustav”. Priusadebnoe zemlepol’zovanie kolhoznikov i ego gosudarstvennoe regulirovanie (konets 1950-kh — nachalo 1960-kh gg.)” [“Our collective farm charter is outdated”. Household land use of collective farmers and its state regulation (late 1950s — early 1960s)], *Rodina* 4(415): 121–123.

ЕКАТЕРИНА ШЕБАЛИНА

Ватикан и евроинтеграция: история и современность

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-271-288>

Ekaterina Shebalina

The Holy See and European Integration: History and Present State of Affairs

Ekaterina Shebalina — MGIMO-University; Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). shebalina.eo@my.mgimo.ru

The article examines the efforts of the Holy See to include Christian moral and ideological guidelines in the political agenda of the European Union and Vatican's attitude towards the process of European integration from its beginning in the 20th century to the present day. The article is primarily based on papal encyclicals, statements and letters. The research reveals that for decades European integration has been under the close attention of the Holy See and was perceived primarily as an opportunity to strengthen the position of the Roman Catholic Church in Europe. At the same time, the attempts of the Holy See to include priority issues (first of all, "Christian roots" as Europe's ideological and moral basis) in the fundamental documents of the EU were unsuccessful. As a result, the Holy See has shifted its interest from the European continent to Latin America, Africa and Asia. Despite this shift, the study shows that the Vatican and the EU are conducting a full-fledged dialogue in areas that represent mutual interest.

Keywords: European Union, Holy See, Vatican, Pope Francis, religion, European integration.

СМОМЕНТА появления первых идей о европейской интеграции Святой Престол выступал в качестве сторонника данной инициативы. Еще в начале XX в., после окончания Первой мировой войны, Папа Бенедикт XV выражал обеспоко-

енность неспособностью европейских народов прийти к мирному сосуществованию. По итогам Парижской мирной конференции 1920 г. понтифик издал энциклику “*Pacem Dei munus*”, в которой помимо восхваления мира, который «воссиял над народами», выражалось беспокойство «зарождающимися проблемами на старой почве»¹. Завершение вооруженного конфликта, который папа назвал «бессмысленной братоубийственной резней между христианами»², не искоренило старых противоречий между государствами. Кроме того, понтифик резко осудил потребительский подход европейских государств-победителей в отношении Германии, который расходился с христианской моралью — взаимопомощи и милосердии:

Простим всем сердцем, по примеру Иисуса Христа, всех вместе и отдельно взятых наших врагов, которые вольно или невольно осыпают Нас и Нашу деятельность всевозможными оскорблениеми, и обнимемся все вместе с огромным милосердием и доброжелательностью, не отказываясь от малейшей возможности оказать им помощь и поддержку³.

Преемственность этой политики заметна при вступившем на папский престол в 1922 г. Пие XI, который также призывал Европу к духовному объединению, уделяя пристальное внимание пацифистским идеям А. Бриана⁴. План создания «Европейского федерального союза», изложенный этим французским государственным деятелем 5 сентября 1929 г. на X Ассамблее Лиги Наций в Женеве⁵, нашел свое отражение в папской энциклике «*Quadragesimo Anno*»:

1. “*Pacem, Dei Munus Pulcherrimum*” (1920), Encyclical of Pope Benedict XV on peace and christian reconciliation to the patriarchs, primates, archbishops, bishops, and ordinaries in peace and communion with the Holy See. *Official website of the Holy See*. 23 May [http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munus-pulcherrimum.html, accessed on 05.05.2019].
2. Tornielli, A. (2014) “Cento anni fa Benedetto XV, il Papa contro «l'inutile strage»”, *Vatican Insider News (La Stampa)*. 02 febbraio [https://www.lastampa.it/2014/09/02/vaticaninsider/cento-anni-fa-benedetto-xv-il-papa-contro-linutile-strage-58skDgyx-hgSiNbuwN8Id3J/pagina.html, accessed on 04.05.2019].
3. “*Pacem, Dei Munus Pulcherrimum*”.
4. Chenaux, Ph. (1990) *Une Europe vaticane? Entre le plan Marshall et les traités de Rome*. Bruxelles: Editions Caco.
5. Fleury, A. et Jilek, L. (ed.) (1998) *Le Plan Briand d'Union federale europeenne*. Berne: Peter Lang.

Необходимо, чтобы различные нации, объединяя свои намерения и цели ввиду того, что они экономически взаимозависимы друг от друга и должны оказывать взаимную поддержку, стремились к подписанию договоров или продвижению институтов, способствующих развитию международного экономического сотрудничества⁶.

Позже это желание поддержать процессы объединения в Европе выразил Пий XII, понтификат которого (1939–1958) пришелся на период Второй мировой войны. Одобряя в послевоенный период деятельность партии христианских демократов и выступая против коммунистического блока, папа обнаружил заинтересованность в развитии движения европеистов. По свидетельству британского дипломата лорда Д. Сандиса (в 1947 г. он возглавил Европейское движение⁷), которого понтифик принял в ходе личной аудиенции в Ватикане, «Пий XII выразил живой интерес к европейскому вопросу и заверил нас в благосклонной поддержке, которую готова оказать европеистам Католическая церковь»⁸.

Конгресс Европы (7–11 мая 1948 г.) стал важной вехой в деле европейской интеграции. Помимо 16 европейских лидеров, участвовавших в конгрессе, в Гаагу прибыли в качестве наблюдателей представители США и Канады⁹. Пий XII направил для участия в конгрессе своего специального представителя — апостольского интернунция в Голландии Монсеньора П. Джоббе. Затем, в ноябре, понтифик открыто выразил поддержку инициативе создания наднациональной организации, объединяющей европейские государства. 11 ноября 1948 г. в ходе аудиенции в папской резиденции Кастель-Гандольфо, данной участникам II Между-

6. “Quadragesimo Anno” (1931) Lettera enciclica del Sommo Pontefice Pio XI ai venerabili fratelli patriarchi, primati, arcivescovi, vescovi e agli altri ordinari locali che hanno pace e comunione con la Sede Apostolica, sulla ricostruzione dell’ordine sociale nel 40º anniversario della Rerum Novarum. *Official website of the Holy See*. 15 Maggio [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html, accessed on 05.05.2019].
7. Европейское движение (англ. European Movement International) — европейская лоббистская ассоциация, основанная в июле 1947 г. и поставившая своей целью развитие европейской интеграции и координацию национальных политических сил, выступавших за проект единой Европы. См.: History, *Official site of European Movement International* [https://europeanmovement.eu/who-we-are/history/, accessed on 05.05.2019].
8. Chenaux, Ph. (2011) *L’Ultima Eresia, la Chiesa Cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II (1917–1989)*, Roma: Carocci.
9. Walton, C.C. (1959) “The Hague “Congress of Europe”: A Case Study of Public Opinion”, *The Western Political Quarterly* 12(3): 738–752.

народного конгресса Европейского союза федералистов (проходившего в тот момент в Риме), папа Пачелли¹⁰ сообщил, что на протяжении последних десяти лет он призывал к единству между всеми народами, признав, однако, что это непростая задача. По мнению понтифика, Европа должна объединиться для поддержания политического баланса, позволяющего преодолеть старые проблемы и, таким образом, внести весомый вклад в дело мира во всем мире. Для Пия XII стержнем объединения должна была стать религия как неотъемлемая часть жизни христианского европейского общества. Именно поэтому папа весьма позитивно отнесся к принятой в ходе Гаагского конгресса резолюции по вопросам культуры, в преамбуле которой говорилось:

Полагая, что Европейский союз более не утопическая идея, а необходимость и что он может быть институализирован для долгосрочной перспективы на основании реального и эффективного единства;

Полагая, что подлинное единство, даже с учетом наших национальных, идеологических и религиозных различий, может быть найдено в общем наследии христианства и других духовных и культурных ценностей...¹¹

При этом анализ обращения папы показывает, что понтифик серьезно предостерегал объединение от превращения в проект «конгломерата великих держав континента», ожидая от наций отказа от национального превосходства в пользу общего политического и экономического блага¹². По итогам Гаагского конгресса 5 мая 1949 г. был создан Совет Европы, целью которого стало развитие демократии в европейских государствах. «Декларация Шумана» (1950), а также последовавшее за ней создание в 1951 г. Европейского общества угля и стали получили активную поддержку Святого Престола. В данном случае немаловажен тот факт, что многие видные государственные деятели Европы,

10. Эудженио Пачелли (Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli; 1876–1958) — папа Римский (1939–1958). См.: Chenaux, Ph. (2004) *Pio XII*. Milano: Edizioni San Paolo.

11. “Cultural Resolution of the Hague Congress (7–10 May 1948)”. *Congress of Europe: The Hague – May, 1948: Resolutions*. London-Paris: International Committee of the Movements for European Unity.

12. “Allocation de S.S. Pie XII aux congressistes de l’Union Européenne des Fédéralistes” (1948). *Fédération. Revue de l’ordre vivant*, p. 47.

выступавшие за идею интеграции, были католиками по вероисповеданию, что в определенной степени оказывало влияние на их политическую позицию. Среди таких отцов-основателей Европейского союза — Робер Шуман, Конрад Аденауэр и Альчиде де Гаспери¹³. Политическая принадлежность трех вышеупомянутых лидеров (все они были христианскими демократами) позволяла папе рассчитывать на то, что единая Европа будет строиться на принципах католицизма, антикоммунизма и наднациональных интересов.

Еще до создания Европейского экономического сообщества (ЕЭС) и появления понятия «четырех свобод» Пий XII в 1953 г. поднял вопрос о «единстве прав в отношении товаров, контрактов и лиц граждан одного суверенного государства, временно проживающих на территории другого государства»¹⁴. Когда в 1957 г. были подписаны Римские договоры, положившие начало ЕЭС и Еврому, то в этом немаловажную роль сыграла Католическая церковь. Многие политические силы, принимавшие решение об интеграции на национальном уровне, были представлены христианами. По данным, которые приводит Дж. Андреотти¹⁵, на тот момент в политической жизни Бельгии фигурировало христиан — 46%, в Люксембурге — 42%, в Нидерландах — 49%, в Германии — 31% (где затем процент поднялся до 50)¹⁶. Само подписание Римских договоров папа Пачелли назвал «наиболее важным и значительным событием в современной истории Вечного города»¹⁷.

Кроме того, понтифик позитивно отнесся к проекту создания Европейского оборонительного сообщества и негативно воспринял отказ от ратификации данной инициативы Национальной ассамблеи Франции. Политические приоритеты Святого Престола в данном случае определялись его заинтересованностью

13. Semeraro, C. (2010) *I padri dell'Europa. Alle radici dell'Unione Europea*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
14. “Discorso di Sua Santità Pio pp. XII ai giuristi cattolici italiani” (1954), in *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, XV, Quindicesimo anno di Pontificato, 2 marzo 1953 – 1º marzo 1954*, pp. 477–492. Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana.
15. Джузеппе Андреотти (1919–2013) — итальянский политический деятель (партия «Христианские демократы»), семикратный Председатель Совета министров Италии, журналист, политолог. См.: Franco, M. (2010) *Andreotti. La vita di un uomo politico, la storia di un'epoca*. Milano: Mondadori.
16. Citterio, F., Vaccaro, L. (eds) (2000) *Montini e l'Europa*, Brescia: Quaderni della Gazzada.
17. Chenaux, Ph. *Une Europe vaticane ? Entre le plan Marshall et les traités de Rome*.

в усилении Европы, что в то время означало возможное укрепление христианской и, в частности, католической морали в мировом сообществе. Американское экономическое влияние на европейский континент представляло определенную угрозу для Католической церкви, так как насаждение в обществе идеи потребительства, которая была выгодна американскому бизнесу, не отвечало установкам Святого Престола. Именно тогда впервые возник миф о создании так называемой «Ватиканской Европы», противопоставляемой протестантским США и атеистическому СССР.

В то же время Римский папа считал, что создание наднациональных европейских механизмов позволит поднять уровень ответственности политических лидеров, то есть будет способствовать принятию решений во имя общего блага, а не ради обогащения отдельных заинтересованных групп. Кроме того, Святой Престол рассчитывал на то, что работа этих механизмов приведет к более активному вовлечению европейских стран в гуманистические проекты в развивающихся странах.

Папа Римский Иоанн XXIII продолжил соответствующую политику своего предшественника. Его понтификат совпал с периодом затруднений в ходе европейской интеграции. 10 февраля 1961 г. в Париже состоялась первая конференция глав государств, правительств и министров стран ЕЭС, по итогам которой была сформирована Комиссия под председательством французского дипломата Кристиана Фуше. 2 ноября 1962 г. обнародован план «О союзе европейских народов», в котором были заложены основы общеевропейской политики обороны и безопасности, а также обозначена структура новых наднациональных объединений¹⁸. Ввиду многочисленных разногласий, существовавших между государствами-членами, данный план реализован не был, хотя и нашел свое отражение в последующих документах ЕС. Франция активно выступала против участия Великобритании в интеграционном объединении; Бельгия и Нидерланды, напротив, были за членство Соединенного Королевства в ЕЭС. Все это выявило ряд серьезных противоречий в процессе интеграции. В этом историческом контексте важное значение имеет энциклика Иоанна XXIII «Pacem in terris» (1963), в которой говорится о европей-

18. Браницкий А.Г. Интеграционные процессы в Западной Европе в 1955–1966 гг.: успехи и болезни роста // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2003. № 1. С. 252–267.

ской политике и отношениях со странами коммунистического блока¹⁹:

Политические объединения, даже если между их государствами-членами существуют значительные различия в экономическом развитии и военной мощи, весьма чувствительны к вопросам равноправия и морали. В связи с этим они не преклоняются перед властью, навязанной силой²⁰.

В самой энциклике затрагиваются три основных вопроса, касающихся отношений между политическими объединениями, а также отношений граждан с национальными и мировыми институтами. Главная идея документа — утверждение порядка, соответствующего воле Божией, то есть уважение человеческого достоинства. Поэтому структура документа напоминает скорее декларацию о правах человека в наднациональном смысле.

Выступая с общими призывами к миру во всем мире и к объединению во имя благих целей, Иоанн XXIII не высказывался конкретно по поводу европейской интеграции. По данному вопросу он говорил лишь об «общеверопейском благе», которое должно быть объединяющим для всех народов Европы²¹. Его концепция включает в себя экономическую, социальную и политическую составляющие, основой которых являются общеевропейские духовные ценности.

Папа Павел VI, с первого дня своего понтификата взявший курс на продолжение и развитие политики своего предшественника, успешно завершил инициированный Иоанном XXIII Второй Ватиканский собор (1962–1965), ставший переломным моментом в современной истории Католической церкви²². Он также не прекратил поддерживать молодые европейские институты. По его мнению, результат, к которому пришли государства, подписавшие Римские договоры, был чрезвычайно позитивным. В 1967 г. понтифик принял в Ватикане комиссаров ЕЭС и Евраторма по случаю 10-летия основания этих организаций и сооб-

19. Barberini, G. (2007) *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*. Bologna: Il Mulino.
20. Ioannes PP. XXIII (2003) “Litt. Enc. *Pacem in terris de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda*”, *La Civiltà cattolica*, 114(II), II.
21. “Il Cristianesimo e la nuova Europa” (1990), *La Civiltà Cattolica* 3359: 418–427.
22. Mayer, A. (2015) “The Second Vatican Council 50th anniversary: visions and re-visions”, *International Journal for the Study of the Christian Church* 14(4): 338–347.

щил, что церковь всецело поддерживает их действия. Кроме того, Павел VI отметил, что Святой Престол заинтересован в процессе дальнейшей интеграции, подчеркнув гармонизирующую роль данного политического проекта в утверждении общечеловеческих принципов, которые отстаивает на мировой арене Католическая церковь. В то же время понтифик не вдавался в технические детали процесса евроинтеграции. В том же 1967 г. он заявил на пресс-конференции, что «миссия Папы – не в том, чтобы предложить наиболее подходящий политический или экономический метод евроинтеграции», так как объединение Европы в любом случае произойдет и станет прелюдией к мировому единству.

Проявлением участия Святого Престола в процессе евроинтеграции стало установление официальных дипломатических отношений Ватикана с ЕЭС в 1970 г.:

Святой Престол и Европейские сообщества в стремлении содействовать взаимным дружеским связям решили установить дипломатические отношения с аккредитацией Апостольского нунция при указанных Сообществах. Святой Престол, имеющий намерения развивать дружеские отношения с Советом Европы, по согласованию с ним принял решение назначить специального представителя при Совете с функциями постоянного наблюдателя. Святой Отец назначает Е.П. Монсеньора Иджино Кардинале Апостольским нунцием при Европейских сообществах. Его Святейшество также назначает указанного прелата специальным представителем Святого Престола с функциями постоянного наблюдателя при Совете Европы²³.

В задачи апостольского нунция входило посещение заседаний Европарламента и, в случае необходимости, оглашение позиции Святого Престола при выработке наиболее важных решений и документов, связанных с участием Европейских сообществ в международной жизни. В 1971 г. Католической церковью создается Совет епископских конференций Европы, посредством которого осуществляется связь между локальными католическими церквами и институтами ЕС.

10 ноября 1977 г. понтифик в ходе аудиенции принял делегацию блока христианских демократов Европарламента. Он напомнил о том, что для христианина, участовавшего в общественной

23. “Instaurazione di rapporti diplomatici tra la Santa Sede e le Comunità Europee” (1971), *L’attività della Santa Sede nel 1970*, p. 498. Città del Vaticano.

жизни, долгом является воплощение евангельской идеи, достижение мира и дружбы между народами. Папа Павел VI неоднократно принимал в Ватикане представителей европейских институтов и способствовал активному участию делегаций Святого Престола в официальных мероприятиях Европейских сообществ. Однако представления понтифика о целях европейской интеграции существенно расходились с тем, как ее понимали политики.

Некоторое ослабление внимания Ватикана к интеграционным процессам в Европе как к одному из путей укрепления собственных позиций приходится на конец 1970-х. Это связано с тем, что понтификат Иоанна Павла II ознаменовался расширением географических интересов Святого Престола, так что Европа перестала в данном случае играть решающую роль. Этот понтифик уделял большое внимание католическому присутствию в конкретных странах, то есть был заинтересован в проведении своей политики на национальном уровне, что, соответственно, снизило его интерес к наднациональным объединениям. Даже посещение Иоанном Павлом II евроинститутов (Люксембург и Брюссель в 1985 г., Страсбург в 1988 г.) было представлено не как государственные визиты, а как ранее запланированные пастырские поездки в соответствующие страны. Для папы польского происхождения, хорошо знакомого с православной культурой и традициями Восточной Европы, приоритетной задачей стало укрепление католического присутствия в странах бывшего советского блока, а также выстраивание диалога с православным миром. В представлении Иоанна Павла II Европа — это не только ЕС. В своей статье «Граница Европы: где?»²⁴, опубликованной за несколько месяцев до избрания на папский престол, польский кардинал Кароль Войтыла утверждает, что рассматривать Европу исключительно в ее «западном» измерении ошибочно и однобоко. Разделение определенной территории на «западную» и «восточную» привело, в конечном итоге, к проведению границы внутри одного немецкого народа. Относительно географических границ Европы Войтыла утверждает, что они четко определены: Европа простирается до Уральских гор. Однако на самом деле эта граница, по его мнению, проходит не по территории, а в умах людей. Именно такая граница разделяет общества, нации, привязывая их к конкретным территориям. Европейские корни, по мнению

24. Wojtyla, C. (1978) “Una frontiera per l’Europa: dove?”, *Vita e Pensiero* 8(4–6): 160–168.

кардинала Войтылы, — в христианской идентичности, а христианство — это основа различных культур, представленных на континенте. Поэтому для него Европа не ограничена «искусственными границами», она простирается от Атлантики до Уральских гор, от Северного до Средиземного морей.

Позже в 2003 г. понтифик возвращается к этим мыслям в apostольском обращении «*Ecclesia in Europa*»²⁵, отмечая, что церковь может предложить Европе самую большую ценность, которая может объединить народы, — веру в Иисуса Христа. С первых дней своего понтифика Иоанн Павел II апеллирует к учению Павла VI и обращается к епископам с призывом разбудить христианскую душу Европы. На протяжении всего периода его понтификата около 700 выступлений Иоанна Павла II были посвящены вопросам Европы. С одной стороны, он высоко оценивал европейские институты, а с другой стороны, отмечал их неэффективность и запоздалость.

После заключения Маастрихтского договора в 1992 г., за которым последовала подготовка нового документа, регулировавшего деятельность руководящих органов ЕС, и формирование знаменитых «трех опор», Святой Престол был обеспокоен тем, как будет закреплен юридический статус церкви и других религиозных институтов в новом европейском законодательстве. Папу Иоанна Павла II больше волновало то, что создававшаяся европейская конституция может ускорить процесс секуляризации²⁶.

3 марта 1980 г. создается Комиссия епископских конференций Европейского сообщества (COMECE), членами которой стали епископы, делегированные конференциями католических епископов стран — членов ЕС. Комиссия ставила своей целью содействовать коллегиальности и сотрудничеству по религиозным вопросам, касающимся компетенции ЕС. Таким образом, если права католиков официально защищались апостольскими нунциями в отдельных странах, то Комиссия обеспечивала взаимодействие национальных католических религиозных институтов с ЕС.

Во второй половине 1980-х годов европейские интеграционные структуры претерпели существенные изменения после подписания Единого Европейского Акта в 1986 г. (ратифицирован

25. John Paul II (2003) *Ecclesia in Europa: On Jesus Christ Alive in His Church the Source of Hope for Europe*. London: Catholic Truth Society.

26. Weigel, G. (2012) *La fine e l'inizio. Giovanni Paolo II: la vittoria della libertà, gli ultimi anni, l'eredità*. Siena.

в 1987 г.). Расширялась сфера коммунитарных компетенций за границами собственно экономического сотрудничества. Появившиеся нововведения стали напрямую оказывать влияние на жизнь граждан стран — членов интеграционного объединения. Усилилась роль Европейского Парламента, избранного в 1984 г. всеобщим голосованием, хотя этот орган не имел весомых законодательных полномочий. При этом Единый Европейский Акт заложил основы сотрудничества между Европарламентом и Советом ЕС²⁷.

Необходимо отметить важную роль, которую играли в развитии отношений Святого Престола и ЕС визиты папы Войтылы в евроинституты и соответствующие выступления понтифика 20 мая 1985 г. (Брюссель, ЕЭС) и 11 октября 1988 г. (Страсбург, Европарламент). Посещение штаб-квартиры ЕЭС стало первым официальным визитом главы Католической церкви в институты ЕС. Выступая перед политиками, Иоанн Павел II напомнил об исторических корнях Европы, о необходимости в процессе евроинтеграции не забывать богатое историческое наследие континента, и отметил, что европейцы должны достичь более высокого уровня взаимопонимания; кроме того, Европейскому сообществу нельзя отдаляться от стран, не участвующих в интеграционном объединении по различным причинам, и забывать об их богатом вкладе в европейское наследие. По словам понтифика, «открытость к ближнему является важнейшей составляющей духовности, проистекающей из христианской традиции, и европейцы должны жить в ней, с братским уважением ко всем людям»²⁸. Этот понтифик придавал большое значение Заключительному акту Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе и считал его основополагающим документом для формирования интеграционных объединений. «Найди себя! Будь собой. Вновь открой для себя свои истоки. Оживи свои корни»²⁹ — именно так еще в 1982 г. папа характеризовал условия устойчивого развития ЕС.

При этом Иоанн Павел II всегда оставался приверженцем линии Святого Престола, принятой после окончания Второй ми-

27. Corral, C., Ferrari da Passano, P. (1994) “La chiesa e la Comunità europea dopo Maastricht” *Rivista di studi politici internazionali* 51: 52–68.

28. “Visita di Giovanni Paolo II alla Sede della Comunità Economica Europea. Bruxelles - Lunedì, 20 maggio 1985”, *Official site of the Holy See*. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850520_european-comm-bruxelles.html, accessed on 14.01.2020].

29. Forte, M. (2003) *Il Papa e l’Europa*, p. 63. Napoli: Guida.

ровой войны, и никогда не прекращал поддерживать европейскую интеграцию. У разных пап в этом процессе были различные приоритеты. По мнению Войтылы, «объединенная Европа завтрашнего дня — открытая восточной части континента, щедрая по отношению к другому полушарию»³⁰.

В то же время в отношении развития евроинститутов позиция Ватикана была неоднозначной. С одной стороны, Святой Престол приветствовал расширение и укрепление интеграционных объединений. С другой стороны, в Римской курии (особенно среди специалистов по каноническому праву) возникли разногласия по вопросу о возможности вступления города-государства Ватикана в ЕС. Серьезному анализу были подвергнуты Копенгагенские критерии 1993 г.: членство в интеграционном объединении подразумевает приверженность целям политического, экономического и валютного союза, в то время как государственная структура Ватикана монократична (фактически — теократическая монархия), а его внешняя политика основывается на нейтралитете, хотя Святой Престол всецело разделяет принципы правового государства, свободы и уважения прав человека. В конечном итоге Святой Престол ограничился присутствием своего постоянного наблюдателя. «Активный нейтралитет»³¹ позволяет государству быть в курсе происходящих событий, выражать свою позицию и участвовать в обсуждении актуальных вопросов, но не требует принятия решений, оставляя его тем самым в роли наднационального арбитра. Такого же принципа Святой Престол придерживается в работе с ООН. Несмотря на все разговоры о необходимости включения Ватикана в члены организации, он предпочитает оставаться в роли постоянного наблюдателя с несколькими расширенными правами.

В 1999 г. ЕС начинает процесс подготовки Хартии Европейского союза по правам человека, согласование которой в Европарламенте в ноябре 2000 г. вызвало серьезную дискуссию. Одним из наиболее противоречивых вопросов, связанных с Хартией, был вопрос о том, включать или не включать в преамбулу упоминание о христианских корнях европейского континента. Германия, Испания и Польша выступали за упоминание в тексте «религи-

30. Giovanni Paolo II (1988) “Discorso di Giovanni Paolo II durante la visita al Parlamento Europeo”, *Osservatore Romano* 12.10.1998: 6.

31. Маслова Е.А., Шебалин Д.Д., Шебалина Е.О. Российско-ватиканский диалог на современном этапе: основные тенденции и динамика // Вестник Брянского государственного университета. 2017. № 3(33). С. 70–75.

оенного наследия» Европы, в то время как Франция — за формулировку «духовное наследие». Основываясь на различных моделях церковно-государственных отношений (кооперация в Германии, разделение во Франции), церкви, в первую очередь католическая и православные, стремились к тому, чтобы в Хартии на официальном уровне они были признаны в качестве значимых институтов. Добиться включения в текст документа соответствующих положений не удалось, хотя там присутствуют пункты о свободе вероисповедания, праве на частое и коллективное волеизъявление по вопросам религии, праве на религиозные объединения. В преамбуле было лишь указано, что ЕС учитывает в своей работе духовное и моральное наследие Европы. В то же время Лиссабонский договор 2007 г. признал особый статус церквей и установил постоянный диалог между ними и ЕС. В отношении же Католической церкви сохранилась определенная дистанция: несмотря на установление дипломатических отношений с Ватиканом в 1970 г. и аккредитацию апостольского нунция при ЕС, свое представительство при Святом Престоле ЕС открыл лишь в 2006 г.

Папа Пий XII утверждал, что европейские страны, делегировав часть своего суверенитета наднациональному институту, вступают на правильный путь, который приведет к обогащению не только в экономической и культурной сферах, но и в духовной, и религиозной. Видя отсутствие усилий со стороны европейских политиков для реализации последнего, понтифики XXI в. с гораздо меньшим энтузиазмом стали относиться к ЕС и его деятельности.

Несмотря на активную подготовку визита папы Бенедикта XVI в европейские институты, этот визит так и не был осуществлен из-за агрессивного настроя многих европарламентариев по отношению к Католической церкви. В то же время этот понтифик неоднократно говорил о деградации европейских ценностей, в том числе в ходе выступления от 24 марта 2007 г. по случаю 50-летия Римских договоров³². Таким образом, папа Римский, подытожив идеи предыдущих понтификов, ясно выразил позицию Святого Престола в отношении ЕС: чтобы решить задачи евроинтеграции, необходимо искать вдохновение в христианском наследии; лишь сознавая свои христианские корни, Европа сможет предло-

32. Benedetto XVI (2007), “Discorso al Congresso promosso dalla Commissione degli epis copati della comunità europea (COMECE)”, *Official site of the Holy See*. 24 marzo [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comece.html, accessed on 17.01.2020].

жить более четкую ориентацию для выбора своих граждан и укрепить их в осознании своей причастности к единой цивилизации³³.

Нынешний папа Франциск, будучи первым папой-неевропейцем, еще более жестко обозначил различие некоторых позиций Святого Престола с инициативами ЕС. В рамках выступления в Европарламенте в 2014 г. понтифик напомнил политикам, что в центре всех политических решений — человек, ради которого эти решения и должны приниматься. Папа признал, что история христианства в Европе неоднозначна, что она содержит ряд проблемных страниц и ошибок, однако при этом он подчеркнул фундаментальную роль христианства в достижении единства между народами. Понтифик резко осудил современных политиков за утрату идеалов, которые лежали в основе изначального проекта евроинтеграции. «Что с тобой произошло, Европа гуманизма, защитница прав человека, демократии и свобод?», — воскликнул понтифик в Европарламенте³⁴.

При этом следует учитывать, что для папы Франциска Европа больше не является ключевым регионом христианского присутствия, как это было в историческом прошлом. Ушли времена Испании как «проповедницы Христа — защитницы веры» и Франции как «старшей дочери церкви». По данным за 2019 г., опубликованным в ежегодном ватиканском статистическом обзоре, лишь 21,8% католиков проживают на территории европейского континента. Это всего на несколько процентов больше, чем в Африке (17,8%), и в два с лишним раза меньше, чем в Америке (48,5%)³⁵. Европейский Союз постепенно перестает определять политику Святого Престола на международной арене.

* * *

На протяжении всего периода становления европейских институтов Святой Престол уделял пристальное внимание евроинте-

33. Benedetto XVI (2006), *Discorso ai partecipanti al convegno promosso dal Partito popolare europeo*, *Official site of the Holy See*. 30 marzo [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060330_eu-parliamentarians.html, accessed on 17.01.2020].
34. Papa, *Europa vecchia e sterile come una nonna* (2016), *AGI.it*. 06 maggio [https://www.agi.it/cronaca/papa_d_sveglia_a_europa_invecchiata_comme_una_nonna-750074/news/2016-05-06/, accessed on 17.01.2020].
35. Muolo, M. (2019) “L’annuario. Aumentano i cattolici nel mondo. In calo i sacerdoti”, *Avvenire.it*. mercoledì. 6 marzo [<https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/dati-statistici>, accessed on 17.01.2020].

грации. Рассматривая данный процесс как возможность укрепить позиции Католической церкви в Европе, понтифики поддерживали идеи объединения с упором на христианскую основу европейской идентичности. Многие политики, стоявшие у истоков евроинтеграции, принадлежали к католическому вероисповеданию, что позволяло Святому Престолу рассчитывать если не на создание «единой католической Европы», то, по крайней мере, на воссоздание «христианской Европы».

После фазы институционализации ЕС, для которой было характерно развитие коммунитарных политик в различных областях государственной деятельности и введение единой валюты, Святой Престол определил для себя задачу содействовать ЕС в духовной сфере, мотивировать его на реализацию общих гуманистических проектов, на внедрение не экономико-меркантильного подхода к развитию отношений внутри сообщества.

Вместе с тем, ввиду политической неоднородности стран-членов ЕС и невозможности выработать единую идеологическую базу интеграции, Святому Престолу не удалось включить приоритетные для него вопросы в основополагающие документы ЕС. «Христианские корни», рассматриваемые понтификами в качестве морального и идеологического ориентира для континента, так и остались лишь в заявлениях отдельных политиков. Более того, со временем наметилось расхождение между представлением понтификов о евроинтеграции и ее воплощением европейскими политиками.

В связи с этим Святой Престол начал планомерно смещать вектор своего интереса с европейского континента (где снижается и число католиков, и популярность церкви) в Латинскую Америку, Африку и Азию. Таким образом, несмотря на формальное поддержание дипломатических отношений между Святым Престолом и ЕС, понтифики рассматривают Европу уже не как оплот католицизма, а скорее как регион, в котором необходимо предпринимать усилия для решения проблем, связанных с религиозным присутствием вообще. Изначально понадеявшись на то, что Европа еще может стать оплотом христианства, Святой Престол со временем пришел к довольно жесткой критике в отношении ее настоящего и будущего.

При этом диалог Святого Престола и ЕС всегда выстраивался как равноправное сотрудничество разных акторов мировой политики: между ними существует взаимное признание, однако без какого-либо намека на интеграцию или присоединение. В 2016 г.

между Святым Престолом и ЕС было начато структурированное сотрудничество — формат консультаций на высоком уровне между Верховным представителем Европейского союза по иностранным делам и политике безопасности и Государственным секретарем Ватикана. Взаимодействие осуществляется в различных сферах, таких как экология, образовательная среда, монетарная и социальная политики, проблемы мигрантов и беженцев. Таким образом, сегодня Святой Престол, с учетом своих внешнеполитических приоритетов, ведет активный диалог с ЕС.

Библиография / References

- Браницкий А.Г. Интеграционные процессы в Западной Европе в 1955–1966 гг. // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2003. № 1. С. 252–267.
- Маслова Е.А., Шебалин Д.Д., Шебалина Е.О. Российско-ватиканский диалог на современном этапе: основные тенденции и динамика // Вестник Брянского государственного университета. 2017. № 3(33). С. 70–75.
- “Allocution de S.S. Pie XII aux congressistes de l’Union Européenne des Fédéralistes” (1948). Fédération. Revue de l’ordre vivant., 47.
- Braniczkii, A.G. (2003) “Integratsionnye protsessy v Zapadnoi Evrope v 1955–1966 gg.” [Integration processes in Western Europe in 1956–1966], *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo* 1 : 252–267.
- “Cultural Resolution of the Hague Congress (7–10 May 1948)”. Congress of Europe: The Hague — May, 1948: Resolutions. London-Paris: International Committee of the Movements for European Unity.
- “Discorso di Sua Santità Pio pp. XII ai giuristi cattolici italiani” in Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, XV, *Quindicesimo anno di Pontificato, 2 marzo 1953 – 1º marzo 1954*, pp. 477–492. Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana.
- “Il Cristianesimo e la nuova Europa” (1990), *La Civiltà Cattolica* 3359: 418–427.
- “Instaurazione di rapporti diplomatici tra la Santa Sede e le Comunità Europee” (1971), L’attività della Santa Sede nel 1970, Città del Vaticano.
- “Pacem, Dei Munus Pulcherrimum” (1920) “Encyclical of Pope Benedict XV on peace and christian reconciliation to the patriarchs, primates, archbishops, bishops, and ordinaries in peace and communion with the Holy See”, *Official website of the Holy See*. 23 May [http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munus-pulcherrimum.html], accessed on 05.05.2019].
- “Quadragesimo Anno” (1931) Lettera enciclica del Sommo Pontefice Pio XI ai venerabili fratelli patriarchi, primati, arcivescovi, vescovi e agli altri ordinari locali che hanno pace e comunione con la Sede Apostolica, sulla ricostruzione dell’ordine sociale nel 40º anniversario della Rerum Novarum. Official website of the Holy See. 15 Maggio [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html], accessed on 05.05.2019].
- Barberini, G. (2007) *L’Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*. Bologna: Il Mulino.

- Benedetto XVI (2006) "Discorso ai partecipanti al convegno promosso dal Partito popolare europeo", *Official site of the Holy See*. 30 marzo [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060330_eu-parliamentarians.html, accessed on 17.01.2020].
- Benedetto XVI (2007) "Discorso al Congresso promosso dalla Commissione degli episcopati della comunità europea (COMECE)", *Official site of the Holy See*. 24 marzo [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comece.html, accessed on 17.01.2020].
- Chenaux, Ph. (1990) *Une Europe vaticane ? Entre le plan Marshall et les traités de Rome*. Bruxelles: Editions Ciacò.
- Chenaux, Ph. (2004) *Pio XII*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Chenaux, Ph. (2011) *L'Ultima Eresia, la Chiesa Cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*. Roma: Carocci.
- Citterio, F., Vaccaro, L. (eds) (2000) *Montini e l'Europa*. Brescia: Quaderni della Gazzada.
- Corral, C. Ferrari da Passano, P. (1994) "La chiesa e la Comunità europea dopo Maastricht" *Rivista di studi politici internazionali* 51: 52–68.
- Fleury, A. et Jilek, L. (ed.) (1998) *Le Plan Briand d'Union federale européenne*. Berne: Peter Lang.
- Forte, M. (2003) *Il Papa e l'Europa*. Napoli: Guida.
- Franco, M. (2010) *Andreotti. La vita di un uomo politico, la storia di un'epoca*. Milano: Mondadori.
- Giovanni Paolo II (1988) "Discorso di Giovanni Paolo II durante la visita al Parlamento Europeo", *Osservatore Romano* 12.10.1998: 6.
- History. Official site of European Movement International [<https://europeanmovement.eu/who-we-are/history/>, accessed on 05.05.2019].
- Ioannes PP. XXIII (2003) "Litt. Enc. Pacem in terris de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda, [Venerabilibus fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis, Episcopis aliasque locorum Ordinariis pacem et communionem cum Apostolica Sede habentibus, clero et christifidelibus totius orbis itemque universae bonae voluntatis hominibus]", *La Civiltà cattolica*, 114(II), II, 105 ss.
- John Paul II (2003) *Ecclesia in Europa: On Jesus Christ Alive in His Church the Source of Hope for Europe*. London: Catholic Truth Society.
- Maslova, E.A., Shebalin, D.D., Shebalina, E.O. (2017) "Rossiisko-vatikanskii dialog na sovremennoi etape: osnovnye tendentsii i dinamika" [Russian-Vatican dialogue at the present stage: main trends and dynamics], *Vestnik Bryanskogo gosudarstvennogo universiteta* 3 (33): 70–75.
- Mayer, A. (2015) "The Second Vatican Council 50th anniversary: visions and re-visions", *International Journal for the Study of the Christian Church* 14(4): 338–347.
- Muolo, M. (2019) "L'annuario. Aumentano i cattolici nel mondo. In calo i sacerdoti", *Avvenire.it. mercoledì*. 6 marzo [<https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/dati-statistici>, accessed on 17.01.2020].
- Papa, Europa vecchia e sterile come una nonna (2016), *AGI.it*. 06 maggio [https://www.agi.it/cronaca/papa_d_sveglia_a_europa_invecchiata_comme_una_nonna-750074/news/2016-05-06/, accessed on 17.01.2020].
- Semeraro, C. (2010) *I padri dell'Europa. Alle radici dell'Unione Europea*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Tornielli, A. (2014) "Cento anni fa Benedetto XV, il Papa contro «l'inutile strage»", *Vatican Insider News (La Stampa)*. 02 febbraio [<https://www.lastampa.it/2014/09/02/>

- vaticaninsider/cento-anni-fa-benedetto-xv-il-papa-contro-linutile-strage-58skDgyxhgSiNbuwN8Id3J/pagina.html, accessed on 04.05.2019].
- “Visita di Giovanni Paolo II alla Sede della Comunità Economica Europea. Bruxelles - Lunedì, 20 maggio 1985”, *Official site of the Holy See*. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850520_european-comm-bruxelles.html, accessed on 14.01.2020].
- Walton, C.C. (1959) “The Hague “Congress of Europe”: A Case Study of Public Opinion”, *The Western Political Quarterly* 12(3): 738–752.
- Weigel, G. (2012) *La fine e l'inizio. Giovanni Paolo II: la vittoria della libertà, gli ultimi anni, l'eredità*. Siena.
- Wojtyla, C. (1978) “Una frontiera per l'Europa: dove?”, *Vita e Pensiero* 8(4-6): 160–168.

Юлия ШАПОВАЛ, МАДИНА БЕКМАГАНБЕТОВА

Хиджра в «Исламское государство» через призму женских нарративов: кейс Казахстана

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-289-315>

Yuliya Shapoval, Madina Bekmaganbetova

Hijra to “Islamic State” through the Female Narratives: The Case of Kazakhstan

Yuliya Shapoval — L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan). shapoval74@mail.ru

Madina Bekmaganbetova — L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan). diks1991@mail.ru

The article deals with factors and motives for the emigration of women, citizens of the Republic of Kazakhstan, to the territory of the so-called “Islamic State” (IS). The idea is to represent the voices of women, who performed the Hijra to IS, through the analysis of their personal narratives. The study is based upon interviews with forty women who were returned from Syria and Iraq with the humanitarian operation Zhusan. The case of female emigration to the territory of the “Islamic State” is presented against the background of the process of formation of various types of female identity and problematic issues of the development of the Kazakhstani ummah. The compiled social profiles of women refute their stereotypical portrayal as people with a low level of secular education, low income and lack of agency. The dominant discourse in women’s narratives is a break with the previous secular life, the rejection of old religious patterns in favour of a new community – a female jamaat – based on the idea of “pure” Islam. The main factors of the Hijra were: identity crisis and religious quest; striving to find social support in a new community; romantic relationships; insufficient development of religious education for women; socio-economic deprivation; ISIS propaganda.

Keywords: female religiosity, identity, Islamic discourses, narratives, *Hijra*.

ВОЛЧЕНИЕ граждан в сферу влияния и деятельность террористических организаций, мобилизующих людей под лозунгами ислама для реализации своих политических амбиций, таких как организация «Исламское государство Ирака и Леванта» (далее ИГ/ИГИЛ)¹, является актуальной проблемой для многих современных государств. Казахстан относится к числу стран, граждане которых, откликнувшись на призыв совершения хиджры, семьями или индивидуально отправлялись на территории «Исламского государства».

По инициативе Президента Республики Казахстан было осуществлено пять гуманитарных операций по возвращению граждан Казахстана из зон террористической активности на родину. Эти операции получили название «Жусан», что в переводе с казахского языка означает «полынь», которая символизирует запах казахских степей, т.е. запах родной земли. В результате, в течение 2019 года были возвращены 595 граждан Казахстана, среди которых подавляющее большинство составляли женщины (156) и дети (406, из них 32 – сироты). Также осенью 2019 года была проведена еще одна операция «Русафа», в рамках которой были возвращены 14 детей – граждан Казахстана из иракских тюрем, чьи матери отбывают значительные тюремные сроки. В начале февраля 2021 года были возвращены еще 12 человек, в том числе одна женщина и семеро детей (из них 2 сироты).

ИГИЛ привлек к себе беспрецедентное количество женщин-мусульманок, приехавших из разных стран мира, что требует исследовательского осмыслиения. В качестве основных фактов вовлечения женщин исследователи Х. Рафик и Н. Малик², И.М. Солтман и М. Смит³, А.Н. Спенсер⁴ называют кризис идентичности, социальный дискомфорт, чувство отчуждения, анти-мусульманский дискурс в западных странах; особый акцент они делают на эффективности гендер-ориентированной пропаганды ИГИЛ, развернутой в медиапространстве. Отличительной особенностью функционирования «Исламского государства», по срав-

1. Организация запрещена на территории РФ и РК.
2. См. Rafiq, H., Malik, N. (2015) *Calliphettes: Women and the Appeal of Islamic State*. Quilliam.
3. См. Saltman E.M., Smith, M. (2015) ‘Till Martyrdom Do Us Part’. *Gender and ISIS Phenomenon*, pp. 17–19, 36–37. Institute for Strategic Dialogue.
4. См. Spencer, A. N. (2016) “The Hidden Face of Terrorism: An Analysis of the Women in Islamic State”, *Journal of Strategic Security* 9 (3): 74–98.

нению с другими подобными организациями, указывается использование «социальной инженерии», которая способствовала инкорпорации значительного числа женщин, функции которых не ограничивались совершением террористических акций (хотя это тоже имело место), а включали также традиционные для ислама роли женщины как матери, жены и деятельность в рамках дозволенных мирных профессий⁵. В ряде исследований были попытки составить общий социальный портрет женщин, ответивших на призывы ИГИЛ, что привело к выводу, что они не являются гомогенной группой, и, соответственно, мотивы их выезда также различаются⁶.

Вышеуказанные исследования представили только общую картину женщин в «Исламском государстве», но остается много вопросов. Это связано с тем, что, в основном, в них использовались вторичные источники, такие как социальные сети, информация журналистов, официальных государственных структур, людей, задействованных в их реабилитации; в меньшей степени они опирались на интервью непосредственно с женщинами, вернувшимися из Сирии и Ирака. Целью данной статьи является выявление факторов и мотивов выезда женщин в «Исламское государство» путем анализа нарративов самих женщин, что позволит услышать их объяснения и оценки события, кардинально изменившего их жизнь.

Большинство женщин считали свой выезд на территорию, захваченную «Исламским государством», именно хиджрай, по аналогии с хиджрай (переселением) пророка Мухаммада с мусульманской общиной из языческой Мекки в Медину, где мусульманская община стала жить по шариату в рамках организованного Мухаммадом Исламского государства. Иностранцев-мусульман, прибывших в ИГ из других стран, называли *мухаджираси*, так же как называли мусульман, переселившихся с Пророком.

На наш взгляд, понятие женской агентности, рассматривающее женщин как акторов, является наиболее подходящим для изучения факторов и мотивов выезда женщин в «Исламское государство». Верующие женщиныставили своей целью превращение себя в подлинного религиозного субъекта, и в этом стремлении

5. Khelghat-Doost, H. (2017) “Women of the Caliphate: The Mechanism for women`s Incorporation into Islamic State”, *Perspective on Terrorism* 11(1): 17–25.
6. de Leed, S. (2018) “Western women Supporting IS/Daesh in Syria and Iraq – An Exploration of their Motivations International”, *International Annals of Criminology* 56: 43–54, p. 43.

они, по выражению Орит Авишай, «делают религию», конструируют свою религиозность и выстраивают жизненную стратегию⁷. Как показали Саба Махмуд⁸, Лара Диб⁹ и Амина Джамал¹⁰, тему женщин в исламе, женской агентности нельзя редуцировать к либеральному феминистскому дискурсу, акцентирующему подчиненное положение женщины, ее пассивность и отсутствие субъектности. В частности, Махмуд на примере женского движения в мечетях Египта показывает, что женщина-мусульманка может быть актором и свободно выбирать следование религиозным предписаниям и практикам, которые служат поддержанию дискурсивной традиции, закрепляющей гендерное подчинение и субординацию. Оливье Руа, констатируя значительные изменения в профиле радикалов, особенно в связи с появлением ИГИЛ, обращает внимание на рост числа активных молодых женщин в их среде¹¹.

Концепцию женской агентности следует сочетать с контекстуальным подходом, поскольку формирование идентичности женщин, разворачивание их жизненного пути происходило в конкретном историко-культурном, социальном и политическом контексте. Факторы, которые имеют первостепенное значение в одной стране, могут быть менее значимы для другой. Соответственно, в первом разделе статьи рассмотрены особенности женской мусульманской религиозности в контексте постсоветского казахстанского общества. Во втором разделе обозначены основные социальные профили женщин-репатрианток на основе их биографий, что позволит увидеть их социально-демографические характеристики. В третьем разделе мы пытаемся показать, как происходил процесс формирования их мусульманской идентичности, принявший радикальную форму выезда (хиджры) в «Исламское государство».

7. Avishai, O. (2008) ““Doing Religion” in a Secular world. Women in Conservative Religions and the Question of Agency”, *Gender & Society* 22(4): 409–433.
8. Mahmood, S. (2012) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
9. Deed, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi’I Lebanon*. Princeton Oxford: Princeton University Press.
10. Jamal, A. (2013) *Jamaat-e-Islami Women in Pakistan. Vanguard of a New Modernity?* Syracuse: Syracuse University Press.
11. См. Roy, O. (2017) *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*, pp. 32–33. London: Hurst & Company.

Методология

При проведении исследования мы исходили из того, что женщины-репатриантки являются гражданками Казахстана, в отношении которых следует избегать стигматизации в связи с их пребыванием на территории ИГИЛ, а также секьюритизации вопроса об их функциях в «Исламском государстве».

Исследование осуществлялось на основе качественной методологии, в частности, была проведена полевая работа в реабилитационном лагере для репатриантов с конца мая до конца июня 2019 года, что оказалось возможным благодаря участию авторов статьи в операции «Жусан-2», «Жусан-3». По прибытию в Казахстан женщины давали письменное согласие на проведение реабилитационных мероприятий, в рамках которых с ними проводились индивидуальные беседы психологов, религиоведов, теологов. Во время бесед авторами статьи были опрошены методом нарративного интервью 40 женщин, возвращенных из ИГИЛ в Казахстан, в возрасте от 16 до 60 лет. Необходимо указать на ограничения исследования, связанные со спецификой исследовательской ситуации и референтной группы: авторы статьи не могли самостоятельно формировать выборку, а исходили из имеющихся возможностей и доступа. Для составления социального профиля репатрианток был также применен количественный анализ для того, чтобы более детально представить базовые социально-демографические характеристики женщин¹².

Особенности женской мусульманской религиозности в постсоветском Казахстане

Становление независимого Казахстана, его национальное строительство после раз渲ла Советского Союза, отмечено не только кардинальными социально-экономическими трансформациями, но и фундаментальными сдвигами в духовной, культурной и социальной сферах. На личностном уровне это выразилось в поисках идентичности, а на уровне государства — в попытке создания новой национальной идеологии. Как указывал Роджерс Брубейкер, этничность и религия являются важными ресурсами для

12. Руководствуясь исследовательской этикой, а именно принципами анонимности и конфиденциальности, имена женщин, возвращенных из ИГИЛ, в тексте статьи были изменены.

формирования идентичности людей и в социальных практиках нередко подкрепляют друг друга¹³. Соответственно, национальное строительство постсоветского Казахстана отмечено ростом этнического самосознания населения и «религиозным ренессансом». Поскольку в традиционной культуре казахов (государствообразующего этноса) ислам является составной частью, то актуализация этнического дискурса сопровождалась возрождением и утверждением ислама. Соответственно, на государственном уровне в Законе Республики Казахстан 2011 года «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» закреплена особая роль суннитского ислама ханафитского мазхаба¹⁴. Необходимо при этом отметить, что мусульманская палитра в Казахстане значительно разнообразнее, включает представителей суннитского ислама шафиитского и маликитского мазхабов, последователей суфизма, представителей шиизма.

Все заметнее в общественном пространстве становились так называемые «новые» мусульмане. В условиях глобализации, под влиянием зарубежных проповедников, пространство исламских дискурсов в казахстанском обществе становится гетерогенным, так как в нем, помимо ислама ханафитского мазхаба, которому следует большинство мусульман страны, активно начинают действовать сторонники «чистого ислама», салафиты. Они выступают за строгую дифференциацию между исламом и этнической культурой, считая традиционные обычай мусульманских народов, такие как паломничество к святым местам, почитание *аулие* (святых), суфийские практики проявлением многобожия (*ширка*). Казахстанский исследователь Асылбек Избаиров показывает разнообразие внутри салафитского сообщества в Казахстане¹⁵.

Изменившаяся конфигурация исламских дискурсов, разные типы мусульманской идентичности проявились и в религиозности женщин-мусульманок. Вопрос о женской мусульманской

13. Brubaker R. (2012) “Religion and nationalism: four approaches”, *Nation and Nationalism* 18 (1): 2–20.

14. Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». Алматы: ЮРИСТ, 2013. С. 3.

15. В частности, салафитское течение включает разные направления: от умеренных, которые следуют принципу подчинения правителю и отказа от насилия (*мадхабиты*), до радикальных, акцентирующих *такфир* (обвинение в неверии), необходимость хиджры из светского в исламское государство (*такфиристы*), а также группы, отстаивающие «джихад меча» как метод достижения своих целей и реализующие его на практике (*джихадисты*). См. Избаиров А.К. Ислам в Казахстане. Алматы: ТОО РПИК «Дәуір», 2013. С. 150–178.

идентичности обострился в связи с заметным распространением мусульманской практики ношения хиджаба в публичном пространстве, что вызвало широкую дискуссию, в которой участвовали представители государственных структур, имамы — представители официальной религиозной структуры Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМК), члены экспертного сообщества, активисты неправительственного сектора (преимущественно женских организаций), а также частные лица. Ключевой вопрос был о соответствии хиджаба казахской национальной традиции, казахскому традиционному женскому костюму.

В ходе дискуссий и дальнейших научных исследований четко выявились разные типы женской мусульманской идентичности. Один из распространенных типов женской религиозности связан с процессами национально-духовного возрождения и отражает восприятие ислама как важной части этнической культуры, традиций и обрядов народа, к которому принадлежишь по рождению. Соответственно, этот тип женской мусульманской идентичности можно условно обозначить как «традиционный», религиозно-культурный. Традиционный тип мусульманской женской идентичности часто не сопровождается внешней презентацией в религиозно маркированной одежде. Одежда этих женщин или полностью светская, или включает отдельные национально-культурные элементы. Примером данного типа являются женщины, активно действующие в этнокультурных объединениях Ассамблей народа Казахстана, представляющие этносы, традиционно исповедующие ислам¹⁶.

Хиджаб в исследованиях казахстанских ученых представлен как значимый признак «новой» мусульманской идентичности. Так, Гулим Досанова называет женщин в хиджабе «новыми» мусульманками и даже «неомусульманками». «Новые» мусульманки в большинстве своем — молодые женщины, переехавшие из сельской местности и поселков в город. Они действуют как социальные акторы, которые меняют свою жизненную стратегию, стиль и образ жизни, социальное окружение, свой «жизненный проект» в целом.

«Новые» («покрытые») мусульманки, однако, не являются неким однородным сегментом казахстанского общества. Сре-

16. См. Камарова Р.И. Взаимодействие этнического и религиозного в секулярном обществе: татаро-башкирские этнокультурные центры в Казахстане//Этнокультурные центры Ассамблей народа Казахстана: взаимодействие этнического и религиозного в светском обществе. Астана: ТОО «Мастер П», 2017. С. 49.

ди «новых» мусульманок есть женщины, которые более близки к вышеуказанному традиционному типу мусульманской женской идентичности. Для них характерно следование исламским предписаниям без отказа от национальных традиций и обычаяев, которые переплелись с исламом. Досанова идентифицирует их как интровертивно-традиционный тип, которому присуще облегченное следование религиозным практикам: трехкратный намаз вместо пятикратного, незнание или слабое знание арабского языка и, соответственно, чтение Корана в переводе на казахском или русском языке, соблюдение как мусульманских, так и светских праздников, необязательность совершения хаджа, в зависимости от материального положения. Интровертивно-традиционный тип предполагает возможность комбинировать хиджаб с обычной одеждой. В семейно-брачных отношениях женщины, принадлежащие к этому типу, ориентируются на создание семьи по мусульманских канонам с партнером из своей этнической группы. В отношении социального окружения они допускают общение с представителями разных конфессий, готовы идти на компромиссы. Их «интровертность» заключается в том, что они не стремятся призывать к следованию исламу за пределами ближайшего социального окружения (семья, родственники)¹⁷.

Следующий тип мусульманской идентичности в среде «новых» мусульманок Досанова обозначает как ортодоксальный¹⁸, поскольку они глубоко погружены в религиозные мусульманские практики, строго им следуют: пятикратный намаз, стремление к чтению Корана на арабском, соблюдение преимущественно мусульманских праздников, обязательное совершение хаджа в Мекку. В вопросах брака они ориентированы на создание семьи строго по исламским канонам, выбор партнера по религиозному, а не по этническому признаку. В одежде «новые» мусульманки этого типа стремятся к полному соблюдению мусульманских правил, одежду приобретают в специализированных мусульманских магазинах. Идеалом женской мусульманской одежды считают *никаб*, который полностью закрывает тело и оставляет только прорезь для глаз. Досанова говорит об экстравертности данного

17. Досанова Г.М. Женская религиозность и новые мусульманские практики в Казахстане. Автореферат диссертации на соискание академической степени доктора философии (PhD). Астана, 2010. С. 19–20.

18. Там же. С. 19–20.

типа мусульманской идентичности¹⁹, так как для них характерна установка на обращение в ислам других женщин. Ключевая черта данного типа — строгое разграничение этничности и религии, следование религиозным нормам.

В пространстве женской религиозности казахстанского общества также присутствует и становится заметным тип мусульманской женской идентичности, связанный с обращениями в ислам женщин-славянок. Например, Татьяна (Аиша), принявшая ислам, ведет активную работу с женским джамаатом в одной из центральных мечетей столицы Казахстана. Татьяна вовлечена в проводимую ДУМК после серии терактов 2011 года²⁰ информационно-разъяснительную работу по профилактике распространения религиозного экстремизма и поднимает важный вопрос о низком уровне религиозных знаний у женщин-мусульманок. В беседе с нами Татьяна подчеркнула, что женщины-славянки являются особенно уязвимыми для вовлечения в джамааты с радикальными исламскими взглядами, поскольку они имеют смутное представление об исламе и являются «чистым листом», на котором можно писать все что угодно.

Татьяна ставит вопрос о «русскоязычном джамаате», куда входят не только женщины славянской принадлежности, но, как выразилась Татьяна, «интернациональная братия»²¹, включающая казашек, молдаванок, ингушек, чеченок, азербайджанок. Все они сходны в том, что не знают в достаточной степени казахский язык, чтобы получать знание об исламе на казахском языке. В связи с тем, что имамы мечети в большинстве своем казахоязычные, проповеди в мечети читаются на казахском языке, литература по исламу на казахском языке, именно русскоязычный джамаат становится более легкой мишенью для радикальных проповедников.

Результаты большого социологического исследования, проведенного в 2019 году, посвященного состоянию и проблемам мусульманской уммы в Казахстане, подтверждают вышеуказанные слова. Среди основных проблем мусульманской уммы,

19. Там же. С. 19–20.

20. См. Карин Е. Солдаты джихада: Миры и реальность. Алматы: Издательский дом «Власть», 2014. С. 95–96.

21. Сыщенко Т. Женские клубы при мечетях как форма работы с женским джамаатом // Роль женских организаций в духовно-нравственном воспитании молодежи и в формировании иммунитета к радикальной религиозной идеологии / Под ред. Г. Нұрбаева. Астана: «Дәме» баспасы, 2018. С. 61.

опрошенные имамы отметили следующие: уход членов мусульманского джамаата в другие течения, трудности с совершением намаза в публичных местах и вопросы хиджаба, нехватка кадров и низкий уровень образования населения²². В то же время в исследовании указывается на высокий спрос на обучение религиозной грамотности среди молодежи, посещающей мечеть, особенно на изучение арабского языка для чтения Корана, который пока не может быть удовлетворен в полной мере, а также на нехватку женщин-устазов для ведения курсов для женщин²³. Следующая важная проблема, отраженная в исследовании — нехватка специалистов для работы с русскоязычным джамаатом, которой сейчас стали уделять внимание²⁴.

Таким образом, в постсоветском Казахстане в условиях этнического и религиозного возрождения формируются различные типы женской мусульманской идентичности. Помимо женской религиозности, основанной на исторической памяти, включающей религиозные символы и аспекты традиционной культуры, выделяются типы женской религиозной идентичности «новых» мусульманок. Процессы формирования религиозной идентичности на фоне низкого уровня религиозной грамотности в сочетании с другими факторами привели к тому, что ряд женщин в своем стремлении стать «истинной» мусульманкой в качестве ключевой точки своей жизненной траектории, поддавшись призыву ИГИЛ, выбрали хиджру в «Исламское государство».

В следующем разделе мы более детально обратимся к социально-демографическим характеристикам женщин-репатрианток, к их бэкграунду, чтобы выявить факторы, обусловившие их выезд.

Социальные профили женщин-репатрианток

Социально-демографический профиль женщин-репатрианток из ИГИЛ составлен на основании полевых материалов авторов, участвовавших в работе операций «Жусан-2» и «Жусан-3». В качестве референтной группы были взяты 40 женщин в возрасте от 16 до 60 лет.

22. Ойшибаев К.Б., Қайдарова Ә.С., Камарова Р.И., Орынтай А.О., Бурова Е.Е., Жакиянов Т.Ж. Аналитический отчет о проблемах в мусульманской умме, в том числе в деятельности ДУМК. Нұр-Сұлтан: «Рухани жаңғыру» қазақстандық қоғамдық даму институты КЕАК, 2019. С. 274.

23. Там же. С. 281.

24. Там же. С. 267–269.

Возраст. Референтная группа разделена на 3 возрастные подгруппы. В первой молодежной подгруппе возраст женщин — от 16 до 35 лет. Следует пояснить включение молодых девушки 16 лет, вернувшихся с территории Сирии. На момент возвращения в Казахстан и проведения интервью они представляют собой женщин, неоднократно побывавших в мусульманском браке (никах) и имеющих детей (1–2 ребенка). Количество женщин, относящихся к молодежной возрастной подгруппе, — 31 человек. Вторая возрастная подгруппа представлена женщинами от 36 до 48 лет, их количество — 6 человек. Третья подгруппа включает женщин от 49 до 60, таких 3 человека. Как видно из нижеприведенной диаграммы (рис. 1), подавляющее большинство женщин относится к молодежной возрастной группе. Все они — женщины детородного возраста. В психологическом отношении это период кризиса идентичности, а также «стрессов и шторма»²⁵, когда поведение молодого человека, как отмечает психолог Д.Г. Давыдов, во многом обусловливается «доминантой романтизма» и «доминантой усилий»²⁶. Это означает склонность к идеализации людей, отношений, феноменов, к вере в различные утопические проекты, стремление к героическим поступкам, даже если они имеют экстремальный характер и реализуются вопреки устоявшимся нормам.



Рис. 1. Возрастное распределение женщин-репатрианток

25. Davydov, D.G. (2015) “The Causes of Youth Extremism and Ways to Prevent It in the Educational Environment”, *Russian Social Science Review* 56(5): 53.

26. Ibid., pp. 53–54.

Происхождение и этничность. Среди опрошенных подавляющее большинство женщин родилось и выросло на территории Казахстана. Одна молодая женщина является этнической казашкой, вернувшейся на историческую родину на постоянное местожительство с семьей из Российской Федерации. Еще одна женщина, родившись в Казахстане, в школьном возрасте вместе с матерью и отчимом переехала в Австрию, откуда выехала на территорию «Исламского государства».

Как видно из диаграммы (рис. 2), большинство опрошенных респонденток составляют этнические казашки – 35. Остальные принадлежат к следующим этносам: 1 – дунганка, 2 – русские, 2 – метиски (отец казах, мать русская).

Подавляющее большинство из опрошенных респонденток операций «Жусан-2» и «Жусан-3» были полиязычные, в разной степени владели русским, казахским и арабским языками. Уровень владения языками варьирует от базового разговорного до владения в совершенстве. Как показали беседы с женщинами, основным языком, используемым ими для выражения основных положений веры, был русский язык. Контент потребляемой радикальной пропагандистской литературы (аудио- и видеолекции проповедников) был в основном на русском языке.



Рис. 2. Этническая принадлежность женщин-репатрианток

Регион проживания до эмиграции на территорию «Исламского государства». Исследование показало, что 16 из 40 женщин до эмиграции проживали в Западном регионе Казахстана, где в городах Атырау, Актобе были совершены первые теракты в 2011 году. В этом регионе в начале 2000-х годов организовались лекции известного радикального проповедника Саида Бурятского-

го, онлайн-проповеди которого, по словам респонденток, слушали большинство женщин.

Значительное количество женщин проживало в Центральном регионе, из них большинство выехало из моногородов Сатпаев и Жезказган, которые представляют собой регионы со значительными социально-экономическими проблемами. Активная работа радикальных идеологов-проповедников по продвижению образа ИГИЛ как следующего принципам социальной справедливости в совокупности с социальными проблемами региона, а также неэффективной работой мусульманского духовенства, способствовали социальной и политической мобилизации определенной части мусульман региона под лозунгами ислама и их эмиграции в провозглашенный халифат. В меньшей степени в исследуемой референтной группе был представлен Южный регион.

Выделялся уже упомянутый случай молодой женщины — этнической казашки, являющейся гражданкой Казахстана, которая эмигрировала с территории Европы (Австрия), бросив учебу в престижном колледже.

Большинство опрошенных респонденток (37 из 40) до эмиграции в Сирию жили в городах республиканского значения или областных центрах. Значительное количество женщин были внутренними мигрантами, переехавшими из родных мест по разным причинам (замужество, обучение, работа) в другие города или поселки, и, следовательно, перед ними стояла проблема адаптации к новому социальному окружению. В городах, как показывают интервью с женщинами, они входили в локальные джамааты, где наряду с поддержкой им предлагалась альтернативная интерпретация ислама, принадлежность к группе, следующей «чистому» исламу времен пророка Мухаммада и его сподвижников.

Уровень светского образования женщин до эмиграции. Проведенный анализ уровня светского образования женщин выявил, что почти половина женщин (45%) имеет высшее (9 чел.) и среднее специальное образование (9 чел.). Значительное количество женщин (30%) не завершило среднее специальное образование (5 чел.), а также высшее образование (7 чел.), бросив учебу ради выезда в Сирию. Незначительное количество женщин не продолжило обучение после завершения 9 классов среднего образования (2 чел.) и 11 классов среднего общего образования (3 чел.).

Среди респондентов были 4 молодые женщины, которые не окончили 9 классов, поскольку были вывезены родителями на подконтрольную ИГ территорию в школьном возрасте.

Приведенные цифры ставят под сомнение стереотип о низком уровне светского образования данной категории женщин, вовлеченных в политически мотивированные организации, выступающие под лозунгами ислама.

Многие респондентки в интервью подчеркнули, что обучались на получаемых специальностях по настоюнию авторитарных родителей, ориентировавших своих детей на получение востребованных профессий. Наиболее популярным было получение экономического и юридического образования. Часть женщин в ходе беседы призналась в отсутствии достаточной воли для сопротивления родителям в выборе профессии, что препятствовало их самореализации, углубило кризис идентичности и повлияло на поиск идентичности через религию.

Уровень религиозных знаний до отбытия в Сирию. На основании проведенных интервью можно сделать заключение о том, что большинство женщин до отбытия в «Исламское государство» имело поверхностные знания об исламе. Из 40 женщин только 2 указали причиной перехода в радикальную идеологию неудовлетворенность следования ханафитскому мазхабу. Многие женщины перед отъездом не владели арабским и начинали читать Коран на русском в переводе Эльмира Кулиева, или казахском языке в переводе Халифа Алтая, заучивали самые короткие суры Корана для чтения намаза или отдельные аяты более крупных сур, прослушивали лекции идеологов-проповедников стран СНГ на русском языке. В одном из интервью женщина по имени Айжан призналась, что после окончания колледжа (с отличием), имея поверхностное представление об исламе, буквально за несколько месяцев надела хиджаб, начала читать намаз и под влиянием сестер из джамаата выехала в «Исламское государство», где уже в ходе повседневной жизни и во время занятий получила определенные религиозные знания.

После прибытия на территорию, подконтрольную ИГИЛ, все женщины обучались на курсах при макарре²⁷ или мечети, где изучали арабский язык, историю ислама, ақиду, хадисы, фикх в интерпретации проповедников ИГИЛ. В обучении женщин основной упор делался на изучении раздела семейно-брачных отношений шариата.

Как показало интервью с теологом-женщиной, работающей в данный момент с реатриантками в одном из регионов, большинство возвращенных женщин все же не имеют систематических

²⁷. Макарр — женское общежитие для вдов и незамужних девушек.

знаний по основам ислама. Их знания по истории и теологии ислама сфокусированы на противопоставлении мусульманин vs каир (неверующий) без углубления в теологические нюансы. В то же время, другой теолог в беседе с нами отметил, что среди реатрианток встречаются женщины с более высоким уровнем религиозных знаний и идеологической убежденностью, что затрудняет работу с ними по «теологической коррекции», которая является составной частью процесса их реабилитации и реинтеграции в Казахстане. Он подчеркнул, что таких женщин незначительное количество.

В целом следует указать на общий низкий уровень первоначальных познаний об исламе у данных женщин, который часто соединялся с воспитанием в светской семье, не соблюдающей религиозные традиции народа, что могло привести к дезориентации в дискурсивном поле ислама и вовлечению в радикальные интерпретации.

Уровень доходов. На свой низкий социальный уровень жизни указали треть опрошенных женщин. Средний уровень благосостояния или близкий к среднему отметили 22 женщины (55%); 15 % от общего числа (6 женщин) указали на уровень благосостояния выше среднего или высокий (рис. 3).

Исходя из этого, большинство женщин нельзя назвать малообеспеченными, принадлежащими к социально уязвимым слоям населения.



Рис. 3. Уровень достатка женщин-реатрианток

Составление социального профиля возвратившихся женщин показало разнообразие по уровню образования, социальному положению, региону эмиграции. В то же время попытаемся сделать краткое обобщение. Большинство женщин, выехавших в Сирию,

являются молодыми женщинами, значительное их число эмигрировало из Западного и Центрального Казахстана, а также из двух крупных городов Нур-Султана и Алматы. Значительное число женщин были внутренними мигрантами. Радикализация их произошла в городской среде. Уровень светского образования женщин довольно высокий, но уровень религиозных знаний поверхностный. Язык общения женщин — русский и казахский. Языком, на котором они предпочитают слушать и говорить о религии, является русский. Большинство женщин принадлежали до эмиграции к людям среднего или близкого к среднему достатка.

Конструирование идентичности в контексте религиозной радикализации: факторы влияния и мотивы. Кейс Казахстана.

Оливье Руа, анализируя формирование идентичности религиозно мотивированных радикалов, отмечает ее выстраивание на основе разрыва с прежней светской жизнью, с ближним социальным окружением, а также делает акцент на поколенческом разрыве²⁸.

Как показало исследование, дискурс разрыва является доминирующим в большинстве нарративов прихода к исламу женщин-репатрианток, что придает им характер нарративов обращения, делящих жизнь на «до и после». Для подавляющего большинства женщин точкой отсчета их «мусульманскости» являлось первое обращение к чтению намаза.

Респондентка Алина отмечает:

Я была далека от исламского мира: ночные клубы, круг общения. Мне приснился сон — знамение, что я смотрю на себя со стороны, как я живу, чем занимаюсь? Распитие спиртных напитков, неправильный образ жизни. В конце моя дочь говорит мне, что время пришло, берет меня за руку и мы уходим. Я поняла, что я хочу совершать намаз²⁹.

Респондентка Гульнур, вспоминая о своей жизни до Сирии, в красках описывает свое противостояние с дедушкой и бабушкой, которые растили ее с раннего детства и которые были советскими атеистами.

28. Roy, O. *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*, p. 31.

29. Интервью с Аминой. Полевые материалы авторов.

Бабушка и дедушка были против чтения намаза. Мне приходилось прятаться в шкаф и совершать его, сидя, лежа. Они за мной следили. У бабушки началась мания преследования. Я скрывала, что читала намаз³⁰.

Гульнур указала, что, если бы ее близкие не были такими ярыми атеистами, она бы не вовлекалась так глубоко в религию. Другая женщина, Жанар, которая особенно отличалось твердой приверженностью так называемому «чистому» исламу, прямо назвала свою жизнь до чтения намаза *джахилией*³¹.

Большинство интервьюированных женщин (26 чел.) выросли, по их собственному определению, в светских семьях (рис. 4). Они не были вовлечены в религиозные традиции своего народа. Значительное количество женщин, воспитанных в нерелигиозной среде, одной из причин принятия радикальной интерпретации ислама называли незнание основ религии, в семье не поднимался или мало обсуждался данный аспект. Низкий уровень знаний об исламе, которое мы отмечали в предыдущем разделе, в совокупности с неразвитой инфраструктурой женского религиозного просвещения и образования в Казахстане стали важнейшим фактором вовлечения в идеологию «Исламского государства».



Рис. 4. Характеристика семьи женщин-репатрианток

30. Интервью с Гульнур. Полевые материалы авторов.

31. Джихилий — доисламский период в истории Аравии, который обозначается как время невежества в мусульманских источниках.

Риторика разрыва и противостояния со светским обществом сопровождала женщин и после обращения. Респондентка С-мал отмечала, что люди пытались оскорбить ее и даже ударить, так как она носила хиджаб, и по этой причине ее не принимали на работу в медицинское учреждение, что способствовало ее отчуждению от светского общества.

С другой стороны, конструирование идентичности этих женщин сопровождалось дистанцированием от «интегрального опыта мусульманской жизни и локальной версии исламского культурного синтеза»³², для которого было характерно влияние суфизма, культа святых, а также паломничество к святым местам. В частности, респондентка Жанар считала все казахские обычай *ширком* (язычеством), особенно паломничество к святым местам. Кроме того, люди, совершающие такое паломничество, по ее мнению, выходят из ислама. Ее дистанцирование от исламских традиций казахского народа привело к тому, что она идентифицировала себя не казашкой, а арабкой, потомком ходжей, которые распространяли ислам в Казахстане с VIII века. В ходе интервью выяснилось, что по прибытии в «Исламское государство», если документы не забирались на границе, то женщины сжигали их сами, как бы окончательно разрывая с прежней жизнью и начиная новую жизнь в «Исламском государстве», называя друг друга только арабскими именами, которые восходили к именам жен и сподвижниц пророка Мухаммада.

Опрошенные респондентки, выросшие как в религиозных, так и в нерелигиозных семьях, указывают на проблемы в семье в период своего взросления: развод родителей, смерть одного из родителей (болезнь, несчастный случай, насильственные смерти), насилие в семье, алкоголизм отца или матери, криминальный характер деятельности одного из родителей.

Учитывая, что подавляющее большинство наших респонденток — молодые женщины от 16 до 35 лет, то можно говорить о кризисе идентичности, переживаемом всеми молодыми людьми в силу возраста³³, который усугублялся личным опытом кризиса (семейными неурядицами, психологическими проблемами, коренящимися в детстве).

32. См. Privratsky, B.G. (2001) *Muslim Turkestan. Kazak Religion and Collective Memory*. p. 246. Richmond Surrey: Curzon Press.

33. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. 2-е изд. М.: Флинта: Прогресс, 2006. С. 141–146.

Кроме того, у значительной части женщин кризис идентичности совпал с кризисным этапом жизни, связанным с переездом в другой населенный пункт, поступлением в учебное заведение, что привело к смене социального окружения, привычного образа жизни и актуализировало вопросы адаптации к изменившимся условиям жизни. Несколько девушки указали на сложную жизненную ситуацию в связи со смертью близкого человека.

Дж. Лофланд и Р. Старк подчеркивали важность социальных эмоциональных связей для вовлечения человека в религиозную группу и дальнейшей его тотальной конверсии, означающей принятие нового мировоззрения³⁴. Казахстанский кейс подтверждает ключевую значимость социальных связей, ближайшего социального окружения для вовлечения в религиозную общину, продвигающую «чистый» ислам, где, как указывалось, происходила радикализация религиозных взглядов вплоть до решения переехать из светского государства в исламское государство. Как правило, женщины в ситуации жизненного и религиозного поиска встречали из своего окружения человека, повлиявшего на их религиозный выбор. Данных женщин можно разделить на две группы. Первая группа женщин приняла религиозные убеждения под воздействием семьи (отец, брат, отчим, сестра). Другая группа молодых женщин указывала на подруг, соседок, знакомых по учебе, коллег по работе как оказавших значительное влияние на решение стать «истинной» мусульманкой. Девушки вовлекались в жизнь женского джамаата, где все друг друга называют сестрами, что усиливало эмоциональные связи. Формировался новый ближний круг, переформатировались прежние социальные связи, и женщины включались в новые социальные сети, которые регламентировали все стороны их жизни. Джамааты находили им подходящую работу (продажа мусульманской косметики, мусульманской одежды), оказывали помощь в воспитании детей в случае, если девушка была не замужем, находили мужа из данной религиозной обины, с которым они через некоторое время выезжали на территорию, подконтрольную ИГИЛ. Также в рамках женских собраний джамаата велись обсуждения лекций радикальных проповедников.

34. См. Lofland, J., Stark, R. (1965) “Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective”, *American Sociological Review* 30(6): 862–875.

Интервью позволили составить типичную для большинства женщин историю «вовлечения». Например, Асемгуль так рассказала о своей ситуации:

Работала в бутике, напротив ингушка намаз читала, к ней приходили сестры. Стала к ним заходить, общаться. Спрашивали меня, почему намаз не читаю. Намаз научили читать. Потом сказали, что намаз не будет приниматься, если не покроешься...³⁵

Асемгуль стала посещать женский джамаат, где проводились занятия о том, как должна вести себя женщина-мусульманка. Так началось ее конструирование себя как религиозного субъекта. Ее «делание религии» происходило в системе противопоставления *имана* (веры) и *куфра* (неверия). Мусульманка — та, что читает намаз; покрывается как сподвижницы пророка, которые одевались в черное, носили широкие одежды; полагается на Аллаха; постоянно читает в трудных неоднозначных ситуациях намаз *истихара*. Муж ее обязательно должен читать намаз, быть практикующим мусульманином. Они должны жить по шариату, соответственно, при первой возможности нужно переезжать в исламское государство с правителем халифом. Дети также воспитывались в рамках этой системы, что подтверждается беседами с детьми, которые обязательно читают намаз, разделяют людей на истинных мусульман и кафиров по критерию чтения намаза и внешнего вида. Для них светски одетые женщины — психологи и социальные работники, которые с ними работали, — являлись кафирями. В этом отношении очень показательной является услышанная нами история о том, что женщина, оставшаяся в иракской тюрьме, своим детям, которых вернули в Казахстан, в качестве главного наставления для дальнейшей жизни завещала, чтобы они не стали кафирями.

Наше исследование стало еще одним подтверждением того, что ИГИЛ большое внимание уделяло интернету, социальным сетям для рекрутования молодых женщин. С этой целью использовались женщины, которые ранее были вовлечены в «Исламское государство». Ниже следует история знакомства Бахыт со своим мужем:

35. Интервью с Асемгуль. Полевые материалы авторов.

И вот девушка-казашка из Дубая спросила меня, хочу ли я замуж и сказала, что есть достойные мужчины в Сирии, на священных землях Шама, и посоветовала в интернете набрать sham.today³⁶.

В интернет-сообществе она и познакомилась с мужем — ингушем из России, потом выехала в Сирию, где был заключен *никах* (брач). Необходимо отметить, что брачный партнер подбирался по религиозному признаку, а не по этническому. В связи с тем, что русский язык для постсоветского пространства был общим и в ИГ активно были включены выходцы из Северного Кавказа, они и составляли основной костяк онлайн-женихов. Как правило, эти браки длились недолго по причине того, что мужья погибали в военных действиях, но и следующие брачные партнеры могли быть разной этнической принадлежности: казахи, таджики, русские, арабы и другие.

Важнейшую роль в конструировании новой идентичности мусульманок играло медиапространство. Казахстанские женщины указывали на социальную сеть ВКонтакте, где активно действуют сторонницы ИГ, ведя пропаганду идеальной жизни в халифате и находя им мужей для заключения никаха. Романтический фактор эксплуатировался для вовлечения молодых женщин, которых привлекали перспективой выйти замуж за «истинного» мусульманина — «героя». Таким образом, в интернете функционируют виртуальные социальные сети, «сетевые джамааты», через которые девушки находили себе потенциальных мужей и выезжали к ним в Сирию. Из 40 интервьюированных таких женщин было 7. Эти молодые женщины вели себя активно и, обманывая родителей, выезжали к своим потенциальным мужьям.

По признанию исследователей, ИГИЛ профессионально использовало социальные медиаплатформы для распространения своей идеологии и продвижения своего проекта государства; отсюда название «Цифровой халифат»³⁷. Такая работа в медиа включала, во-первых, онлайн-лекции, обращения различных проповедников. Все женщины указывали на то, что слушали различных русскоязычных проповедников до выезда в Сирию и продолжали слушать их уже будучи в «Исламском государстве»; особенно ак-

36. Интервью с Бахыт. Полевые записи авторов.

37. См. Knelghat-Doost, H. (2017) “Women of the Chaliphate the Mechanism for Women’s Incorporation into the Islamic State”, *Perspective on Terrorism* 11 (1): 18.

тивно слушали лекции Надир Абу Халида, Саида Бурятского, Ахмада Мединского, Абу Джихад Аш-Шишани, Умар Аш-Шишани, Абу Яхья Крымского. Одна из наших респонденток, уехав в ИГ, специально искала себе мужа не просто джихадиста, но идейного проповедника, который бы имел познания в теологии. В итоге она стала третьей женой одного из известных проповедников ИГ. Он уделял внимание ее образованию, давая ей уроки арабского языка и основ исламской теологии.

Во-вторых, на медиаплатформах ИГИЛ активно размещались фото- и видеоматериалы следующего содержания. С одной стороны, там показывали, как дискриминируют и убивают мусульман во всем мире. Когда начались активные военные действия против ИГИЛ, то стали размещать фото и видео убитых и раненых детей, а также детей-сирот на территории провозглашенного «Исламского государства». С другой стороны, демонстрировали ролики о жизни в халифате, подключая к этому находившихся в ИГ граждан разных стран. В частности, в интернете в октябре 2013 года появилось видео под названием «Семья из 150 казахов приехала в Сирию на джихад», в котором вместе со взрослыми людьми, казахами, участвовали дети, читающие нараспев суры Корана и говорящие на казахском языке. В ноябре 2014 году снова вышел ролик с участием казахских детей.

Многие из опрошенных женщин указывали на то, что посещали аудио- и видеоХостинги ИГИЛ. Например, Зауреш указывала, что активно слушала лекции проповедников, смотрела видеоролики ИГ, слушала *нашиды* (мусульманские песнопения). На нее большое воздействие оказали видео и фото детей-сирот, раненых детей, и она решила поехать, чтобы заботиться о детях. Женщины также упоминали обращения «Исламского государства» с призывом приезжать и участвовать в строительстве халифата, в котором, в отличие от светских стран, они смогут беспрепятственно жить по законам шариата.

Женщины, возвращенные из Сирии, указывали, что специально посещали женские форумы, где обсуждалось, какой должна быть женщина-мусульманка, ее добродетели и ее действия. Х. Рафик и Н. Малик выявили четыре составляющие данных обращений³⁸. Первое — обещание возможностей, которые они

38. Rafiq, H., Malik, N. (2015) *Calliphettes: Women and the Appeal of Islamic State*, pp. 8–10.

не имели, живя в светском государстве, терпя обиды и трудности из-за своей веры. Второе — обещание освобождения от деградации и неверия, в котором они вынуждены жить в светском государстве, и присоединение к сестринской общине, где они найдут понимание и поддержку. Третье — участие женщин в жизни халифата в разных качествах: как жены, матери, профессионала. В этой связи большой интерес представляют пояснения респонденток по поводу того, кто является *шахидом*. Расширенное понимание этого термина дает возможность многим женщинам стать шахидом, ибо шахид — это не только воин, умерший за свою веру; смерть в качестве шахида — это также: «в море утонул, беременная умерла во время родов, от болезни желудка, туберкулез, когда пришел вор и от рук преступника погиб»³⁹. Наконец, четвертый тип обращений в соцсетях и на медиаплатформах ИГИЛ — обещание чистоты исламского существования, подобного тому, как жили пророк Мухаммад и его *сахабы*, а также женщины-сподвижницы пророка. Женщины апеллировали ко временам пророка и сахабов как идеальным для мусульман. В частности, в ответ на наш вопрос, почему они носят хиджаб черного цвета, отвечали, что сподвижницы пророка были в черных одеждах, указывали на существование соответствующего хадиса.

Большинство женщин (23 чел.) в качестве мотива выезда указали желание жить в Исламском государстве по законам шариата, где нет запретного, где мужчины и женщины разделены. Следующий мотив, который называли женщины, — желание выйти замуж за представителя своих религиозных убеждений (7 чел.). Это девушки, которые выехали к своим онлайн-женихам. Получение религиозного образования по основам ислама и арабскому языку отметили две женщины. В школьном возрасте были увезены родителями в Сирию четыре девушки. Две женщины, которым более 50 лет, выехали не по религиозным причинам, а с целью забрать близких родственников из зоны боевых действий и вынуждены были остаться. Мотив защиты правоверных мусульман указали две женщины (рис. 5).

39. Интервью с Майрой. Полевые материалы авторов.



Рис. 5. Мотивы выезда женщин-репатрианток

Таким образом, на наш взгляд, для большинства женщин хиджра в «Исламское государство» была важным аспектом в стремлении стать «истинной» мусульманкой, как они это понимали. В соответствии с этой логикой происходило и формирование идентичности данных женщин под воздействием комплекса вышеуказанных факторов. Интересно, что подавляющее большинство женщин твердо ответили, что будут продолжать носить хиджаб, читать намаз и выйдут замуж только за практикующего мусульманина.

Заключение

Представленный в настоящей статье анализ казахстанских репатрианток из Сирии и Ирака показывает, что значительным упрощением является представление о женщинах, выехавших в ИГИЛ как о социально маргинализированных, малообеспеченных, с низким уровнем образования, ведомых, лишенных субъектности. Среди казахстанских женщин было немало девушек с хорошим уровнем светского образования, среднего или близкого к среднему достатка, а также женщин, движимых идеями мотивами жизни в ИГ. Исходя из нарративов самих женщин, основными факторами, обусловившими их хиджру, были кризис идентичности, обусловленный возрастом и личной жизненной ситуацией, ведущий к религиозным поискам с целью найти жизненный ориентир, социальную поддержку, чувство принадлежности к группе, романтический фактор, низкий уровень знаний об исламе и религиозных традициях и практиках своего на-

рода, недостаточное внимание сфере религиозного образования и просвещения женщин в системе ДУМК⁴⁰, наконец, пропаганда ИГИЛ, воздействующая на эмоциональную сферу женщин. Для некоторых женщин важным фактором была социально-экономическая депривация, однако большинство из них столкнулось остри с социально-экономическими проблемами по возвращению, поскольку, уезжая в «Исламское государство», их мужья и отцы продавали все имущество, а вырученные немалые деньги были потрачены во время жизни на территории ИГИЛ.

Очевидно, что для верующих женщин очень важно реализовать потребность в религиозных знаниях, в наставничестве, в консультациях по реализации исламских принципов в повседневной жизни, в общении и эмоциональной поддержке со стороны других верующих женщин. Поэтому официальным исламским структурам необходимо развивать методы женского религиозного просвещения, образования и наставничества.

Кроме того, общий обзор женской мусульманской религиозности в Казахстане показывает, что верующие женщины-мусульманки с разным типом женской мусульманской идентичности стали видимы и активны в общественном пространстве. В этой постсекулярной реальности государственным властям необходимо обратить внимание на включение данных женщин в общественные процессы с тем, чтобы они нашли свое место в обществе и увидели жизненную перспективу в светском государстве.

Данная статья, посвященная этой чувствительной, многоаспектной теме, не претендует на исчерпывающие объяснения, тем более что возвращение женщин продолжается и планируется некоторыми странами, что откроет возможности для дальнейших сравнительных исследований.

Библиография / References

- Досanova Г.М. Женская религиозность и новые мусульманские практики в Казахстане. Автореферат диссертации на соискание академической степени доктора философии (PhD). Астана, 2010.
- Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». Алматы: ЮРИСТ, 2013.
- Избаиров А.К. Ислам в Казахстане. Алматы: ТОО РПИК «Дәуір», 2013.
- Камарова Р.И. Взаимодействие этнического и религиозного в секулярном обществе: татаро-башкирские этнокультурные центры в Казахстане // Этнокультурные
40. Духовное управление мусульман Казахстана.

- центры Ассамблеи народа Казахстана: взаимодействие этнического и религиозного в светском обществе. Астана: ТОО «Мастер По», 2017. С. 46–55.
- Карин Е. Солдаты джихада: Мифы и реальность. — Алматы: Издательский дом Власть, 2014.
- Ойшыбаев К.Б., Кайдарова Э.С., Камарова Р.И., Орынтай А.О., Бурова Е.Е., Жакиянов Т.Ж. Аналитический отчет о проблемах в мусульманской умме, в том числе в деятельности ДУМК. Нұр-Сұлтан: «Рұхани жаңыру» қазақстандық қоғамдық даму институты КЕАҚ, 2019.
- Сыщенко Т. Женские клубы при мечетях как форма работы с женским джамаатом // Роль женских организаций в духовно-нравственном воспитании молодежи и в формировании иммунитета к радикальной религиозной идеологии/ Под ред. Г. Нұрбаева. Астана: «Дәме» баспасы, 2018. С. 60–61.
- Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006.
- Avishai, O. (2008) “Doing Religion” in a Secular world. Women in Conservative Religions and the Question of Agency”, *Gender & Society* 22(4): 409–433.
- Brubaker, R. (2012) “Religion and nationalism: four approaches”, *Nation and Nationalism* 18(1): 2–20.
- Davydov, D.G. (2015) “The causes of youth extremism and ways to prevent it in the educational environment”, *Russian Social Science Review* 56(5): 51–64.
- Deed, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'I Lebanon*. — Princeton Oxford, Princeton University Press.
- de Leed, S. (2018) “Western Women Supporting IS/Daesh in Syria and Iraq—An Exploration of Their Motivations International”, *International Annals of Criminology* 56: 43–54.
- Dosanova, G.M. (2010) *Zhenskaya religioznost' i novye musul'manskie praktiki v Kazakhstane* [Female religiousness and new Muslim practices in Kazakhstan]. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie akademicheskoi stepeni doktora filosofii (PhD). Astana.
- Erikson, E. (2006) *Identichnost': iunost' i krizis*. [Identity: Youth and Crisis]. M.: Flinta: MPSI: Progress.
- Izbairov, A.K. (2013) *Islam v Kazakhstane*. [Islam in Kazakhstan]. Almaty: TOO RPIK «Дөңір».
- Jamal, A. Jamaat-e-Islami (2013) *Women in Pakistan: Vanguard of a New Modernity?* Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Kamarova, R.I. (2017) “Vzaimodeistvie etnicheskogo i religioznogo v sekuliarnom obshchestve: tataro-bashkirskie etnokul'turnye tsentry v Kazakhstane” [The interaction of ethnic and religious aspects in secular society: Tatar and Bashkir ethnocultural centers in Kazakhstan], in *Ètnokul'turnye tsentry Assamblei naroda Kazakhstana: vzaimodeistvie etnicheskogo i religioznogo v svetskem obshchestve*, pp. 46–55. Astana: ТОО «Master Po».
- Karin, E. (2014) *Soldaty dzhikhada: Mify i real'nost'* [Jihad Soldiers: Myths and Reality]. Almaty: Izdatel'skii dom Vlast'.
- Knelghat-Doost, H. (2017) “Women of the Chaliphate the Mechanism for Women’s Incorporation into the Islamic State”, *Perspective on Terrorism* 11(1): 17–25.
- Lofland, J., Stark, R. (1965) “Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective”, *American Sociological Review* 30(6): 862–875.
- Mahmood, S. (2012) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Oishybaev K.B., Ә.S. Kaidarov, Kamarova R.I., Oryntai A.O., Burova E.E., Zhakianov T.Zh. (2019) *Analiticheskii otchet o problemakh v musul'manskoi umme, v tom chisle v deiatel'nosti DUMK* [Analytical report on the problems of Muslim ummah including in Muslim Spiritual Administration of Republic of Kazakhstan's activity]. Nyr-Syltan: «Rukhani zhanbyru» kazakstandyk kofamdyk damu instituty KEAK.
- Privratsky, B.G. (2001) *Muslim Turkestan. Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond Surrey: Curzon Press.
- Rafiq, H., Malik, N. (2015) *Calliphettes: Women and the Appeal of Islamic State*. Quilliam.
- Roy, O. (2017) *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*. London: Hurst & Company.
- Saltman E.M., Smith, M. (2015) "Till Martyrdom Do Us Part". *Gender and ISIS Phenomenon*. Institute for Strategic Dialogue.
- Spencer, A.N. (2016) "The Hidden Face of Terrorism: An Analysis of the Women in Islamic State", *Journal of Strategic Security* 9(3): 74–98.
- Syshchenko, T. (2018) "ZHenskie kluby pri mechetiakh kak forma raboty s zhenskim dzhamaatom" [Female's clubs at mosques as a form of the work with female's jamaat], in G.Nurbaeva (ed.) *Rol' zhenskikh organizatsii v dukhovno-nraustvennom vospitanii molodezhi i v formirovaniii imuniteta k radikal'noi religioznoi ideologii*, pp. 60–61. Astana: «Deme» baspas.
- Zakon Respubliki Kazakhstan «O religioznoi deiatel'nosti i religioznykh ob"edineniakh» [Law of Republic of Kazakhstan "On religious activity and religious associations"] (2013). Almaty: IURIST.



ГРИГОРИЙ КОНСОН

Еврей как Антихрист в современной босхиане. В диалоге с книгой Михаила Майзульса «Между Христом и Антихристом: “Поклонение волхвов” Иеронима Босха»

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-316-333>

Grigoriy Konson

Jew as the Antichrist in Modern Boschiana. In Dialogue with the Book by Mikhail Maizuls, *Between Christ and Antichrist: Hieronymous Bosch's "The Adoration of the Magi."*

Grigoriy Konson – Moscow City University; MIPT University; HSE University (Moscow, Russia). gkonson@yandex.ru

This article appeared in connection with the book Between Christ and Antichrist: Hieronymus Bosch's "The Adoration of the Magi" by Mikhail Maizuls, whose focus is anti-Semitism as revealed in this triptych. Drawing on the research lens of the medievalist Debra Higgs Strickland, Maizuls examines specific archetypes of hostile otherness projected by Western Christians onto the images of the Antichrist. The author sees the key to the Adoration of the Magi in the face of the Magi in a red mantle, for he is perceived "as the antichrist/Jewish Messiah." The basis for the advancement of the Jew-Antichrist concept was the crystallization by the 13th century of the stereotypical iconographic form of the Jew, which made no difference between the biblical Jews, who crucified Jesus, and the Jews of the Middle Ages. In the end, the researcher comes to the conclusion that Bosch was one of the first artists, who put the semantic center of his triptychs' central parts not so much on the image of the New Testament collision as

such, but rather on the drama of human life, on a person who found himself between Christ and Antichrist.

Keywords: Adoration of the Magi, Hieronymus Bosch, Jesus, Anti-christ, anti-Semitism and anti-Jewish demonology, psychology of the artistic image.

КНИГА Михаила Майзульса «Между Христом и Антихристом»: «Поклонение волхвов» Иеронима Босха¹ представляет большую художественно-интеллектуальную ценность, обусловленную масштабным мышлением автора в органичной связи с его погружением в проблематику истории религии, отраженной в шедеврах западноевропейской живописи. Точкой схождения всех историко-социально-религиозных проблем в этом труде оказывается триптих Босха «Поклонение волхвов», через который автор раскрывает проблематику антисемитизма.

В книге есть существенные смысловые параллели с концепцией американо-британского босховеда Д. Стриклэнд², в связи с чем мы будем обращаться к ее работам. В России же научно-популярная монография М. Майзульса фактически является первой попыткой интеграции в общий тренд международного босховедения — анализ творчества Босха с позиций демонологической трактовки в искусстве образа еврея как Антихриста. Объемная книга в 238 страниц состоит из 16 разделов. Структура ее логически выстроена и не без детективного шарма направлена на раскодирование образа Антихриста, сложившегося в сознании средневековых христиан, а также получившего отражение в живописи и непосредственно в отмеченном триптихе Босха.

В связи с известной «зашифрованностью» картин нидерландского живописца и многослойностью мира его образов, разнятся

1. Майзульс М.Р. Между Христом и Антихристом: «Поклонение волхвов» Иеронима Босха. М.: Альпина нон-фикшн, 2021.
2. Strickland, D.H. (2003) *Saracens, Demons, & Jews: Making Monsters in Medieval Art*. Princeton / Oxford: Princeton University Press. Здесь стоит отметить еще две работы этого же автора, так как они являются пионерскими исследованиями в той же теме, что разрабатывает и М. Майзульс: Strickland, D.H. (2016) *The Epiphany of Hieronymus Bosch: Imagining Antichrist and Others from the Middle Ages to the Reformation*. London/Turnhout: Harvey Miller Publishers, an Imprint of Brepols Publishers; Strickland, D.H. (2019). “Monsters, Demons, and Jews in the Painting of Hieronymus Bosch”, in I. Idelson-Shein, Chr. Wiese (eds) *Monsters and Monstrosity in Jewish History: From the Middle Ages to Modernity*, pp. 42–68. London: Bloomsbury Press.

и трактовки, и исследовательские подходы. Впрочем, для большинства из них своего рода оптикой или key concept становится «инаковое». Так, у Д. Стриклэнд — это «графический код отвержения», который она осмысливает как способ выявления враждебного христианам понятия «другого» или инакового, состоявшего из «языческих народов», — черных африканцев, евреев, мусульман, монголов, а также коррелирующих с ними в средневековой христианской рецепции вымышленных чудищ — деформированных или гибридных существ³. В итоге, исследуя сущность инакового, американский ученый показал, что:

1) все разновидности другого (некхристианина) в эпоху Средневековья были сведены к образу еврея, который воспринимался христианами как Антихрист;

2) подобное восприятие еврея господствовало в Западной Европе в качестве широкомасштабного явления⁴.

Визуальный код инаковости, проявившийся в отдельных изобразительных знаках, служащих для обозначения принадлежности к другой вере, в изучении образа мусульман обнаруживает С. Лучицкая⁵.

П.-О. Диттмар вообще расценивает период Средневековья как контрамодель других исторических периодов, в которой содержится «археология наших отношений с инаковостью, расизмом и ксенофобией»⁶.

М. Майзульс, опираясь на идеи Д. Стриклэнд, рассматривает конкретные архетипы враждебной инаковости, спроектированные западными христианами на образы Антихриста. Ключ к триптиху, вслед за Стриклэнд, Майзульс видит в фигуре Волхва в красном одеянии⁷. Непосредственно анализу его образа он посвящает

3. Strickland, D.H. *Saracens, Demons, and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, p. 59.
4. See: Strickland, D.H. *The Epiphany of Hieronymus Bosch: Imagining Antichrist and Others from the Middle Ages to the Reformation*.
5. Лучицкая С. Образ Другого. Мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейя, 2001. С. 95.
6. Dittmar, P.-O. (2019) *Peoples from the East, Monsters from the West* [https://sites.duke.edu/intransit/files/2019/08/02B_04_whitepaper_Dittmar.pdf, accessed on 24.08.2021].
7. По наблюдению одного из рецензентов книги Стриклэнд К. Клютье-Блаззар, американский ученый в трактовке этого образа творчески следует за его интерпретацией Лотте Бранд Филип (специализировавшейся на нидерландском искусстве). Согласно Филип — Стриклэнд, таинственная бледная фигура в проеме ветхого сарая воспринимается как образ Антихриста или еврейского Мессии и «является

около половины книги, а многоликим представителям афро-азиатских и арабо-турецких народов — вторую, в одновременности прослеживая и принципы формирования европейского антисемитизма. В фигуре волхва в красном Майзульс выявляет визуальную семиотическую систему Средневековья, в которой Антихрист предстает в обличье иудейских иноверцев — собирательного образа религиозного врага (в русле преследования евреев христианами⁸). Условием для выдвижения такой концепции явилась кристаллизация к XIII веку стереотипного еврейского иконографического вида⁹ и отождествление библейских евреев, распявшими Иисуса, с евреями Средневековья¹⁰. Эта очень успешная кампания, как отмечает Д. Стриклэнд, «имела разрушительные последствия для еврейского населения, от гражданских преследований до массовых убийств и, наконец, физического изгнания евреев из разных стран»¹¹.

Попытку выявления такого вымыщенного монстра осуществляет и Майзульс, выступая как опытный историк-аналитик. Один из использованных им методов — интертекстуальный (кар-

визитной карточкой композиции, поскольку он неуклонно копируется более поздними художниками». Cit. on: Cloutier-Blazzard, K. (2017) “Review of Strickland, Debra Higgs, *The Epiphany of Hieronymus Bosch: Imagining Antichrist and Others from the Middle Ages to the Reformation*”, *H-Low-Countries, H-Net Reviews* [<http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=50337>, accessed on 24.08.2021].

8. Об этом на примере средневековой Англии писала Стриклэнд в опоре на труды С. Льюис. Strickland, D.H. *Saracens, Demons, & Jews: Making Monsters in Medieval Art*, p. 130. Also see: Lewis, S. (1985) “Giles de Bridport and the Abingdon Apocalypse”, in W.M. Ormrod (ed.) *England in the Thirteenth Century: Proceedings of the 1984 Harlaxton Symposium*, pp. 107–119. Woodbridge, Suffolk: Boydell; Lewis, S. (1995) *Reading Images: Narrative Discourse and Reception in the Thirteenth-Century Illuminated Apocalypse*. Cambridge: Cambridge University Press; Lewis, S. (1986) “Tractatus adversus Iudeos in the Gulbenkian Apocalypse”, *Art Bulletin* 68: 543–566.
9. Этот образ, по определению Сары Липтон, «... был не портретом реальных соседей или даже воображаемых других, а мутным стеклом, в которое христианский мир смотрел, чтобы найти лишь искаженное, фантасмагорическое изображение самого себя» (Lipton, S. (2014) *Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography* [<https://www.amazon.com/Dark-Mirror-Medieval-Anti-Jewish-Iconography/dp/0805079106>, accessed on 24.08.2021]). Та же идея лежит и в осмыслиении образа иудеев у Стриклэнд: «... несоответствие между реальным и мнимым побудило современных ученых интерпретировать средневековое изображение евреев как воображенное воплощение всего, чего боялись средневековые христиане: себя, своего общества и своей религии. Что сделало конфронтационное изображение еврея таким соблазнительным, так это его фиктивность» (Cit. on: Strickland, D.H. *Saracens, Demons, & Jews: Making Monsters in Medieval Art*, p. 95.).
10. Ibid, p. 105.
11. Ibid.

тины Босха сравниваются с работами художников его времени, также изобразивших принесение даров новорожденному Мессии). Для этого он методично «примеряет» на героев Босха социально-исторические улики, как бы перепроверяя двусторонний процесс: приобщенность иудеев к Антихристу и Антихриста к иудеям, за которыми якобы идет шлейф огромного массива преступлений. В этот историко-культурологический тип анализа, опирающегося на визуальные «доказательства» связи евреев с Антихристом, Майзульс, как и Стриклэнд, органично внедряет еще и семиотический, разъясняющий враждебные человеку знаки-символы из анималистского и растительного мира. Он свободно пользуется маркерами, анализируя специфику цвета и анатомию лица, знаки смертельных болезней и физическую немощь, а также передачу неприятного для окружающих настроения — меланхолию, обусловленную покровительством зловещей планеты Сатурн (с. 59–64 рец. текста).

Исследуя истоки антисемитизма, Майзульс на примере мифов о еврейских злодеяниях против христиан, как, например, святотатстве над гостией (вызвавшем волну многолетних погромов во многих германских землях (с. 84 рец. текста)), ссылается на антисемитские «артефакты», возникшие в Германии в период Средневековья. Самым зловещим он считает *Judensau* («еврейская свиноматка», с. 62 рец. текста)¹². Тем не менее средневековый антисемитизм мы бы рассматривали как двухэтапный исторический процесс, который конкретизируется хронологическими сведениями, приведёнными М. Даймонтом. Католические феодальные страны евреев изгнали (Англия — в 1290 году, Франция — в XIV веке, германские государства в XIV–XVI веках), а затем, трансформируясь в протестантские или реформированные-католические монархии/княжества и т.п. торгового профиля, принимали обратно (Англия — в 1665-м, Франция — в XVII веке, германские государства — в XVI–XVII веках)¹³.

12. К такому конструированию пан-юдофобского мифа в эпоху Средневековья следует добавить, что до сих пор, «увенчивая» рельефы многих немецких церквей, они находятся под охраной местных властей и ЮНЕСКО, свидетельствуя об антисемитском атавизме уничижения еврейского населения. Так, Б. Хавкин пишет, что такие памятники “*Judensau*” «сохранились на фасадах более 30 церквей в Бад-Вимпфене, Бранденбурге, Виттенберге, Кальбе, Кёльне, Нюрнберге, Регенсбурге, Хайльсбронне и других городах» (Хавкин Б. Наследие Мартина Лютера и еврейский вопрос в современной Германии. С. 176).
13. Об этом подробнее см.: Даймонт М. Евреи, Бог и история / Пер. с англ. Р. Нудельмана. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2016. С. 279–280.

Исходя из менявшихся исторических реалий, становится очевидным, что восприятие евреев, по сравнению с изначальной их демонической трактовкой, со временем оказывалось более терпимым. В связи с этим майзульсовское исследование архетипов враждебной инаковости нуждается в привлечении еще одного вида анализа — эмоционально-психологического, который бы углубил понимание босховских образов, что соответствовало бы и творческому методу Босха-мыслителя. Таковым является анализ, способный обнаружить у изображенных на картине волхвов состояние «противочувствия». Названный тип анализа, сформированный в области психологии искусства Львом Выготским¹⁴, представляет собой классический метод, основанный на выявлении «замыканий» фабулы (первоначальной версии замысла) и сюжета (интерпретации ее автором)¹⁵. Этот метод, рожденный на стыке трех наук — психологии, этики и эстетики, оказался, несмотря на 40-летнее забвение, необычайно перспективным. Он представляет совокупную систему научного способа психологического познания переживаний человека как таковых и переживаний в развитии¹⁶. В изобразительном искусстве, разумеется, речь может идти не о процессуальности психологии образа, а о его двойном и очень противоречивом «дне».

Применение данной исследовательской оптики с целью реинтерпретации образного пространства живописных полотен является весьма перспективным. Мы были бы рады дискуссии, способствовавшей концептуализации международной академической босхианы.

Предложим репрезентацию избранного нами подхода на конкретных примерах.

В проницательном сравнении трех волхвов в картинах Рогира ван дер Вейдена и Иеронима Босха, помогающем провести иден-

14. Впоследствии разрабатывался Сергеем Эйзенштейном и автором этих строк.
15. Выготский Л.С. Психология искусства. М., 1968. С. 75, 188–189. Больше об этом см.: Konson, G.R., Konson, I.A. (2020) “Händels Opern im Kontext Moderner Regie: zur Frage der Umsetzung der Kompositionsprinzipien der Filmkunst in Einer Oper”, *Nauka Televideniya – The Art and Science of Television* 16(2): 101–125 [https://gitr.ru/data/events/2020/konson_16.2.pdf, accessed on 24.08.2021]; Konson, G.R., Konson, I.A. (2020) “Handel’s Operas in the Context of Modern Stage Direction: on the Question of Implementing the Cinematography Composition Principles in an Opera Play”, *Communications. Media. Design* 5(4): 39–21 [<https://cmd-journal.hse.ru/article/view/11895>, accessed on 24.08.2021].
16. Консон Г.Р. Психология трагического: проблемы конфликтологии (на материале западноевропейского искусства). М.: Нобель-Пресс, 2012. С. 145, 129–146.

тификацию обеих групп, у Майзульса есть весьма оригинальное внешнее описание образов, позволяющих заключить, что «Босх придал всем персонажам более экзотичный и угрожающий вид» (с. 30 рец. текста). Ощущение угрозы — это, действительно, по сравнению с Рогиром, в картине Босха новое качество, которое нуждается в разъяснении. Поэтому анализ противоречия был бы весьма полезен именно здесь, чтобы показать как минимум два отличия босховской идеи от концепции ван дер Вейдена:

1. «Двойное дно» картины: внешне — радость по поводу рождения Христа, а в действительности — затаенная против него агрессия, идущая от тех, кто пришел с поздравлением. Отсюда — каждый праздничный образ — двойствен.

2. Смена скорбного характера лиц в картине ван дер Вейдена на гротесковый у Босха. В ней художник фактически создает систему подсказок зрителю, позволяющих сделать вывод, что «король насмехается над воплощением Бога»¹⁷. Гротесковое осмысление сюжета Эпифании явилось принципиально значимым изобретением Босха¹⁸, заострившим его в устрашающую форму. С его помощью рогировские образы трех королей, объятые общей атмосферой давящей печали, преобразились в якобы исторически достоверные лики евреев-нелюдей (пример 1).

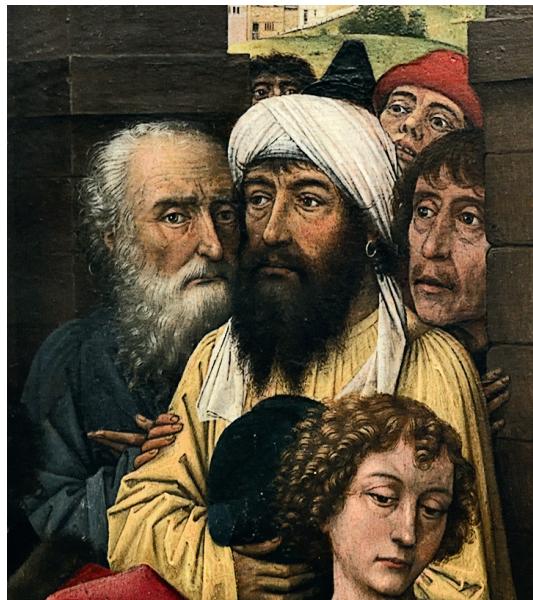
Не вполне точное описание в книге Майзульса сопутствует и образу бородатого мужчины в тюрбане с золотой серьгой в ухе и в длинном желтом одеянии в картине ван дер Вейдена: «Однако он держится очень величаво и скорее напоминает еврейского ... вельможу» (с. 29). Облик «вельможи» здесь (пример 2) далек от величавости: его темные глаза с тяжелыми мешками под ними полны тревоги, густые брови сошлись в морщинах на переносице, носогубные складки и уголки рта, подчеркнутые линией усов, опущены вниз. Возможно, что его скорбное лицо выражает не столько сомнение в том, кого он сейчас видит перед собой, сколько предчувствие страданий, которые выпадут на долю новорожденного.

17. IJssink, M., Koldeweij, J., Spronk, R. (2018). *From Bosch's Stable. Hieronymus Bosch and the Adoration of the Magi*, p. 51. s-Hertogenbosch: Het Noordbrabants Museum | WBOOKS.

18. Ibid.



Пример 1 (рис. 12 [а])^{19).} Иероним Босх. «Поклонение волхвов», ок. 1490–1500 гг. Мадрид. Национальный музей Прадо



Пример 2 (рис. 12 [б]). Рогир ван дер Вейден. «Поклонение волхвов» (центральная панель алтарного образа из церкви св. Колумбы), ок. 1455 г.

19. Здесь и далее номер рисунка в скобках указывает на его расположение в рецензируемом тексте.

Характеристика третьего (чернокожего) волхва у Майзульса (пример 3) опять же основана на понятии величавости: «держится величаво и, как и прочие участники действия, смотрит на божественного младенца, сидящего на коленях у матери» (с. 108). Поскольку понятие величавого лежит в сфере благого, а здесь с его помощью выявляется образ Антихриста, такое расхождение внутренней и внешней характеристик дает возможность выявить в нем скрытую суть: по фабуле черный король в картине Босха весьма привлекателен, а по сюжету — опасен. По этому поводу Андреа Пирсон остроумно пишет, как средневековые богословы часто сходятся на том, что во время падения мятежного Люцифера в ад изменение его внешности от светлого до темнокожего навсегда испортило черты его лица. Художники же той эпохи «в изображениях Христа и Сатаны довели эту точку зрения до совершенства, претворив первого в белом цвете, а второго — в черном. Исходя из этого, было относительно легко связать тьму зла с темной кожей народов, кажущимися языческими, таких как эфиопы»²⁰. У Майзульса, как было сказано выше, для чернокожего волхва предлагается довольно скучая характеристика: держится величаво, смотрит на младенца. О том, что он молод и красив, сообщается за несколько страниц до окончания книги (с. 189). Но и эта внешняя характеристика не спасает положения, так как его лицо подернуто дымкой грусти (*сатурнинской меланхолии*). Оно выписано нисходящими линиями, создающими впечатление какой-то горечи. А сверкающие белки черных глаз производят эффект едва ли не застывших слез. Вместе с тем в лице есть и элементы, конфликтные тихой печали: хищно раздувающиеся ноздри, чувственно приоткрытый с пухлыми губами рот. На лице явные следы противоречивого героя, далекого от сознания собственной величавости. Так что вопрос эмоциональной характеристики этого волхва, который бы прояснил его антихристову сущность, остался открытым²¹.

20. Pearson, A. (2005) “Debra Higgs Strickland: Saracens, Demons, and Jews. Making Monsters in Medieval Art, Princeton / Oxford: Princeton University Press 2003”, *KUNSTFORM* 6(2) [<https://www.arthistoricum.net/kunstform/rezension/ausgabe/2005/2>, accessed on 24.08.2021].

21. В трактовке Антихриста мы придерживаемся позиции Вяч. Иванова, который квалифицирует дьявола по его разрушительным действиям, обнаруживая в нем два типа — Люцифера и Аримана. *Люциферические энергии* в демоне направляют его дух возмущения против Создателя. Это дух «первомятежника, внушающего человеку гордую мечту богоявленного бытия» (Иванов Вяч. Вс. Прологомены о демонах: Лик и личины России // Вячеслав Иванов. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3: Статьи. Брюс-



Пример 3 (рис. 6). Иероним Босх. «Поклонение волхвов», ок. 1490–1500 гг. Голова третьего волхва

Двойственность этого персонажа можно объяснить и более объективными причинами — сложившимся в XV веке в Нидерландах необычным типом живописи: «весь аппарат новой живописи, сформировавшийся в ходе поисков убедительного представления реальности, может быть обращен на прямо противоположные цели — правдоподобного изображения того, чего никогда не видел человеческий глаз»²². Но главное — в трактовке темнокожего гостя надо учитывать и позитивные оценки африканцев. К. Клютье-Блаззар, ссылаясь на монографию Л. Диксон «Босх»²³, считает, что, «возможно, дар черного короля Бальтазара на самом деле является позитивной метафорой трансмутации, сигнализи-

сель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 245). Анимические энергии связаны с духом растления (там же. С. 241). Анимализм является отражением одного из концептуальных симптомов угрозы для жизни человека.

22. Гомбрих Э. История искусства / Пер. с англ. В.А. Крючкова, М.И. Майская. 16-е изд., пересмотр. и доп. М.: АСТ, 1998 [http://art.mosolymp.ru/upload/files/Gombrikh_Istoria_iskusstva.pdf, accessed on 30.12.2020].
23. Dixon, L. (2006 [2003]) Bosch, p. 205. New York: Phaidon Press.

рующей о движении к очищению и воскрешению»²⁴. Более того, она добавляет, что в работе П. Каплана «Развитие образа черного волхва в западном искусстве»²⁵ «красивая фигура мага рассматривается явно в благоприятном свете, ибо Каплан называет его “самым славным из всех ранних африканских магов”»²⁶. Поэтому Клютье-Блаззар призывает иметь в виду очевидную двусмысленность в искусстве Босха²⁷.

Дальнейшая перспектива исследований Майзульса представляется в выявлении возможных человеческих черт в образной босхиане. К этому обязывают весьма значимые предпосылки:

1. Наличие, как мы уже видели, двойкой передачи смысла в картинах Босха: внешней и внутренней. Не случайно уже 1-я глава книги М. Майзульса совершенно справедливо озаглавлена как «Введение. Богоявление с двойным дном?».

2. Двойственное отношение Босха к действительности, поскольку в нем уживались две личности: Босх-мыслитель и Босх-художник. Как моралист он находился в русле учения христианства об изначальном грехе, следя пессимистической концепции земной жизни²⁸. Но Босх-художник поражал поэтичными картинами природы, крестьянской и городской жизни. В таких чертах оказались принципы Ренессанса. Сверх того, цвет в искусстве XV–XVI веков у нидерландских (а затем и немецких) художников был связан с пониманием реальных явлений²⁹. Поэтому красивый плащ, в который одет Антихрист-бородач, как и другие фигуры, вызывает чувство эмоционального оживления и радости красок (пример 4). Но позитивность цвета у Босха оказывалась чисто внешней. Сочная колористика его холстов служила лишь «фиговым листком», прикрывавшим внутренний драматизм ото-

24. Cit. on: Cloutier-Blazzard, K. “Review of Strickland, Debra Higgs, The Epiphany of Hieronymus Bosch: Imagining Antichrist and Others from the Middle Ages to the Reformation”.

25. Kaplan, P. (1985) *The Rise of the Black Magus in Western Art*, p. 113. Ann Arbor, MI: UMI Research Press.

26. Cloutier-Blazzard, K. “Review of Strickland, Debra Higgs, The Epiphany of Hieronymus Bosch: Imagining Antichrist and Others from the Middle Ages to the Reformation”.

27. Ibid.

28. Иероним Босх [Альбом] / Автор текста и сост. альбома Г. Фомин. М.: Искусство, 1974. С. 32.

29. Либман М. Дюрер и его эпоха: Живопись и графика Германии конца XV и первой половины XVI века: Живопись и графика Германии конца XV и первой половины XVI века. М.: Искусство, 1972. С. 29. [Серия «Из истории мирового искусства»].

брожаемой сюжетики. Не случайно М. Майзульс через характеристику красного цвета как символа страдания Христа фактически раскрывает Антихриста в качестве окарикатуренного клона Иисуса (с. 44).



**Пример 4 (рис. 1). Иероним Босх. «Поклонение волхвов», ок.
1490–1500 гг. Центральная часть**

Для большей убедительности «двойного дна» в сущности Антихриста приведем его изображение на картине Босха «Смерть скупого» (пример 5). Несмотря на ее отсутствие в книге, нам она важна тем, что признаки коварства Антихриста здесь доведены до предела. Они проявлены в гремучей смеси дьявольского и притязания на ангелическое. Мир в картинах Босха, как писал о нем Ш. де Тольнай, *перевернулся*³⁰. Все полотно по отношению к картине «Поклонение волхвов» является полностью *наоборот*—

30. Тольнай Ш. де Босх / Адапт. пер. и ред. текста А. Медведева. М.: Ulysses intern. publ., 1992. С. 13.

ным (подарки несут не чудесному младенцу, а умирающему старику, причем во втором случае дары окарикатурены).



**Пример 5. Иероним Босх. «Смерть скупого», 1494–1516 гг.
Национальная галерея искусств, Вашингтон. (Фрагмент³¹)**

Но суть двуличного Антихриста, прицепившего себе ажурные ангельские крылья, остается. Причем у Босха демон двуличный — это *архетип, который помогает художнику решить главную задачу: показать, как дьявол подлаживается под человека с целью завладеть его душой*. Таким образом, если в картине «Поклонение волхвов» исходить из конфликта фабулы и сюжета, то видимые проявления Антихриста предстанут в качестве фабулы, в которой образ лукавого к тому же показан в двух ипостасях: внешне — карикатурной, а внутренне — устрашающе опасной. Выявление двойничной сущности Антихриста как его самого, так и близнечного архетипа Христа необходимо еще и потому, что оно заложено в традициях богословия, где мессу и евхаристию М. Майзульс (в соответствии с традицией) осмысливает в качестве «повторения» Страстей и Распятия. Поэтому не случайно снаружи босховского триптиха «Поклонение волхвов» на внешних створках триптиха Босха «предстает скорбный Христос, окруженный

31. Источник изображения Босх И. Смерть и скупой (Смерть скряги) // Музеи мира [https://muzei-mira.com/kartini_gollandia/1053-smert-i-skupoy-smert-skryagi-ieronim-bosh.html, accessed on 24.08.2021].

сценами Страстей, а внутри — Антихрист, пародия на страдающего Спасителя» (с. 81 рец. текста).

В связи с попыткой двойника раз и навсегда подменить героя³² Антихристу, прежде чем погубить Иисуса физически, нужно разрушить его моральные устои. Поэтому В. Кантор справедливо считает, что «явление двойника сразу вводит нас в атмосферу дьяволизма, враждебного христианству»³³. Майзульс также выявляет драматическую обстановку библейского события, как бы пронизанную демонической энергетикой и на переднем плане картины, и на отдаленном.

3. При изучении образа еврея как Антихриста все же необходим анализ лика Спасителя как морального критерия в обличении дьявольских искушений, ведь не случайно же книга Майзульса названа «Между Христом и Антихристом ...». Поэтому несмотря на то, что Иисус на картине Босха воспроизведен в младенчестве, он тоже достоин описания. В противном случае нарушается дилемма добра и зла, поскольку вне образа Христа фигура Антихриста теряет смысл. В качестве возможной приведем собственную интерпретацию облика Иисуса: он сидит в настороженной позе, пальцы напряжены в ожидании опасности, ноги испещрены темными пятнами, предвещающими многочисленные ссадины в будущем. Проницательные глаза смотрят неприязненно и с подозрением (пример 6). Здесь закладывается облик будущего Христа: внешне — страдальца, внутренне — стоика.

А после этого, исходя из интригующего заглавия книги Майзульса, возникает вопрос: кого имел в виду автор между Христом и Антихристом? Стриклэнд в анализе триптиха Босха «Поклонение волхвов» представляет это событие как первую встречу между христианами и нехристианами. Поклонение чужеземных правителей Христу она использует, чтобы объяснить долгую историю совершенного многими способами порабощения (среди прочих) евреев, мусульман и чернокожих³⁴. А может быть, сам Босх, входивший в религиозно-политическое общество «Братство Богома-

32. Кантор В. Любовь к двойнику, или Самокастрация русской культуры // Гуманистическое знание и вызовы времени / Глав. ред. и автор проекта "Humanitas" С. Левит. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. С. 356. [Серия "Humanitas".]

33. Там же. С. 358.

34. See: Strickland, D.H. *The Epiphany of Hieronymus Bosch: Imagining Antichrist and Others from the Middle Ages to the Reformation*.

тери», был склонен к антисемитизму? Кому он больше симпатизировал: христианам или инаковым?



Пример 6. Иероним Босх. «Поклонение волхвов», ок. 1490–1500 гг. Центральная часть. (Фрагмент)

К. Клютье-Блаззар на основе того, что толпа в картинах Босха, физически издевавшаяся над Христом, состояла из стражи синедриона (иудеев) и римских (языческих) солдат, считает, что «из этого не следует, как утверждает Стриклэнд, что образы Босха в “Страстиях” являются строго антисемитскими, становясь средством разжигания антиеврейских настроений с фокусом на жестокости евреев»³⁵. Майзульс на основе проведенных наблюдений тоже приходит к выводу, что Босх использовал негативный потенциал символов без антииудейской направленности (с. 41 рец. текста). Это говорит о том, что Босх, занимаясь проблемами общечеловеческими, смотрел на мир шире, чем отображение сугубо христианских и нехристианских отношений. Поэтому закономерно, что он одним из первых в центральной части своих триптихов сделал смысловым центром не только изображение новозаветной коллизии, но и драму человеческой жизни (с. 196 рец. текста), то есть человека, оказавшегося между Христом и Антихристом.

В итоге книга Майзульса, дающая возможность отечественным ценителям живописи познакомиться как минимум с 20-летней

35. Cloutier-Blazzard, K. “Review of Strickland, Debra Higgs, The Epiphany of Hieronymus Bosch: Imagining Antichrist and Others from the Middle Ages to the Reformation”.

историей исследования образа еврея в Средневековье как Антихриста на примере картины Босха «Поклонение волхвов», весьма полезна. Но в связи с тем, что автор не всегда четко разграничивает свой взгляд и позицию коллег, довольно сложно определенно ответить на вопрос о научной новизне данной работы. Тем не менее его существенный вклад в разработку популярно-просветительской босхианы заслуживает безусловного одобрения, способствуя пробуждению интереса читателей к межрелигиозной проблематике в истории западноевропейской культуры.

Библиография / References

- Выготский Л.С. Психология искусства. 2-е изд., испр. и доп. М.: Искусство, 1968.
- Гомбрих Э. История искусства / Пер. с англ. В.А. Крючкова, М.И. Майская. 16-е изд., пересмотр. и доп. М.: ACT, 1998 [http://art.mosolimp.ru/upload/files/Gombrikh_Istoria_iskusstva.pdf, доступ от 30.12.2020].
- Даймонт М. Евреи, Бог и история / Пер. с англ. Р. Нудельмана. М.: Иерусалим, 2016.
- Иванов Вяч. Вс. Пролегомены о демонах: Лик и личины России // Вячеслав Иванов. Собр. соч. в 4 тт. Т. 3: Статьи. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 243–252.
- Иероним Босх [Альбом] / Автор текста и сост. альбома Г. Фомин. М.: Искусство, 1974.
- Кантор В.К. Любовь к двойнику, или Самокастрация русской культуры // Гуманитарное знание и вызовы времени / Глав. ред. и автор проекта “Humanitas” С. Левит. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. С. 361–376. [Серия “Humanitas”.]
- Консон Г.Р. Психология трагического: проблемы конфликтологии (на материале западноевропейского искусства). М.: Нобель-Пресс, 2012.
- Майзульс М.Р. Между Христом и Антихристом: «Поклонение волхвов» Иеронима Босха. М.: Альпина нон-фикшн, 2021.
- Либман М.Я. Дюрер и его эпоха: Живопись и графика Германии конца XV и первой половины XVI века. М.: Искусство, 1972. [Серия «Из истории мирового искусства».]
- Лучицкая С.И. Образ Другого. Мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейя, 2001.
- Тольнай III. de Босх / Адапт. пер. и ред. текста А. Медведева. М.: Ulysses intern. publ., 1992.
- Хавкин Б.Л. Наследие Мартина Лютера и еврейский вопрос в современной Германии // Современная Европа. 2019. № 4. С. 174–184.
- Cloutier-Blazzard, K. (2017) “Review of Strickland, Debra Higgs. The Epiphany of Hieronymus Bosch: Imagining Antichrist and Others from the Middle Ages to the Reformation”, *H-Low-Countries, H-Net Reviews* [<http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=50337>, accessed on 24.08.2021].
- Gombrich, E. (1998) *Istoriia iskusstva* [The story of art] (16th ed.). Moscow: AST [http://art.mosolimp.ru/upload/files/Gombrikh_Istoria_iskusstva.pdf, accessed on 30.12.2020].

Дискуссия

- Guest, G.B. (2003) “Debra Higgs Strickland *Saracens, demons, & Jews: Making monsters in medieval art*” [<http://www.caareviews.org/reviews/597#.YRUFeIgzaWw>, accessed on 24.08.2021].
- Daimont, M. (2016) *Evrei, Bog i istoriia* [Jews, God, and history]. Moscow: Ierusalim.
- Dittmar, P.-O. (2019) *Peoples from the East, Monsters from the West* [https://sites.duke.edu/intransit/files/2019/08/o2B_04_whitepaper_Dittmar.pdf, accessed on 24.08.2021].
- Dixon, L. (2006 [2003]) *Bosch*. New York: Phaidon Press.
- Fomin, G. (ed.) (1974) *Ieronim Boskh. Albom* [Ieronim Bosch. Album]. Moscow: Iskusstvo.
- Ilsink, M., Koldeweij, J., Spronk, R. (2018) *From Bosch's stable. Hieronymus Bosch and the Adoration of the Magi*. s-Hertogenbosch: Het Noordbrabants Museum | WBOOKS.
- Ivanov, Viach.Vs. (1979) “Prolegomeny o demonakh: Lik i lichiny Rossii” [Prolegomena about demons: The face and masks of Russia], in V.Vs. Ivanov *Collected Works* (Vol. 3, pp. 243–252). Foyer Oriental Chrétien.
- Kantor, V.K. (2014) “Liubov' k dvoiniku, ili Samokastratsiia russkoi kul'tury” [The desire for a doppelganger, or Self-castration of Russian culture], in S. Levit (ed.) *Gumanitarnoe znanie i vyzovy vremeni*, pp. 361–376. Moscow; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initiativ; Universitetskaia kniga.
- Kaplan, P. (1985) *The Rise of the Black Magus in Western Art*. Ann Arbor, MI: UMI Research Press.
- Khavkin, B.L. (2019) “Nasledie Martina Liütera i evreiskii vopros v sovremennoi Germanii” [The legacy of Martin Luther and Jewish question in modern Germany], *Sovremennaia Europa* 4: 174–184.
- Konson, G.R. (2012) *Psikhologiya tragiceskogo: problemy konfliktologii (na materiale zapadnoeuropeiskogo iskusstva)* [Psychology of the Tragic Phenomena: Issues of Conflict Studies (Based on the Western European art)]. Moscow: Nobel'-Press.
- Konson, G.R. (2017) “The conception of Georg Friedrich Handel's worldview in the context of his oratorios”, *Music Scholarship* 1: 74–87.
- Konson, G.R., Konson, I.A. (2020) “Händels Opern im Kontext Moderner Regie: zur Frage der Umsetzung der Kompositionsprinzipien der Filmkunst in Einer Oper”, *Nauka Televideniya-The Art and Science of Television* 16 (2): 101–125 [https://gitr.ru/data/events/2020/konson_16.2.pdf, accessed on 24.08.2021].
- Konson, G.R., Konson, I.A. (2020) “Handel's Operas in the Context of Modern Stage Direction: On the Question of Implementing the Cinematography Composition Principles in an Opera Play”, *Communications. Media. Design* 5(4), pp. 39–21 [<https://cmd-journal.hse.ru/article/view/11895>, accessed on 24.08.2021].
- Lewis, S. (1985) “Giles de Bridport and the Abingdon Apocalypse”, in W.M. Ormrod (ed.) *England in the thirteenth century: Proceedings of the 1984 Harlaxton Symposium*, pp. 107–119. Woodbridge, Suffolk: Boydell.
- Lewis, S. (1995) *Reading Images: Narrative Discourse and Reception in the Thirteenth-Century Illuminated Apocalypse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, S. (1986) “Tractatus aduersus Judaeos in the Gulbenkian Apocalypse”, *Art Bulletin* 68: 543–566.
- Libman, M.Ia. (1972) *Diurer i ego epokha: Zhivopis' i grafika Germanii kontsa XV i pervoi poloviny XVI veka* [The Dürer era: German graphics and paintings of the late XV – first half of the XVI century]. Moscow: Iskusstvo.
- Lipton, S. (2014) *Dark mirror: The Medieval origins of Anti-Jewish iconography* [<https://www.amazon.com/Dark-Mirror-Medieval-Anti-Jewish-Iconography/dp/0805079106>, accessed on 24.08.2021].

- Luchitskaia, S.I. (2001) *Obraz Drugogo: Musul'mane v khronikakh krestovykh pokhodov* [The image of the Other: Muslims in the Crusades' chronicles]. Saint Petersburg: Aleteia.
- Maizul's, M.R. (2021) *Mezhdu Khristom i Antikhristom: «Poklonenie volkhvov» Ieronima Boskha* [Between Christ and the Antichrist: “The Adoration of the Magi” by Hieronymus Bosch]. M.: Al'pina non-fikshn.
- Pearson, A. (2005) “Rezension von: Debra Higgs Strickland: Saracens, demons, and Jews. Making monsters in medieval art, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2003”, *KUNSTFORM* 6(2) [<https://www.arthistoricum.net/kunstform/rezension/ausgabe/2005/2>, accessed on 24.08.2021].
- Strickland, D.H. (2016) *The Epiphany of Hieronymus Bosch: Imagining Antichrist and Others from the Middle Ages to the Reformation*. London/Turnhout: Harvey Miller Publishers, an Imprint of Brepols Publishers.
- Strickland, D.H. (2019) “Monsters, Demons, and Jews in the painting of Hieronymus Bosch”, in I. Idelson-Shein, Chr. Wiese (eds) *Monsters and monstrosity in Jewish history: From the Middle Ages to Modernity*, pp. 42–68. London: Bloomsbury Press.
- Strickland, D.H. (2003) *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Tolnay, Ch. de (1992 [1966]) *Boskh* [Bosch]. Moscow: Ulysses intern. publ.
- Vygotskii, L.S. (1968) *Psikhologiia iskusstva* [The psychology of art] (2nd ed.). Moscow: Iskusstvo.



Рецензия на: Сергазина К. «Хождение вкруг»: Ритуальная практика первых общин христоверов. М.; Спб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — 256 с.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-334-338>

Несмотря на обилие дореволюционных публикаций о христоверах (как религиоведческих, так и публицистических), работы советских религиоведов (например, Ф.М. Путинцева, А.И. Клибанова), а также современных исследователей (А.А. Панченко¹, А.Г. Бермана² и др.), историю, повседневность и ритуальную практику христоверов/хлыстов (самоназвание «люди Божьи»³) нельзя назвать достаточно изученными, и они до сих пор во многом остаются загадочным явлением. В своей монографии о верованиях и ритуальных практиках христоверов (в первую половину XVIII в.) Ксения Сергазина опирается на корпус след-

ственных дел 1717–1757 гг., в т.ч. тех, где христоверы обвиняются в устроении оргий наочных собраниях, ритуальных жертвоприношениях детей, обожествлении учителей и «пророков».

Как многие исследователи XIX–XX веков, так и сами христоверы относили начало движения к первой половине XVII в. (кроме того, существуют хлыстовские песни о легендарных распространителях этого учения Аверьянове и Иване Емельянове, один из которых жил во времена правления Дмитрия Донского, а другой – Ивана Грозного⁴). Сергазина сдвигает появление христовщины к рубежу XVII–XVIII вв. (делая, впрочем, оговорку, что «вопрос продолжает оставаться открытым» – с. 22). К этому времени молодое движение привлекло

1. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура мистических сект. М.: ОГИ, 2002.
2. Берман А.Г. Секта хлыстов в России: ранняя история и религия. Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 2020.
3. Реутский Н.В. Люди божьи и скопцы. Историческое исследование. М.: Типография Грачёва и К°, 1872. С. 4.
4. Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. Харьков: Типография Губернского Правления, 1910. С. 18–19; Берман А.Г. Секта хлыстов в России: ранняя история и религия. Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 2020. С. 112–113.

внимание властей, и материалы проведенных тогда расследований стали ключевой источниковой базой для изучения общин христоверов. В этот ранний период из христовщины еще не выделилось скопчество (первое официальное расследование о скопцах относится к 1772 г.⁵), адепты которого, не отвергая прежние основы веры, делали особый акцент на оскоплении как радикальном средстве умерщвления плоти.

Несколько слов о терминологии. Автор сознательно почти не использует определения «сектанты», «хлысты», «хлыстовство», предпочитая термины «христоверы» и «христовщина». Но если желание избегать коннотативно окрашенного слова «сектанты» понятно, то отказ от термина «хлысты» не кажется столь же обоснованным. Возможно, автору следовало бы подробнее остановиться на происхождении понятия «христоверы» и его закреплении в научной терминологии.

Книга состоит из четырех глав и приложения (опубликованные впервые архивные документы), но по содержанию ее можно разделить на три части: история следственных дел как таковых; анализ верований и ритуальной практики христоверов; документы. В центре внимания

книги два взаимосвязанных вопроса: реальное учение и практика христоверов и «внешний взгляд», в который вплетены распространенные мифы о них.

При рассмотрении Угличского (1717 г.) и других следственных дел автор детально восстанавливает ход событий: когда и при каких обстоятельствах властям становилось известно о христоверах, на чем акцентировалось внимание следователей, какая информация о верованиях, ритуальной практике, личностях христоверов содержится в документах. Например, участники Угличского дела не только проводили тайные собрания, но и принимали у себя приезжавшего из Москвы Прокопия Лупкина (с. 28–29), что свидетельствует о налаживании контактов между верующими из разных мест. По мере ознакомления следователей с новым движением ширился и круг вопросов, которые они задавали арестованым христоверам.

Особый интерес вызывает глава 4, где рассматриваются мифы о христоверах, содержащиеся в некоторых делах (например, они обвиняются в устроении оргий наочных собраниях, ритуальных жертвоприношениях детей, обожествлении учителей и «пророков»). В дальнейшем мифологемы, связанные с христоверами, не только получили широкое распространение в качестве устного фольклора, но так-

5. Рождественский Арсений. Хлыстовщина и скопчество. М.: Университетская типография, 1882. С. 77.

же нашли отражение в религиоведческих работах, публицистике, художественной литературе. Так, «хлысты» действуют в известных романах «На горах» П. Мельникова-Печерского, «Старый дом» В. Соловьева, «Антихрист. Петр и Алексей» Д. Мережковского и др. В романе Г. Данилевского «Мирович» одним из персонажей является основатель секты скопцов Кондратий Селиванов. В советское время христоверы фигурировали в популярном романе А. Иванова «Тени исчезают в полдень», в милицейском детективе В. Кашина «Чужое оружие». Эти и другие произведения в той или иной мере поддерживают одиозные мифы о «хлыстах»: сексуальные оргии на радениях («Петр и Алексей», «Тени исчезают в полдень»), ритуальные жертвоприношения детей («Петр и Алексей», «Мирович»). П.И. Мельников-Печерский более осторожен в обвинениях: в его романе «На горах» «просвещенные» христоверы, за исключением Егора Денисова, хранят целомудрие. Они знают Писание и богословские книги, разумно толкуют их. Однако люди «малого ведения» слепо верят в легенды о человеческих воплощениях Христа и Бога Саваофа, а кое-кто практикует на радениях самоистязание и сексуальные оргии.

В советское время, несмотря на господствующую антирелигиозную идеологию, исследо-

дователи русского сектантства отвергли наиболее одиозные обвинения в адрес христоверов. Например, Ф.М. Путинцев в докладе на II съезде Союза воинствующих безбожников (1929 г.) подверг упомянутые мифологемы возмущенной критике: «Сколько до революции было судебных процессов, и не было случая, чтобы попам удалось доказать, что существует кульп разврата, оргии во время богослужений. <...> Никаких оргий во время богослужения не было никогда, и это можно доказать. Мы имеем обратные случаи, когда врачи рассказывали, что при обследовании двух хлыстовок (одной 40 лет и другой 60 лет) они обнаружили у обеих девственность, несмотря на то что обе они в течение десятков лет были замужем»⁶. В дальнейшем аналогичной точки зрения придерживался выдающийся советский религиовед А.И. Клибанов.

К. Сергазина справедливо указывает, что в XX в. упомянутые мифологемы были перемещены с христоверов на русских протестантов — в частности, евангельских христиан-баптистов, пятидесятников (с. 120). Феномен подобной эволюции нуждается в изучении. Истории о сексуальных оргиях сохранились, главным образом, в устном фольклоре, то-

6. Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. Спб.: Изд-во Европейского университета, 2009. С. 83.

гда как обвинения в ритуальном убийстве или в его попытке официально звучали на некоторых судебных процессах времен хрущевской антирелигиозной кампании. В частности, в громком уголовном деле о московских пятидесятниках (1961 г.) проповедник Иван Федотов обвинялся в подстрекательстве к жертвоприношению ребенка, за что был осужден на 10 лет лишения свободы⁷ (реабилитирован по Постановлению Президиума Верховного Суда РФ от 22.05.1996⁸).

При рассмотрении следственных дел XVIII в. Сергазина задается вопросом, была ли какая-либо реальная основа для появления данных мифологем или они были сконструированы в ходе расследований. Автор не находит подтверждения данным обвинениям (кроме практики самобичевания) и указывает на их сходство с «кровавым наветом» и другими уже существовавшими мифами. Кроме того, в главе анализируются источники, которые могли оказать влияние на формирование мифов — например писания Минуция Феликса (с. 119).

Вместе с тем такая важная тема могла быть рассмотрена

обстоятельнее. К. Сергазина пишет: «Неграмотные крестьяне [...] были еще более беззащитны перед следствием, наперед знаяшим, в чем состоит учение и практика новой религиозной группы» (с. 54). Можно ли из этой фразы сделать вывод, что автор считает следственные дела в значительной степени сфабрикованными? И если против обвинения в «свальном грехе» существуют многочисленные факты и свидетельства (аскетическое учение христоверов, снижение или прекращение рождаемости в «хлыстовских» селениях, появление скопчества как движения против нарушений целомудрия и т.п.), то другие мифологемы остаются пока малоизученными.

Сергазина приходит к заключению, что у христоверов не было таинств, альтернативных церковным, а сами они — по крайней мере, в описываемый период — не отделяли себя от православия (с. 131–132), не отвергали значимости Священного Писания и церковного Предания (с. 77). Христовщина как учение состояла в проповеди жизни по христианским заповедям и строгим аскетическим правилам. Уже на раннем этапе у христоверов начала формироваться сеть взаимосвязанных между собой общин и групп. При отсутствии системной иерархии в этой среде выделились учителя, «пророки» и «пророчицы». Они

7. Круглов Ф. Под видом религиозных вероучений // Орехово-Зуевская правда. 10.05.1961. № 92. С. 3; Федотов И.П. Встать! Суд идет! М., 2006. С. 299–300, 305.
8. Федотов И.П. Встать! Суд идет! М., 2006. С. 140.

пользовались особым уважением, но нет оснований говорить об их обожествлении и тем более об их самоидентификации с Христом или Богородицей.

Таким образом, следует отметить научную новизну работы, где на основании обширного круга источников воссоздается многоплановая картина жизни общин христоверов в первой половине XVIII в. Автор подвергает сомнению распространенные мифы о христоверах и делает интересный вывод, что таинственное движение было тогда не столь далеким от православия, как это принято считать. Актуальность исследования заключается также в междисциплинарном подходе к теме: анализ фактического материала проводится с исторической, религиоведческой и источниковедческой позиций. Последнее следует отметить особо, ведь методика изучения судебно-следственных документов (как дореволюционной, так и совет-

ской эпохи) до сих пор остается мало разработанной.

Будучи заметным явлением в XVIII–XIX вв., христоверы в XX в. переместились на обочину религиозной жизни России, а в наши дни спорным является даже вопрос об их существовании. Как отметил А.С. Лавров, автор предисловия к работе К. Сергазиной, «у “христоверов” нет ныне здравствующих наследников, если, конечно, не считать откровенных самозванцев» (с. 5). Это утверждение нельзя считать ни полностью доказанным, ни заведомо ошибочным, ведь процесс «угасания» христовщины остается в историческом религиоведении «белым пятном». Поэтому хотелось бы, чтобы исследование Ксении Сергазиной о развитии духовной культуры христоверов не ограничилось XVIII веком, а было продолжено.

Татьяна Никольская

Roussou, Eugenia (2021) *Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion: The “Evil Eye” in Greece*. London, New York: Bloomsbury Advances in Religious Studies, Bloomsbury Academic – 216 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-338-343>

Идея, что определенный тип взгляда — сглаз или дурной глаз — обладает разрушительной силой, является очень устойчивой

и распространенной в истории человечества. Такой взгляд есть выброс негативных чувств и эмоций (злобы, зависти, жадности), осо-

знанно или неосознанно направленный против их источника (например успешного человека или ценного предмета, который принадлежит другому). Со временем древнего Шумера до сегодняшнего дня присутствие идеи сглаза и разных методов противостояния ему — от целительных ритуалов до защитных амулетов — прослеживается в разных формах на многих континентах, во многих культурах и религиях. В Библии сглаз упоминается больше двадцати раз, а христианство всегда находилось в сложных отношениях с поверьями и практиками, с ним связанными, — от их отрицания до попыток инкорпорации в религиозную систему.

Новая книга Евгении Руссу «Православие, Нью-Эйдж-духовность и вернакулярная религия: вера в сглаз в Греции» предлагает детальный этнографический анализ дурного глаза в стране, где он является неотъемлемой частью повседневной жизни и фольклора. Монография издана в междисциплинарной серии *Bloomsbury Advances in Religious Studies*, в рамках которой уже несколько лет публикуются работы, совмещающие оригинальные эмпирические исследования с новыми теоретическими подходами.

Автор книги — греческий антрополог, соединяющая в этой работе свой личный опыт (как страдавшей от сглаза, так и целительницы) и пятнадцать лет соб-

ственных исследований на эту тему. Ее этнография, охватывающая разные локусы (Ретимнона Крите и Салоники в Северной Греции) и разные периоды времени (2005–2006 и 2012–2019), интересна и оригинальна по нескользким причинам. Во-первых, в отличие от предыдущих работ по сглазу в Греции, Руссу проводила свои исследования в городской (а не деревенской) среде. Во-вторых, длительность ее проекта позволила уловить важные изменения в современном греческом восприятии сглаза и — шире — духовной культуре страны. Во-третьих, включение в поле этнографического исследования не только официального и вернакулярного православия, но и разных явлений, попадающих под общее понятие Нью-Эйдж, дало Руссу возможность показать динамическую, нередко полную парадоксов, картину этой культуры. Наконец, такой этнографический ракурс вместе с оригинальным теоретическим подходом позволили показать сглаз не как механизм контроля, ведущий к конформизму и подчинению общественному давлению (как это предполагали прежние работы по теме), но как инструмент социальной агентности, выражения индивидуальных предпочтений и процесса самоопределения личности внутри группы.

Во введении Руссу объясняет аналитический потенциал сгла-

за, который — как межкультурное явление, с одной стороны, и центральный элемент вернакулярного православия, с другой — представляет собой своего рода место встречи греческой традиционной религиозности с новой для Греции духовностью Нью-Эйдж. В этой главе читатель может также ознакомиться с обзором литературы по дурному глазу в Греции и узнать про детали и методологию этнографического исследования, проведенного автором. В частности, она объясняет свою позицию как позицию «туземного антрополога» (*native anthropologist*), что позволяет ей переходить от взгляда изнутри (*emic perspective*) к взгляду извне (*etic perspective*) и обратно, а также углубить этнографическое погружение в исследуемую среду — от более стандартного «включенного наблюдения» (*participant observation*) до «наблюдающего включения» (*observatory participation*).

Вторая глава, “The New Age of Greek Religiosity: Orthodox Christianity and Beyond”, описывает центральное место православия в греческой культуре и затрагивает тему религии в городской среде страны. Здесь также обсуждаются мистические элементы православия (исихазм) и недавнее, но приобретающее значительные масштабы распространение элементов духовности Нью-Эйдж в Греции.

Третья глава посвящена понятию *miatasma*, описывающему состояние бедствия, которое возникает как результат сглаза. Здесь Руссу подробно описывает симптомы этого состояния, такие как головная боль, слабость, а также ощущение, что человек находится вне себя и окружающего мира. Кроме того, автор анализирует общественно-пространственный контекст сглаза и *miatasma* — постоянное наблюдение за другими и обсуждение их действий, происходившее в «густой» социальной среде греческих городов. В конце главы она обращает внимание на «официальный» церковный вариант сглаза (*vaskania*), а также на возникновение в последнее время понятия *kalo mati* (благой глаз), которое допускает возможность, что влияние сглаза (даже негативное) происходит из-за хороших побуждений.

Следующая часть книги описывает ритуал освобождения от сглаза (*ksematiasma*). Руссу подчеркивает значение смысловых ощущений (прикосновение целителя, вкус воды и соли, звук молитвы) в процессе исцеления. Дальше она обсуждает взаимоотношения православных священников, молившихся против *vaskanii*, и светских целителей, большинство которых — женщины. Важной темой этой главы является также *afhypovoli* — самовнушение сглаза, которое ведет к постоянному поиску помощи целители.

Пятая глава (“Creative syntheses through material culture: The evil eye in the spiritual marketplace”) — самая интересная в контексте этого специального номе-ра. Как заявляет автор, «именно материальность находится в самом центре практик дурного глаза» (“Materiality is centrally situated in the evil eye practice.”). Итак, здесь подробно обсуждается материальная культура дурного глаза, а точнее — разновидность защитных амулетов (*matakia*). Руссу обращает внимание на популярное с недавних времен соединение разных элементов в этих амулетах — православных икон и стеклянных голубых глаз. Кроме этого соединения, в греческих магазинах и домах такие амулеты часто находятся на одной полке с предметами, относящимися непосредственно к Нью-Эйдж, — энергетическими кристаллами, символами инь и ян, и прочим. Таким способом происходит апоприация и совмещение силы предметов (или предметов силы) разных духовно-религиозных традиций для борьбы против сглаза. Однако такая апоприация вызывает ряд вопросов, на которые Руссу старается ответить. Откуда вдруг возникла в греческой культуре потребность соединить эти разные элементы? Остается ли икона, обвшенная бусами с голубым глазом, все еще почитаемой иконой или же такое «святотатство» лишает ее сакральной

силы? И наоборот — увеличивается ли защитная сила «неправославного» амулета, когда он вмещает в себе икону?

Шестая глава сосредоточена на теме современной плюрализации религиозного ландшафта Греции — возрастающего интереса к неправославным духовным практикам, таким как йога или рейки, индивидуализации греческой религиозности и ослабления гегемонии Церкви.

Наконец, седьмая глава подытоживает основные выводы книги. Кроме того, Руссу приводит здесь историю, которая отлично показывает, как глобализация Нью-Эйдж через включение его элементов в традиционные греческие практики противостояния сглазу не делает, однако, эти практики более глобальными. Когда в Лондоне автор пытается освободить от сглаза свою японскую подругу, ритуал плохо заканчивается (она не может избавиться от «негатива», который «перешел» на нее), и только интервенция нескольких целителей, находящихся в Греции, спасает ситуацию.

Книга Руссу важна для понимания современных религиозных процессов как в греческом, так и в более общем современном контексте. Она сосредоточена на «низовых» явлениях, которые происходят в повседневной жизни и вне контроля институтов религиозной или политической вла-

сти. Их картина в книге нечеткая, но это скорее является ее силой, чем недостатком, поскольку Руссу «не режет края», а наоборот — показывает многогранность явления.

С другой стороны, автору не удалось избежать нескольких проблем, которые негативно влияют на качество работы. Через всю книгу Руссу повторяет общие (и несколько осуждающие) идеи и фразы, такие как «Православное христианство утратило свое превосходство и сейчас находится в равных условиях с субъективной духовностью (*subjective-life spiritualities*). Люди поняли, что они могут освободиться от оков, накладываемых на них церковью». Место в тексте, потерянное на повторения такого рода, было бы лучше использовать для более глубокого анализа исторической роли поверьй и практик, связанных со сглазом в греческом вернакулярном православии. В работе также много сравнений греческого православия с западным христианством (пятидесятничество, католицизм), но, как ни странно, практически нет отнесения к другим восточнохристианским культурам (хотя, например, традиция прикреплять амулеты в форме глаза к Евангелиям прослеживается в армянском христианстве XVIII–XIX вв.). Поскольку эти элементы отсутствует, автор «спешит» с некоторыми выводами. Например, во введении она пишет:

Но также следует подчеркнуть то обстоятельство, что духовная харизма в современной Греции не является привилегией православных виртуозов; на это могут претендовать и вернакулярные религиозные практики. И в этом заключается уникальность отношения религии и духовности в греческом контексте. В западном социокультурном контексте конфессиональная религия и индивидуализированная духовность воспринимаются и практикуются в противоположных плоскостях и вряд ли могут сосуществовать.

Во-первых, такая формулировка как бы предполагает, что пока в Греции не появился Нью-Эйдж, народные целители слаза были лишены «духовной харизмы». Во-вторых, греческий казус не такой уж уникальный, если сравнить его с другими православными странами. В-третьих, заявление о том, что в западном контексте «конфессиональная религия» и «индивидуализированная религия» несовместимы, не кажется убедительным.

Несмотря на эти недостатки, книга будет интересным чтением для всех, кто занимается антропологией христианства или следит за сегодняшними процессами глобализации и глобализации религии. Работа Рус-

су затрагивает темы, которые мало изучены, и фиксирует важный момент в истории греческого православия — как в его инсти-

туционально-официальной, так и в вернакулярной форме.

Конрад Секерски

O'Reilly, Terence. (2020) *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola: Contexts, Sources, Reception*. Leiden; Boston: Brill. — 352 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-343-349>

История критических исследований ключевого труда св. Игнатия Лойолы — его «Духовных упражнений» — насчитывает чуть более сотни лет. Основной работой, определившей современное понимание и оценку Упражнений, является посмертный труд Жозефа де Гибера «Духовность Общества Иисуса: Исторический очерк» (*La spiritualité de la Compagnie de Jésus: Esquisse historique*, 1953)¹. После выхода этой фундаментальной книги перед исследователями встал вопрос: что делать после де Гибера? Но как оказалось, осталось еще многое. За последние 60 лет практически заново была открыта изначальная адаптивность и гибкость Упражнений, а также их мистическое измерение. На смену теологическому осмыслению пришел критический анализ текста как исторического документа, под-

верженного влиянию контекста. Тем не менее, до сих пор, когда речь заходит об Игнатии, многие иезуиты теряют критическое чутье и не способны выйти за рамки утверждаемого агиографии (р. xiv). Для них любое признание возможных посторонних влияний кажется принижающим оригинальность Игнатия. В свете этого нюанса работа профессора Теренса О’Рейли «Духовные упражнения св. Игнатия Лойолы: контексты, источники, восприятие», посвятившего исследованием испанской мистики 16 в. и, в частности, работам Игнатия, более 45 лет, привлекает внимание предельной академической честностью.

Работа разделена на три практические равных по объему части, выведенные автором в заглавие: контексты (главы 1–4), источники (главы 5–8), восприятие (главы 9–12).

Автор начинает с рассмотрения первой официальной биографии жизни Игнатия, состав-

1. de Guibert, J. (1953) *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: Esquisse historique*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu.

ленной о. Педро де Рибаденейра в 1572 г., и возникших причин, по которым ее авторитет со временем был подорван (глава 1). Рибаденейра хорошо знал Игнатия и его сподвижников, с которыми тот основал Общество Иисуса в 1540 году. Благодаря этому он стремился к точности описания, сбалансированности и полноте. Однако, как и все историки, Рибаденейра имел свой взгляд на прошлое, который формировался под влиянием забот его собственного времени и места. Так, автор показывает, что сформированный Рибаденейрой образ Игнатия как солдата Церкви, «ведущего ее победоносные войска против антихриста, Мартина Лютера» (р. 3), во многом является реакцией на реалии контрреформации и не выдерживает критического анализа. На деле же Игнатий никогда не обсуждал протестантские верования в своих собственных трудах и почти никогда не ссылался на Лютера в своих письмах. В то же время, как замечает автор, аналогичной трансформации в изменчивом духе времени был подвержен и сам текст *Упражнений*. Для защиты своего труда и Общества Игнатий вносит в итоговый текст ряд положений, касающихся примата Церкви и Папы. Затем, в главе 2, автор рассматривает *Упражнения* в свете идей Мартина Лютера. Он подвергает сомнению выдвигаемое на протяжении

многих веков предположение, идущее от Рибаденейры, о том, что духовность Игнатия была несовместима с духовностью Лютера. Сопоставляя жизненные пути Лютера и Лойолы, он показывает как схожесть переживаемых ими мучений в моменты духовного кризиса, так и схожесть постепенно выросших из них стремлений к интериоризации духовной жизни. Автор обращается к сопоставлению *Упражнений* и учения «об оправдании», а также их влиянию на реформистское движение *Spirituali*. При этом он указывает на амбивалентность pragmatики *Упражнений* — ведь с одной стороны, они стали средством решения духовных вопросов о соотношении веры и добрых дел, а также искупительном страдании Христа, которые так беспокоили Лютера, а с другой, стали «оружием, дарованным церкви Контрреформации» (р. 59). Глава 3 посвящена сопоставлению *Упражнений* и идей Эразма Роттердамского, процветавших в Алкала-де-Энарес, когда там жил Игнатий. Автор показывает, что в этом вопросе недостаточно свидетельств Камары и Рибаденейры о категоричном непринятии Игнатием работы Эразма «Энхиридион». Несмотря на ряд существенных различий в вопросах духовности, концепции безразличия и бедности, а также опыта прямого божественного руководства, Игна-

тий преобразовывает *Упражнения* с учетом актуальной критики эразмианцами «Подражаний Христу». Именно в этой главе ярко проявляется общая для работы О’Рейли черта — стремление показать существующее излишнее упрощение взаимоотношений Игнатия с иными авторами. В этой главе упрощение касается суждения о том, что раз Игнатия не привлек «Энхиридион», то значит в 1520-е годы он был антиэразмианцем, а также однозначного противопоставления игнатианской и эразмианской систем медитации. Завершает первую часть глава, посвященная истории соотнесения *Упражнений* и характерных черт алюмбрадос (*alumbrados*) — охватившего Испанию мистического движения, которое развивало представление об автономии человеческого субъекта, благодаря непосредственному личному изучению Библии, отрицающее необходимость посредничества богослужебной литературы и книг, поощряемых Католической церковью, и концентрирующееся на определенных формах медитации, направленных на созерцание и личное единение с Богом. Автор ставит во главу два вопроса: какие параллели, если таковые имеются, существуют между духовностью *Упражнений* и учением испанских алюмбрадос, с которыми Игнатия связывали его недоброжелатели как в Испании,

так и в Италии, и оставалось ли Общество Иисуса после смерти Игнатия верным «мистическим» элементам *Упражнений* или же в их понимании произошли изменения. Неудивительно, что, будучи одним из ведущих специалистов в этих вопросах, О’Рейли растягивает их рассмотрение больше, чем на одну главу. Детальные обвинения Мельхора Кано, как против самого Игнатия, так и против Общества в целом, будут представлены им уже в завершении работы, в главе 10.

Второй раздел работы, «Источники», обращен автором к рассмотрению трудов, которые Игнатий читал до и во время своего обращения в Лойоле и Манресе, и их влиянию на раннюю версию *Упражнений*. Критическое исследование поиска этих источников было начато более века назад Анри Ватриганом (1845–1926). Однако лишь в 1920-х годах начал формироваться консенсус, обозначивший ключевые работы. Сделанные тогда Артуро Кодина (1867–1941) выводы, подтвержденные последующими исследованиями, были утверждены в критическом издании *Упражнений*, вышедшем в 1969 г. Их общему рассмотрению посвящена глава 5. Автор дополняет классический список, состоящий из «Жизни Христа» (*Vita Christi*) Людовольфа Саксонского (1295–1378), «Золотой легенды» (*Legenda aurea*) Иакова Ворагин-

ского (1230–1298), «О подражании Христу» (*De Imitatione Christi*) Фомы Кемпийского, «Амадиса Гальского» (*Amadi's de Gaula*) Гарсии Родригеса де Монтальво (1450–1504), работами Гарсии Хименеса де Сиснероса (1455–1510) — «Сборником упражнений в жизни духовной» (*Exercitatorio de la vida spiritual*) и его более поздним сокращением «Кратким компендием Духовных упражнений» (*Compendio breve de exercicios espirituales*), с которыми Игнатий познакомился в Монтеррере, «Оружием христианского воина» (*Enchiridion militis Christiani*) Эразма Роттердамского (1569–1536), «Презрением к миру» (*Contemptus Mundi*), а также «Часами Богородицы» (*Horas de nuestra Señora segun la orden romana*), в редакции Хорхе Кохи (ум. 1548). О’Рейли вновь повторяет, что наши знания о роли ранних печатных книг в жизни Игнатия должны оставаться предварительными и открытыми для пересмотра в свете новой информации. В последующих двух главах он продолжает анализ пересечений *Упражнений* с другими источниками, раскрывая их на примере происхождения и эволюции «Правил различия духов» в главе 6, и тонкостей «Утешения без предшествующей причины» в главе 7. Среди исследователей *Упражнений* это *утешение* озадачивало многих и на протя-

жении долгих лет комментаторы игнорировали его. В последнее же время интерес к нему возобновляется и автор, двигаясь в этом ключе, показывает, как личный опыт Игнатия определил его оценку и восприятие современной ему традиции. Раздел завершается главой, посвященной исследованию традиций, на которых основывается структура и образность *Упражнений*. Используя тот же метод лингвистико-исторического анализа, автор обращается к ним на примере перехода послушника в *Упражнениях* от чувств подневольного страха к сыновнему.

Заключительный раздел посвящен изучению того, как *Упражнения* были восприняты. О’Рейли не следует путем исторической хронологии, избирая вместо этого 4 реакции — переосмысление, отрицание, принятие, личная практика. Он начинает, в главе 9, с проблематики потери иезуитами pragmatики личной мистической практики *Упражнений*. Однако, если сравнивать выстраиваемую им историю изменения практики с работой «Биография Духовных упражнений» (*A Biography of the Spiritual Exercises*, 2016) Моше Слуховски², она показана О’Рейли достаточно скромно. И все же все ключевые

2. Sluhovsky, M. (2016) “A Biography of the Spiritual Exercises”, in *Jesuit Historiography Online*. Brill Reference Works.

этапы, такие как выход на первый план, после смерти Игнатия, аскетического прочтения текста, усиление этой тенденции в XIX веке, когда было восстановлено Общество Иисуса, и обращение ее вспять в XX веке, им показаны. При этом автор отталкивался от трудов ирландского иезуита Джозефа Вила (1921–2002), оставаясь в рамках канонического понимания необходимости возврата к раннему пониманию pragmatики практики. И, с одной стороны, это позволяет проследить изменения, происходящие внутри Общества, но в то же время снижает масштаб влияния исторического контекста. Так, возможное добавление в этот анализ идей адаптации Упражнений в духе времени, высказанных Пьером Тейяром де Шарденом на несколько десятилетий раньше Вила, было бы крайне интересным, т.к. на основании их он видел необходимость обновления всей католической церкви. То же касается и последующих идей иезуитов, таких как Карл Ранер и Ханс Урс фон Бальтазар. В 10 главе автор переходит к яростному отрицанию Упражнений и атакам доминиканца Мельчора Кано (ок. 1509–60 гг.), направленным на подавление практики и только зародившегося ордена. Кано был убежден, что действия Игнатия были вдохновлены алюмбрадос. Он считал, что Игнатий был тщеславен, а его от-

кровения недостойны доверия (р. 237). Схожие обвинения были выдвинуты им и против ближайших соратников Игнатия — Мигеля де Торреса, Пьера Фавра, Альфонсо Сальмерона и Диего Лайнеса. Что же касается Упражнений, он осуждал тот факт, что они предлагали всем одну и ту же духовность созерцательного типа, независимо от различных темпераментов и призваний. Он также выступал против того значения, которое, по его мнению, иезуиты придают аффективному духовному опыту. Опасаясь распространения Упражнений, Кано заявлял, что «они превращают солдат в женщин, а кавалеров — в кур, а не во львов» (р. 240). Эти и другие обвинения, включая те, что были направлены против устоев Общества, Кано зафиксировал в виде рукописи «Порицание и мнение, высказанное магистром ордена проповедников отцом Фраем Мельчором Кано против Института отцов иезуитов» (*Censura y parecer que dio el Padre Maestro Fray Melchor Cano de la Orden de Predicadores contra el Instituto de los Padres Jesuitas*), которую намеривался предоставить Папе Павлу IV, чтобы покончить с Обществом. Долгое время эта рукопись считалась утерянной, существуя лишь в отдельных отрывках, пересказанных в других трудах, пока О’Рейли не обнаружил ее в Британской библиотеке.

Во второй части 10 главы он приводит ее текст, сопоставляя его с иными сохранившимися частями. При этом, как замечает автор, неверным будет считать, что неприязнь Кано была направлена лишь против иезуитов. Она являлась общим контекстом борьбы католической церкви с реформистскими течениями. Кано выдвинул аналогичное обвинение и против своего коллеги доминиканца Луиса де Гранада (1505–1588), обвинив его в том, что он составил «Книгу для молитв и медитаций» (*Libro de oracion y meditacion*), чтобы предложить созерцательную духовность людям, живущим в миру, что могло навредить им. Оставаясь в тех же временных рамках, 1540-х и 1550-х годов, автор переходит в главе 11 к другой реакции на Упражнения — принятию. Он рассматривает его на примере разрешения с помощью Упражнений внутреннего кризиса, с которым столкнулась Тереза Авильская (1515–1582). Они преподавались ей двумя молодыми иезуитами — Диего де Сетиной (1531–1568) и Хуаном де Праданосом (1529–1597). После подробного рассмотрения развития этого кризиса автор показывает, что оба иезуита хорошо понимали проблемы Терезы и смогли чутко реагировать на ее нужды, следя духу Упражнений, призывающих наставника в определенный момент отойти в сторо-

ну и позволить Богу и душе взаимодействовать, не вставая между ними. Как отмечает автор, это подтверждает, что во времена Игнатия Упражнения были открыты для мистической молитвы (р. 275). Однако после смерти Игнатия в 1556 году созерцательный аспект Упражнений был постепенно маргинализирован. Для лучшего же их понимания до этого момента автор завершает этот раздел анализом «Духовного дневника» самого Игната (в главе 12). Сохранившиеся страницы этого текста показывают, насколько глубоко внутренняя жизнь Игнатия была укоренена в практике и идеалах, рекомендуемых Упражнениями, и как Игнать постепенно преображался под влиянием полученных им духовных даров. По меткому замечанию Джозефа Мюнитица, Игнать «нежно реагировал на малейшие движения благодати и полностью зависел от них» (р. 254). При этом сами Упражнения были прояснены до того, как было написано руководство. Эта идея, пожалуй, является центральной в работе О’Рейли. Упражнения, составленные Игнатием, несомненно, были основаны на впитанной им традиции, но в то же время эти знания были переработаны в личном мистическом опыте. Это касается и составленных им впоследствии Конституций Общества.

Несмотря на общую целостность работы, она представляет собой компиляцию исследований О’Рейли, из которых лишь 4 не были опубликованы ранее. Из-за этого тексту зачастую недостает складности и единой нити повествования. Множественные повторы идей, несмотря на позитивный характер укоренения ключевых тезисов, сбивают. Поэтому было бы не корректно помещать работу О’Рейли в один ряд с классиками исследователей «Духовных упражнений», такими как де Гибер, Мюнитиц, Иппардгирре, Ранер и др.

И все же значимость этой работы несомненна. За последние несколько десятилетий, пожалуй, это первая критическая работа, посвященная анализу «Духовных упражнений» в таком объеме. И величайшая ценность работы О’Рейли заключается даже не столько в том материале, который ему удалось собрать или пересказать, сколько в том результате, который достигается структурой рассмотрения этого материала. Вместо того, чтобы утверждать строгую позицию по каждому из поднимаемых вопросов, автор подвергает их всестороннему рассмотрению, указывая на слабые и сильные стороны каждого утверждения. В стремлении развеять излишние упрощения, о которых было сказано ранее, ему удается сохранить баланс между найден-

ными ответами и возникающими из них новыми вопросами.

20 мая 2021 г. иезуиты по всему миру отпраздновали открытие «года Игнатия». Ровно 500 лет назад в этот день молодой баскский дворянин Иньиго де Лойола был ранен при обороне Памплоны, и этот день празднуется ими как точка отсчета его духовного обращения. Привлекая внимание к этой дате, российское отделение Общества Иисуса организовало в стенах Государственного музея истории религии скромную выставку «*Ad Maiorem Dei Gloriam!* К вящей славе Божией!», освещавшую ключевые имена в истории развития ордена. Завершился же «год Игнатия» 31 июля 2022 г. праздничной мессой, в честь 400-летия его канонизации. В свете этих двух памятных дат, привлекающих внимание всего католического мира к фигуре Лойолы, выход работы профессора О’Рейли видится особенно актуальным.

Пожалуй, единственным существенным недостатком этого издания является его высокая цена. В соответствии с общей ценовой политикой нидерландского издательства Brill, работа стоит около 180\$, вне зависимости от приобретаемого формата. И это может значительно снизить ее читательскую аудиторию.

Михаил Базлев

Роуз Э.М. Убийство Уильяма Норвичского. Происхождение кровавого навета в средневековой Европе / пер. с англ. Т. Ковалевской. М.: Новое литературное обозрение, 2021. — 432 с.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-350-355>

В 2015 г. в издательстве *Oxford University Press* вышла книга американского историка-медиевиста и журналистки Эмили Роуз под названием “The Murder of William in Norwich. The Origins of the Blood Label in Medieval Europe” с эффектной обложкой кровавого оттенка. Книга быстро стала бестселлером, отмечалась различными наградами, в том числе как «академическое исследование, внесшее значительный вклад в интерпретацию истории и культуры человечества». В 2021 г. «Убийство Уильяма Норвичского» вышло на русском языке в издательстве «Новое литературное обозрение».

В качестве предмета исследования доктор Роуз избрала один из самых болезненных и драматичных сюжетов в истории межконфессиональных отношений — убийство мальчика по имени Уильям из английского города Норвич (Норидж) в 1144 г., называемое точкой отсчета распространения мифа о кровавом навете в Европе. Избранный предмет исследования едва ли можно назвать оригинальным. Этому сюжету посвящен довольно солидный корпус текстов, все наибо-

лее авторитетные специалисты по кровавому навету (Г. Лэнгмюир, А. Дандес, Дж. Трахтенберг и др.¹) так или иначе комментировали его, он стал обязательным элементом любого текста по истории иудео-христианских отношений. Тем не менее, автору «Убийства...» удалось внести свой существенный вклад в интерпретацию этого важного сюжета. Несмотря на широкую известность истории об Уильяме, Эмили Роуз стала первым исследователем, который предпринял попытку осуществить масштабное историческое расследование.

Кровавый навет, по мнению Роуз, воспринимается как нечто вневременное, как культурный концепт. Он становился предметом исследования антропологов и фольклористов, лингвистов и психологов, что в конечном итоге приводило к вопросу о вине и ответственности самих жертв навета. Основной тезис ав-

1. Langmuir, G. (1990) *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley: University of California Press; Dundes, A. (ed.) (1991) *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. Madison: University of Wisconsin Press; Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи. М.: Гешарим, 1998.

тора «Убийства...» заключается в необходимости исследовать зарождение этого мифа в конкретном историческом контексте, а именно — в англо-норманнском городе Восточной Англии эпохи Высокого Средневековья. Формулируя цель своего исследования, доктор Роуз подчеркивает: «Мой предмет — не вечные истины христианско-еврейских отношений, но особенная их коллизия, взятая во всех ее аспектах, начиная от ее возникновения, истолкования и культурного конструирования и заканчивая распространением в качестве нарратива, получившего очень долгую жизнь» (с. 33).

Книга состоит из двух частей, в каждой из которых по четыре главы. Ее структура отражает избранную оптику: от главы к главе автор меняет исследовательские ракурсы, успешно перемещаясь между микро- и макроуровнями анализа. Первая часть посвящена непосредственно процессу конструирования мифа, тогда как во второй части созданный нарратив о ритуальном убийстве помещается в новые географические пространства и социокультурные контексты: Глостер, Блуа, Бери-Сент-Эдмундс и Париж.

Первая глава книги посвящена обстоятельствам обнаружения тела 12-летнего Уильяма. Однако это событие можно назвать скорее предысторией зарождения мифа о кровавом навете, а не его

началом. Эмили Роуз настолько подробно анализирует обстоятельства обнаружения тела, что в повествовании находится, например, место экскурсам в историю деревообработки и применения древесины в средневековой Англии (с. 37). Погружая читателя в повседневность, особенности социально-экономической жизни восточноанглийского социума, автор убедительно демонстрирует, что совершенное убийство не было экстраординарным событием. Анализ судебных документов и других локальных источников того времени показал, что насилие и жестокие убийства были распространенным явлением, молодые люди вполне могли быть объявлены святыми после своей смерти, а Уильям из Норвича вовсе не был бедным крестьянским сыном, как о нем написал его летописец.

Основным источником, создавшим основу для распространения культа Уильяма Норвичского как жертвы евреев, стало «Житие и страсти святого Уильяма Норвичского», написанное монахом Томасом Монмутским. Именно этот текст, а вовсе не само убийство, стало центральным источником для исследования. На протяжении всего повествования доктор Роуз подвергает верификации нарратив, созданный Томасом Монмутским и последовательно сопоставляет его с другими историческими дан-

ными, в результате чего приходит к выводу о наличии значительной доли вымысла в тексте монаха. К слову, параллельно с выходом из печати «Убийства...» в 2015 г. в одном из самых популярных в мире англоязычных издательств “Penguin” вышел и сам первоисточник — «Житие и страсти святого Уильяма Норвичского» в переводе на современный английский язык с комментариями Мири Рубин². Думается, что такое совпадение в значительной степени подстегнуло читателей к ознакомлению как с первоисточником, так и с исследованием, написанном на его основе. Однако для русскоязычного читателя текст «Жития» остается неизвестен, и сегодня книга Эмили Роуз является главным проводником в историю рождения мифа о кровавом навете в средневековой Англии второй половины XII в.

На протяжении последующих трех глав первой части Роуз доказывает, что «Житие» Томаса Монмутского появилось в результате совпадения интересов старого англосаксонского монашества и норманнской элиты в Восточной Англии. Как известно, между самим убийством (1144 г.) и появлением жития (1150 г.) прошло шесть лет, на протяжении которых не обнаруживает-

ся никаких следов почитания Уильяма как жертвы убийства евреями. Однако текст «Жития» не появился «из ниоткуда». Этому предшествовал судебный процесс, напрямую никак не связанный с убийством Уильяма, но ставший подлинной точкой легитимации идеи кровавого навета в средневековой Европе. Речь идет о суде над Симоном де Новером, обвиненном в убийстве еврея Дельсала, в 1150 г. Тогда на судебном процессе, в присутствии короля, защитник де Новера епископ Тарб озвучил дерзкую версию, согласно которой евреи, в том числе Дельсаль, совершили убийство 12-летнего подмастерья Уильяма в ритуальных целях, а Симон де Новер впоследствии, спустя пять лет, убил самого Дельсала. Таким образом, убийство переставало быть криминальным событием, а превращалось в «общественное и религиозное деяние».

По мнению Э. Роуз, успешность распространения мифа о ритуальном убийстве Уильяма Норвичского «была следствием хорошо продуманной судебной стратегии, которую ученый, хитроумный клирик и управле-нец, столкнувшись с трудной тяжбой, создал под немалым давлением» (с. 153). Таким образом, не только Томас Монмутский, но и епископ Тарб со своей командой юристов создали историю Уильяма Норвичского.

2. Rubin, M. (ed.), Thomas of Monmouth (2015) *The Life and Passion of William of Norwich*. Penguin Classics.

Автор подробно анализирует социальные и экономические связи между группами, среди которых распространялся кульп Уильяма Норвичского, обращаясь при этом не только к локальным историческим источникам, но и к сюжетам из других регионов, результатам исследований в области народной религиозности, фольклора, иудео-христианских взаимоотношений. Так, Роуз обнаруживает, что кульп почитания мощей Уильяма Норвичского складывался крайне медленно и с пробуксовками и требовал от местного монашества значительных усилий по его поддержанию:

Св. Уильям не пользовался особой популярностью даже в Восточной Англии, он так и не стал важным святым, как на то надеялись монахи с епископом, и не принес собору особых богатств. Попытки создать и распространить кульп Уильяма не были следствием деятельности какого-то конкретного человека, как не были они и спонтанным проявлением страха христиан перед евреями. Многие последователи культа Уильяма четко располагаются в сфере пересечения интересов и семей <...>. Юный подмастерье Уильям никогда не был важным местным или региональным святым, являясь, скорее, выражителем об-

ширных интересов епископа и приората при Норвичском соборе (с. 203)³.

Однако приведенные сведения оставляют перед читателем вопрос, как столь заурядный и непопулярный кульп местночтимого святого мог оказывать такое существенное влияние на распространение одного из самых жестоких антисемитских мифов.

Ответ на этот вопрос Роуз дает во второй части своей книги, которая посвящена анализу обстоятельств появления аналогичных обвинений евреев в ритуальных убийствах в четырех разных городах Англии и Франции: Глостере, Блуа, Бери-Сент-Эдмундсе и Париже. Посвящая по отдельной главе каждому сюжету, автор приходит к выводу, что во всех этих сюжетах триггером к возникно-

3. Эта цитата, несмотря на важность высказанной идеи, показывает, что перевод книги на русский язык выполнен не всегда удачно. В оригинале фраза звучит так: "St. William never had a significant reputation even within East Anglia, never became as important a saint as the monks and bishop had hoped, and never brought great riches to the cathedral. The motivation to promote him did not come from a single individual, nor was it a spontaneous outpouring of Christian fear of Jews. Many of the adherents of William's cult can be clearly located within that circle of overlapping interests and families <...>. William was never an important local or regional saint, but rather a representative of the extended interests of the bishop and of Norwich Cathedral Priory" (p. 123–124).

вению обвинений стали практические интересы местных элит (в Глостере — желание избавиться от долгов, в Блуа — укрепить свою власть, в Бери-Сент-Эдмундсе — продвинуться по иерархической лестнице, в Париже — выселить евреев из города).

Любопытная деталь: заглавия обеих частей книги содержат перечисление персонажей (1-я глава называется «Монах, рыцарь, епископ и банкир», 2-я — «Граф английский, граф французский, аббат и король»). Такая персонификация выглядит неслучайной и в полной мере соответствует замыслу автора: ответственность за появление и распространение мифа о кровавом навете возлагается не на абстрактные образы, а на конкретные исторические персонажи, которые исходя из своих личных мотивов посчитали выгодным и удобным использовать обвинение евреев в ритуальных убийствах в собственных целях.

Персонализация ответственности и контекстуализация рождения мифа — пожалуй, главные цели книги Эмили Роуз. Подход и интенция автора не новы. Нам известны другие довольно успешные примеры микроисторических исследований кровавого навета⁴. Однако перед исследователем

4. В российском контексте было бы уместно назвать недавнюю книгу Ю. Аврутиной о великом ритуальном деле, разразившемся в Российской империи в первой половине XIX в. Кни-

средневековых реалий XII в. стоит значительно более сложная задача, порой это приводит к необходимости допущений и предположений, суждений по аналогии. О такого рода недостатках своего исследования предупреждает и автор «Убийства...». Предложенный Э. Роуз подход к изучению возникновения кровавого навета не производит революцию, но предлагает иначе взглянуть на привычные сюжеты. Автор «Убийства» не стремится дать объяснение всем случаям возникновения кровавого навета в исследуемый период, честно признаваясь, что для этого попросту недостаточно источников. Предпринятое ею исследование/расследование во многом могло бы стать побуждением к проведению аналогичных исследований на средневековом материале. В России, например, такое исследование можно было бы осуществить в контексте убийства Евстратия Постника⁵.

га Ю. Аврутиной, как и «Убийство...» Э. Роуз, вышла в издательстве Oxford University Press. Avrutin, E. (2018) *The Velizh Affair. A Blood Label in a Russian Town*. Oxford University Press. Русский перевод книги вышел в 2020 г. (изд-во Academic Studies Press).

5. См. Петрухин В. Евстратий Постник и Вильям из Норвича — две «пасхальные» жертвы // Праздник-обряд-ритуал в славянской и еврейской культурной традиции: сб. статей. М., Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2004. С. 84–103.

Книга Э. Роуз вовсе не ставит точку в исследовании возникновения кровавого навета. После выхода «Убийства...» появляются и новые работы. Так, например, совсем скоро выйдет исследование американского профессора Хитер Блёртон, специалиста по английской средневековой литературе, которая в отличие от Э. Роуз видит причины популярности мифа и текста Томаса Монмутского вовсе не в социально-экономической истории, а в особой популярности и влиянии определенных литературных жанров⁶. Тем не менее, исследование Эмили Роуз добавляет важный ракурс в общую копилку объяснительных моделей одного из самых сложных для интерпретации сюжетов в иудео-христианских отношениях. Талант журналиста в сочетании с профессиональными навыками историка позволили автору создать увлекательное микроисторическое исследование. Книга написана в жанре детективного расследования, читается легко и увлекательно. Помимо очевидной научной ценности, она также является важным общественным проектом.

Виктория Герасимова

Библиография / References

- Петрухин В. Евстратий Постник и Вильям из Норвича – две «пасхальные» жертвы // Праздник-обряд-ритуал в славянской и еврейской культурной традиции: сб. статей. М., Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2004. С. 84–103.
- Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи. М.: Гешарим, 1998.
- Avrutin, E. (2018) *The Velizh Affair. A Blood Label in a Russian Town*. Oxford University Press.
- Blurton, H. (2021) *Inventing William of Norwich Thomas of Monmouth and Literary Culture, 1150–1200*. University of Pennsylvania Press (forthcoming).
- Dundes, A. (ed.) (1991) *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Langmuir, G. (1990) *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley: University of California Press.
- Petrushkin, V. (2004) “Evstratii Postnik i Vil’iam iz Norvicha – dve ‘paskhal’nye’ zhertvy” [Eustratius Postnik and William of Norwich – two “paschal” victims], in *Prazdnik-obriad-ritual v slavianskoi i evreiskoi kul’turnoi traditsii*, pp. 84–103. M., Center for researchers and teachers of Jewish studies at universities “Sefer”; Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences.
- Rubin, M. (ed.), Thomas of Monmouth (2015) *The Life and Passion of William of Norwich*. Penguin Classics.
- Trakhtenberg, Dzh. (1998) *D’iavol i evrei* [The Devil and the Jews]. M.: Гешарим.
6. Blurton, H. (2021) *Inventing William of Norwich Thomas of Monmouth and Literary Culture, 1150–1200*. University of Pennsylvania Press (forthcoming).



Справочная информация

Авторы

Дмитрий Антонов — директор, ведущий научный сотрудник Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ; профессор кафедры истории и теории культуры РГГУ; старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС (Москва, Россия). antonov-dmitriy@list.ru

Михаил Базлев — ассистент кафедры истории, Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ» (НИЯУ МИФИ) (Москва, Россия). mike.bazlev@gmail.com

Мадина Бекмаганбетова — PhD докторант кафедры религиоведения Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан). diks1991@mail.ru

Эдина Бозоки — профессор университета Пуатье (Франция). Edina.bozoky@univ-poitiers.fr

Елена Воронцова — старший научный сотрудник исторического факультета МГУ; старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). lendail@yandex.ru

Виктория Герасимова — старший научный сотрудник Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского (Омск, Россия). gerasimova@bk.ru

Дмитрий Доронин — научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС (Москва, Россия). demetra2@mail.ru

Валерия Елагина — сотрудник исследовательского семинара «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). valeria.nagibova@gmail.com

Михаил Майзульс — научный сотрудник Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени, Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия). maizuls@gmail.com

Андрей Мороз — профессор, заведующий научно-учебной лаборатории теоретической и полевой фольклористики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». abmoroz@hse.ru

Григорий Консон — профессор, Московский городской педагогический университет, Московский физико-технический институт (национальный иссле-

довательский университет), Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). gkonson@yandex.ru

ТАТЬЯНА НИКОЛЬСКАЯ — доцент Санкт-Петербургского христианского университета (Россия). niktk@spbcu.ru

ЭЛЕОНОРА СЕМИВРАГОВА — студентка Школы филологических наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». noga.semivragova@mail.ru

АННА СЕРЕГИНА — ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва, Россия). aseregina@mail.ru

КОНРАД СЕКЕРСКИ — аспирант, Департамент теологии и религиоведения, Лондонский Королевский колледж (Лондон, Великобритания). konradsiekierski@gmail.com

ЛЮДМИЛА СУКИНА — доцент, заведующий кафедрой подготовки кадров высшей квалификации Института программных систем им. А.К. Айламазяна РАН (Переславль-Залесский, Россия). lbsukina@gmail.com

ОЛЬГА ТОГОЕВА — ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва, Россия). togoeva@yandex.ru

ДИЛЬШАТ ХАРМАН — старший научный сотрудник Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени факультета культурологии Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). dilshat.harman@gmail.com

ЮЛИЯ ШАПОВАЛ — профессор кафедры религиоведения Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан). shapoval74@mail.ru

ЕКАТЕРИНА ШЕБАЛИНА — научный сотрудник Центра европейских исследований Института международных исследований, МГИМО МИД России; младший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва, Россия). shebalina.e.o@my.mgimo.ru

Authors

DMITRIY ANTONOV — Professor, Director of the Center for Visual Studies of Medieval and Early Modern Culture, Russian State University for the Humanities; Senior Researcher of the Center for Theoretical Folklore Studies, STEPS, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). antonov-dmitriy@list.ru

MIKHAIL BAZLEV — Assistant, Department of History, National Research Nuclear University MEPhI (Moscow Engineering Physics Institute) (Moscow, Russia). mike.bazlev@gmail.com

MADINA BEKMAGANBETOVA — PhD Student, Religious Studies Department, L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan). diks1991@mail.ru

EDINA BOZOKY — Professor, University of Poitiers (France). edina.bozoky@univ-poitiers.fr

DMITRIY DORONIN — Researcher, Center for Theoretical Folklore Studies, STEPS, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). demetra2@mail.ru

VALERIA ELAGINA — Research Assistant, “Sociology of Religion” Research Laboratory, St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities (Moscow, Russia). valeria.nagibova@gmail.com

VICTORIA GERASIMOVA — Senior Research Fellow, Dostoevsky Omsk State University (Omsk, Russia). gerasimova@bk.ru

DILSHAT HARMAN — Senior Researcher, Center for Visual Studies of Medieval and Modern Culture, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). dilshat.harman@gmail.com

GRIGORIY KONSON — Professor, Moscow City University; Professor, MIPT University; Professor, HSE University (Moscow, Russia). gkonson@yandex.ru

MIKHAIL MAIZULS — Researcher, Center for Visual Studies of the Medieval and Early Modern Culture, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). maizuls@gmail.com

ANDREY MOROZ — Professor, Head of the Laboratory of Theoretical and Field Folklore Studies, HSE University. abmoroz@hse.ru

TATYANA NIKOLSKAYA — Professor, St. Petersburg Christian University (Russia). nik-tk@spbcu.ru

ELEONORA SEMIVRAGOVA — Student, School of Philology, HSE University (Moscow, Russia). nora.semivragova@mail.ru

ANNA SEREGINA — Leading Research Fellow, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). aseregina@mail.ru

KONRAD SIEKERSKI — PhD Candidate, Department of Theology and Religious Studies, King's College London (Great Britain). konradsiekierski@gmail.com

YULIYA SHAPOVAL — Professor of Religious Studies Department, L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan). shapoval74@mail.ru

EKATERINA SHEBALINA — Researcher, Institute for International Studies, MGIMO-University; Junior Research Fellow, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). shebalina.e.o@my.mgimo.ru

LIUDMILA SUKINA — Associate Professor, Program Systems Institute, Russian Academy of Sciences (Pereslavl-Zalesky, Russia). lbsukina@gmail.com

OLGA TOGOEVA — Leading Reseracher, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). togoeva@yandex.ru

ELENA VORONTSOVA — Senior Researcher, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University; Senior Lecturer, Department of Theology St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities (Moscow, Russia). lendail@yandex.ru

Аннотации

Дмитрий Антонов. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях

Статья посвящена апроприации силы сакральных предметов. В эту стратегию попадает широкий веер практик, распространенных в христианских традициях — от контактных способов общения с реликвиями (прикосновение, ношение на теле, съедание/выпивание фрагмента и т.п.) до дистантных практик (приближение, зрительный контакт, направление реликвии в нужную сторону, обнесение святыней определенного пространства и др.). Это манипулятивные практики, цель которых — использовать благодать, источаемую сакральным предметом, в необходимых целях — от исцеления, защиты или атаки неприятеля до создания контактных реликвий и дальнейшего распространения благодати в разных материальных носителях. Как показано в статье, подобные практики предполагают наличие у сакральных объектов незримого «второго тела», благодати, окружающей мощи святого, икону или брандеа — контакт с этим «телом», протяженным и очерченным в пространстве, достигается путем различных способов дистантного контакта. Представление о святыне как об источнике благодати и о возможности физического использования, апроприации этой силы определяет множество способов взаимодействия с реликвиями в различных христианских традициях вплоть до настоящего дня.

Ключевые слова: христианство, контактные реликвии, мощи, иконы, брандеа, апроприация силы, коммуникация с сакральными объектами.

Михаил Майзульс. Прикосновение взглядом: паломнические зеркала и априория сакральной «силы»

Средневековые представления и практики, связанные с передачей сакральной «энергии» (*virtus*) от мощей и изображений, придавали огромное значение физическому контакту. Благодаря ему обычные предметы (часто орудия пыток и убийства), которые прикасались к телам святых, превращались в реликвии, а предметы, которые позже касались их, становились вторичными (или контактными) реликвиями, отвечавшими на чаяния паломников. Через жидкость, которой омыли реликварий с мощами, или гравюру, которую приложили к чудотворной фреске, тоже, как считалось, можно было приобщиться к спасительной/целительной силе святых. К позднему Средневековью в католической Европе, параллельно древним тактильным практикам, особую роль приобрело «причашение взором» и другие практики, уповавшие на прикосновение взором. Эта статья посвящена паломническим зеркалам как инструменту априории сакральной «энергии» и другим практикам, которые опирались на силу взгляда.

Ключевые слова: культ святых, паломничество, паломнические значки, апотропеи, зеркала, евхаристия.

Ольга Тогоева. Дело о потерянных мощах: отшельник Жан из Гента и Людовик XI

Статья посвящена проблеме конструирования образа святого в эпоху позднего Средневековья на примере Жана из Гента (+ 1439), канонизации которого добивался французский монарх Людовик XI (1423–1483). Основное внимание уделено анализу обстоятельств поиска и обретения мощей Жана из Гента, роли центральной королевской власти в этом процессе, ее отношениям с монашеской общиной Труа, где был захоронен Жан, а также с римской курией и папом Сикстом IV (1471–1484). Процесс обретения мощей, а также их последующая судьба имели первоочередное значение в переговорах французского престола с папой Римским, поскольку рассматривались в эпоху позднего Средневековья как одно из главных доказательств святости того или иного претендента на канонизацию. В статье анализируется переписка Людовика XI с монахами Труа и с папской курией, а также *Liber miraculorum* Жана из Гента и материалы его ординарного процесса по канонизации. Опираясь на эти источники, автор пытается показать, что представляли собой мощи святого в представлении французов конца XV в., каким образом определялась их истинность, каковы были, с точки зрения светской власти, простых обывателей и монашеской общины, способы использования мощей, какое место эти реликвии занимали в системе аргументации, представленной французской стороной на переговорах с Ватиканом о канонизации Жана из Гента.

Ключевые слова: Франция, позднее Средневековье, королевская власть, папская курия, святость, канонизация, мощи, Жан из Гента, Людовик XI.

Анна Серегина. «Соломинка отца Гарнета»: мощи святых в религиозной культуре английских католиков XVII в.

В подвергвшемся преследованию властей Англии католическом сообществе сохранение мощей дреформационных святых и обретение мощей новомучеников требовало сотрудничества между католиками-мирянами и духовенством. При этом английская католическая иерархия раннего Нового времени не имела аппарата принуждения; в отличие от католических стран, здесь не было возможности контролировать формы, которые принимало почитание святых. Духовенство могло только убеждать; в результате появилось множество описаний святынь и «правильных» форм почитания святых, но эти тексты говорят, скорее, о желаемой ситуации, нежели о реальности. В статье рассматривается комплекс текстов начала XVII в., посвященных т.н. «соломинке отца Гарнета» (1606) — святыне, происхождение которой связано с мученичеством казненного в 1606 г. за недонесение о Пороховом заговоре иезуита Генри Гарнета. Почти сразу после казни появились рассказы о соломинке, на которую попала капля крови отца Гарнета. На ней проявилось изображение иезуита в венце мученика, и она была объявлена чудотворной. Анализ памфлетов, протоколов допросов, писем и реляций иезуитов позволяет выявить различия между создаваемой духовенством моделью взаимодействия

Аннотации

католиков с реликвией, в которой физический контакт сведен к минимуму, и манипулятивными практиками обращения с ней, разделявшимися мирянами-католиками.

Ключевые слова: английские католики, иезуиты, Генри Гарнет, моши и реликвии, манипулятивные практики, исцеление, модели благочестия.

Дильшат ХАРМАН. Младенец и крест: особая иконография Орудий Страстей Христовых для защиты рожениц в английском свитке XV в. (Beinecke MS 410)

В статье рассматривается изображение Младенца Иисуса с крестом из свитка XV в. (Beinecke MS 410), входящего в группу позднесредневековых английских «родильных свитков». Миниатюры в них сопровождаются молитвами, необходимыми для получения индульгенций и защиты от болезней и опасностей, в том числе и при родах, часто завершившихся в Средние века смертью матери и/или младенца. «Родильные свитки» являются разновидностью так называемых рукописей *Arma Christi* (Орудий Страстей Христовых), возникших в XIV веке. Это важнейший материал, позволяющий нам понять, как благочестие и магия пересекались в повседневной жизни средневековых людей. Изучение текстов и иконографии Beinecke MS 410 позволяют предположить, что первые владельцы свитка использовали различные виды контакта с изображениями — тактильный, визуальный, оральный, аудиальный — для получения защиты и покровительства свыше. Иконография миниатюры Младенца Иисуса с крестом и ее место в общей визуально-текстуальной программе свитка показывают, что она была добавлена в рукопись специально для беременных и рожениц как особое дополнение к уже имеющемуся набору защитных изображений. Младенец на миниатуре является одновременно покровителем беременных и рожениц и образом желаемого ими здорового ребенка, созерцая которого, они могут родить такого же. Анализ иконографии миниатюр рукописи и их связи с текстом позволяют понять, как именно религиозные изображения действовали в качестве амулетов для рожениц и беременных, помогая им справляться со страхами и неизвестностью.

Ключевые слова: позднесредневековая иконография, манускрипт, свиток, амулет, Страсты Христовы, Орудия Страстей Христовых, Младенец Иисус, роды, беременность.

Эдина Бозоки. Средства личной защиты в Средние века

Цель статьи — дать подробное и систематическое описание защитных и апотропейических средств, применявшимися в повседневной жизни средневековых людей и отражавшими их картину мира. Автор использовала большой объем источников, включая обрядовые и богословские тексты и артефакты из музеев средневековой культуры.

Ключевые слова: Средние века, апотропейические средства, обряды, магия, амулеты, заговоры, образы, реликвии.

Людмила Сукина. Апроприация силы древних чудотворных образов Богоматери в списках богочестивых икон конца XVII — начала XVIII в. с «историей святыни»

В статье рассматривается феномен изображения чудес древних чудотворных образов Богоматери, написанных, по преданию, евангелистом Лукой и чтимых на Руси с XII—XIII вв., в позднесредневековой русской иконописи. Внимание автора сосредоточено на анализе трех известных списков богочестивых икон «со Сказанием», созданных и почитавшихся в последние десятилетия XVII — начале XVIII в. («Богоматерь Владимирская» Кирилла Уланова, «Богоматерь Федоровская» Гурия Никитина и «Богоматерь Тихвинская» неизвестного мастера). Эти произведения объединяет то, что изображенные в клеймах их рам чудеса древних святынь были совершены на территории Русского государства, а самые значительные из них имели отношение к его истории. Проблемы расшифровки иконографических программ названных икон, интерпретации их сюжетов, выявления художественных приемов передачи силы их чудотворных прообразов исследуются в широком культурном и историческом контексте эпохи. В результате автор приходит к выводу, что выбранный иконописцами подход был не новацией, а продолжением и развитием традиции. Но их иконы отличались акцентуацией тех чудес издревле чтимых богочестивых образов, которые вписывались в актуальную для своего времени концепцию генетической связи Русского государства династии Романовых с Владимиро-Сузdalской и Московской Русью. Мастера не только стремились перенести силу чудотворных икон Богородицы на новые списки, но главным образом преследовали цель сохранения памяти о чудесах, которые сотворили эти иконы в критические моменты русской истории.

Ключевые слова: история русской средневековой культуры, иконопись, иконописец, иконография, иконографическая программа, списки древних чудотворных икон, априоризация силы иконы.

Андрей Мороз, Элеонора Семиврагова. Животворящий крест в селе Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами

В статье рассматриваются особенности почитания деревянного резного распятия, хранящегося в храме свт. Иоанна Златоуста в с. Годеново. Крест, согласно легенде, был явлен в 1423 г. пастухам, увидевшим его спускающимся с неба. Согласно официальной версии, крест византийского происхождения явился на Руси в знак перехода духовной благодати от Константинополя (который падет через 30 лет) к Москве. На месте обретения креста воздвигли храм, который в 1940 г. был разрушен, а крест был перенесен в церковь соседнего села, где и хранится по сей день. В 1990-е гг. на месте его обретения построен монастырь, который предъявил права на обладание реликвией. В итоге борьба за обладание крестом не стихает, а противостояние двух религиозных центров привело к удвоению святынь и априоризации каждой из них сакральной силы, которая понимается как эманация сакральной силы подлинного Животворящего Креста Господня,

Аннотации

с которым явленный крест отождествляется терминологически и близко соотносится в нарративах. Кресту и его копиям придается символическое значение — знамения российского государственного строительства. Статья написана на материале официальных публикаций и полевых записей.

Ключевые слова: христианство, почитание святынь, чудо, апоприация силы, легенды, фольклор.

Дмитрий Антонов, Дмитрий Доронин. Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве

Статья посвящена отпечаткам икон на стеклах закрывающих их киотов — популярному с середины 1990-х гг. типу брандея (контактных реликвий), который распространяется в православных церквях на постсоветском пространстве, порождая множество объяснений и сопутствующих акциональных практик. Начиная с первого широко освещавшегося случая — обнаружения отпечатка киевской иконы «Призри на смиление» в 1993 г. с последующей экспертизой и официальным признанием этого события чудом на уровне епископата УПЦ, — такие образы начали массово находить и описывать в храмах на территории Украины, России, Беларуси, а также в странах Балтии и в Израиле. Восприятие этих отпечатков как нерукотворных образов вписано в более широкий контекст — локальное почитание образов, интерпретируемых как отображения святых ликов, на различных природных или архитектурных объектах (деревьях, стенах, окнах и т.п.). При этом именно киотные отпечатки порождают самую устойчивую, массовую и зачастую институализированную, поддерживаемую Церковью традицию почитания. Они непосредственно связаны с иконой, и их появление зачастую трактуется как результат воздействия на стекло благодати, незримо изливающейся от образа. В статье рассматриваются различные оценки этого явления, способы почитания киотных отпечатков и «материнских» икон.

Ключевые слова: христианство, православие, контактные реликвии, брандэа, нерукотворные образы, отпечатки на стекле.

ЕЛЕНА Воронцова, ВАЛЕРИЯ ЕЛАГИНА. История блаженной Насти Вирятинской: «прикрываясь религиозными предрассудками, вела антисоветскую агитацию»

В данной статье на базе архивных материалов (архива А.И. Клибанова, личных архивов и др.) и данных полевых исследований в Тамбовской области в 2018–2020 гг. делается попытка выявить специфические основания тех локальных практик, которые реализовывались некоторыми группами т.н. «истинно-православных христиан» в исследуемом регионе в 1950-е гг. и повлекли за собой уголовное наказание ряда их носителей. Мы выделяем следующий круг практик: 1) политическое неучастие (отказ от участия в выборах, от вступления в общественные организации, от подписания «советских бумаг»); 2) религиозные (отказ от посещения официальной цер-

кви, собрания верующих на дому, домашняя молитва, проповедь); 3) экономические (отказ от заработной платы, от подписки на госзайм, от пенсий и социальных выплат, от уплаты налогов); 4) трудовые (отказ от вступления в колхозы, совхозы и от работы на советских предприятиях). Делается предположение, что рассматриваемые практики были укоренены в локальном обиходе тамбовских крестьян.

Ключевые слова: деревенские святыни, ИПХ, мученичество, КГБ, народное почитание, Валерий Голофаст, Пьер Бурдье.

ЕКАТЕРИНА ШЕБАЛИНА. Ватикан и евроинтеграция: история и современность

В статье рассматриваются усилия Святого Престола включить христианские ориентиры в политическую повестку Европейского Союза — сквозь призму отношения Ватикана к процессу европейской интеграции с момента его зарождения в начале XX в. и до наших дней; также анализируются двусторонние связи города-государства Ватикана с европейскими институтами. Источниками соответствующего анализа стали преимущественно папские энциклики, заявления, письма и послания. На основе изученных материалов выявлено, что евроинтеграция на протяжении десятилетий находилась в зоне пристального внимания Святого Престола и воспринималась Ватиканом в первую очередь как возможность укрепить позиции Католической церкви в Европе. Вместе с тем попытки Святого Престола включить приоритетные для него вопросы (в первую очередь христианские корни в качестве идеологического и морального ориентира для интеграционного объединения) в основополагающие документы ЕС не увенчались успехом. В связи с этим Святой Престол начал планомерно смещать вектор своего интереса с европейского континента на Латинскую Америку, Африку и Азию. Несмотря на это, в статье указывается, что в настоящее время Ватикан и ЕС ведут полноценный диалог в сферах, отвечающих интересам Святого Престола.

Ключевые слова: Святой Престол, Европейский союз, Ватикан, папа Франциск, религия, евроинтеграция.

ЮЛИЯ ШАПОВАЛ, МАДИНА БЕКМАГАНБЕТОВА. Хиджра в «Исламское государство» через призму женских нарративов: кейс Казахстана

Статья посвящена исследованию факторов и мотивов выезда женщин-гражданок Республики Казахстан на территорию так называемого «Исламского государства». Цель авторов — представить голоса самих женщин, совершивших хиджру в ИГ, через анализ их нарративов. Исследование основано на интервью с 40 женщинами, которые были возвращены из Сирии и Ирака в рамках гуманитарной операции «Жусан». Кейс женской эмиграции на территорию «Исламского государства» представлен на фоне процесса формирования различных типов мусульманской женской идентичности и проблемных вопросов развития казахстанской уммы. Составленные социальные профили женщин опровергают стереотипные представления о них

Аннотации

как о людях с низким уровнем светского образования, доходов и лишенных субъектности. Доминирующий дискурс в женских нарративах — разрыв с прежней светской жизнью, отказ от традиционных религиозных паттернов в пользу новой общности — женского *джамаата*, — основанной на идее «чистого» ислама. Основными факторами хиджры были: кризис идентичности и религиозные поиски; стремление найти социальную поддержку в новой группе; романтический фактор; недостаточное развитие сферы женского религиозного образования; социально-экономическая депривация; пропаганда ИГИЛ.

Ключевые слова: женская религиозность, идентичность, исламские дискурсы, нарративы, хиджра.

Григорий Консон. Еврей как Антихрист в современной босхиане. В диалоге с книгой Михаила Майзульса «Между Христом и Антихристом»: “Поклонение волхвов” Иеронима Босха»

Настоящая статья появилась в связи с изданием книги Михаила Майзульса «Между Христом и Антихристом: “Поклонение волхвов” Иеронима Босха», где автор на примере данного триптиха изучает проблему антисемитизма. Опираясь на исследовательскую оптику зарубежных медиевистов, прежде всего Дебры Хиггс Стриклэнд, Майзульс рассматривает конкретные архетипы враждебной инаковости, спроектированные западными христианами на образы Антихриста. В стремлении расшифровать содержание триптиха Босха «Поклонение волхвов» автор книги видит к нему ключ в лице Волхва в красном одеянии, фигура которого «воспринимается как образ антихриста или еврейского Мессии» [Лотте Бранд Филип — Дебра Хиггс Стриклэнд — Кимберли Энн Клютье-Блаззар]. Условием для выдвижения концепции еврей — Антихрист, несмотря на представительство в Средневековой жизни западноевропейских христиан других экзотических этносов, явилась кристаллизация к XIII веку стереотипного еврейского иконографического вида, в изображении которого не делалось различий между библейскими евреями, распявшими Иисуса, и евреями Средневековья. В итоге рассматриваемого издания делается вывод о том, что Босх одним из первых в центральную часть своих триптихов поставил в качестве смыслового центра не столько изображение новозаветной коллизии, сколько драму человеческой жизни, иначе — человека, оказавшегося между Христом и Антихристом.

Ключевые слова: «Поклонение волхвов», Иероним Босх, Иисус, Антихрист, антисемитизм и антиеврейская демонология, психология художественного образа.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide

3(39) 2021

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal “State, Religion and Church in Russia and Worldwide”

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian,
Alexander Kyrlzhev, Sofya Ragozina.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova,
Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky,
Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir
Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander
Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman
Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna
Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević
(Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-
Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine),
Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK),
Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile),
Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zeeerde (Netherlands), David
Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Chrissy Stroop (USA),
Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

**3²⁰²¹
[39]**

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82–84

ISSN 2073 - 7203



9 772073 720000