

ODYSSEUS

Man in History

Mutual representations
of rituals and religious practices
of adherents of different Faiths

2015–2016



MOSCOW
DMITRY POZHARSKY UNIVERSITY
2017

ОДИССЕЙ

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ

Ритуалы
и религиозные практики иноверцев
во взаимных представлениях

2015–2016



МОСКВА
УНИВЕРСИТЕТ ДМИТРИЯ ПОЖАРСКОГО
2017

СОДЕРЖАНИЕ

РИТУАЛЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ИНОВЕРЦЕВ ВО ВЗАИМНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Лучицкая С. И.

«Три кольца».

Ритуалы и религиозные практики иноверцев:
взгляды с разных сторон11

Варьяш

И. И. Паломнические практики сарацин

в правовых памятниках

арагонской короны (XIV—XV вв.) 33

Астахов М. А.

Клятвы в дипломатических отношениях арагонской короны

и гранадского эмирата в XIV—XV вв 49

Толан Джон

«Ужасный шум»: звон колоколов

и крик муэдзина в межконфессиональной полемике

на пиренейском полуострове 65

Попова Г. А.

«Свято место пусто не бывает»?

Использование иноконфессионального

сакрального пространства

(пиренейский полуостров, VIII—XIII вв.) 85

Долгополов В. В.

«Твои доктора... согласны с подлинными

католическими докторами» (иудейские учителя

в *adversus judaeos* (XII — нач. XV в.):

статус и способы обозначения)..... 105

Пармонова М. Ю.

Греческие монахи в латинской Италии X в.:

Возможности и пределы адаптации 146

Чумичёва О. В.

Парадоксы «греческой веры»: между исламом,

христианством и языческими традициями 170

Чечик Л. А.

Образы «иудеев» и «мусульман»

в венецианской религиозной живописи

эпохи возрождения 187

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА

СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Избранные песнопения из *symphonia armonie celestium*

revelationum Хильдегарды Бингенской

(пер. и коммент. П. Д. Сахарова) 215

Реутин М. Ю.

Краткий очерк жизни и творчества

Хильдегарды Бингенской 232

Найджел Ф. Палмер

Аллегория и молитва: дом сердца и ковчег добродетелей

в «молитвеннике Урсулы Бегерин» 242

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЯ

Майзульс М. Р.

«Если ты бог — защищайся»:

католические модели протестантского иконоборчества 281

Карло Гинзбург

«Ножницы» Аби Варбурга 349

«ЧУЖАК»

В ОБЩЕСТВАХ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Симона Черутти

Кто такой «чужак» в Европе нового времени? Размышления

о юридических категориях и социальных практиках 380

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

Каганович Б. С.

Переписка О. А. Добиаш-рождественской и Ф. Лота392

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

Парамонова М. Ю.

Бесы и праведники «храма науки»: мемуары а. А. Зимина.

Судьбы творческого наследия отечественных историков
второй половины XX века / сост. А. Л. Хорошкевич.

М.: Аквариус, 2015431

Реутин М. Ю.

Там, где рождаются смыслы...

(Бондарко Н. А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков:

язык, традиция, текст. Спб.: Наука, 2014)..... 467

IN MEMORIAM

Л. М. Баткин (1932–2016)..... 487

Отто Герхард Эксле (1939–2016)..... 495

Summaries.....516

Об авторах.....523

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЯ

М. Р. Майзульс

«ЕСЛИ ТЫ БОГ — ЗАЩИЩАЙСЯ»: КАТОЛИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ПРОТЕСТАНТСКОГО ИКОНОБОРЧЕСТВА

Городок Сен-Валери-сюр-Сом в Пикардии. Вступив в конфликт с местным аббатством, мэр и советники организовали вокруг церкви, где укрылись монахи, пародийную процессию, подожгли ворота храма и кинули в огонь образ Девы Марии и Иоанна Евангелиста. Прежде чем его сжечь, кто-то из осаждавших насмешливо бросил Богородице: «Согрейся, несчастная» (*Calefac te, misera*)¹. Если не знать, что дело происходит в 1232 г., можно решить, что мы в XVI в., на дворе Религиозные войны, а мэр с подручными — гугеноты-иконоборцы. Однако это совсем не так, а те формы осмеяния и уничтожения католических статуй, распятий и алтарей, которые мы привыкли связывать с Реформацией, на самом деле были гораздо более «средневековыми», чем это принято думать.

Пытаясь проследить, как и когда протестантская критика культа образов в разных концах Европы перешла из теории в практику, историки Реформации часто противопоставляют два типа атак против католических изображений: традиционное/

¹ По крайней мере, так представляет эти события булла папы Григория IX (*Auvray L.* (éd.). *Les registres de Grégoire IX.* Paris, 1896. Т. 1. № 1466, Col. 816–817). См.: *Sansterre J.-M.* *Après les Miracles de sainte Foy: présence des saints, images et reliques dans divers textes des espaces français et germanique du milieu du XIe au XIIIe siècle // Cahiers de civilisation médiévale.* 2013. Vol. 56. P. 72–73.

средневековое святотатство и новое, идеологически мотивированное, иконоборчество².

В этой системе координат святотатство чаще всего выступает как эмоциональный выпад, за которым не стоит искать (и до появления иконоборческих движений обычно никто не искал) какого-либо подрывного послания, а иконоборчество — как фронтальная атака против католического культа образов и всех связанных с ним практик спасения. Святотатцы обычно действовали в одиночку, и у них не могло быть последователей. Иконоборцы же, начав с одиночных выпадов, постепенно перешли к коллективному — и всё более демонстративному — действию. Святотатство (если вынести за скобки безумцев) — это жест отчаяния, месть, нацеленная против конкретного образа/святого, или антицерковный выпад. Дени Крузе называет этот тип атак *violence de profanation* — «профанирующим насилием». Иконоборчество — вызов, демонстративно брошенный всему господствующему религиозному, а значит, и политическому порядку³. Это подразумевает, что за внешним сходством, а то и тождеством форм физической и вербальной агрессии против фигур Христа, Богородицы и святых скрывается принципиальное различие целей и установок.

Само собой, мотивы некоторых атак, особенно совершённых в период, когда иконоборческие движения в конкретном регионе лишь набирали силу, с точностью установить нельзя (я уже не говорю о тех случаях, когда виновные просто не были пойманы)⁴.

² Crouzet D. Les guerriers de Dieu. La violence au temps des Troubles de religion (vers 1525 — vers 1610). Paris, 1990. Т. 1. P. 495; Christin O. Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique. Paris, 1991. P. 18–26, 170–171; Wirth J. L'image à la fin du Moyen Âge. Paris, 2011. P. 391. Ср.: Lincoln B. Revolutionary Exhumations in Spain // Idem. Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification. Oxford–New York, 1989. P. 120.

³ Дарио Гамбони справедливо замечает, что образы власти (прежде всего, изображения монархов) так часто атакуют, стремясь ниспровергнуть и делегитимировать эту власть, именно потому, что они так активно используются для ее укрепления и легитимации (Gamboni D. The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism Since the French Revolution. London, 1997. P. 27).

⁴ Например, во Франции первые иконоборческие атаки протестантского толка начались в 1525–1530 гг. Сперва, как подчеркивают Дени Крузе и Оливье Кристен, они чаще всего происходили по ночам. Чтобы не быть пойманными, иконоборцы, действовавшие в одиночку или маленькими группами, как правило, атаковали легкодоступные изображения, помещавшиеся на внешних

Так, в 1533 г. в Пуатье некий Жак Рондо в церкви св. Илария разбил статую архангела Михаила. На вопрос о причинах своего поступка, он лишь отвечал, что хотел пожертвовать новую статую. Свидетели были единодушны, что Рондо выглядел как сумасшедший, и никто из окружающих не увидел в его выпаде и намека на ересь. Однако за пять лет до того, в 1528 г., когда кто-то в Париже на углу улиц Розье и Жюиф ночью отбил головы у каменной Девы Марии и младенца Христа, молва сразу же приписала преступление «лютеранам», в городе была устроена покаянная процессия, а статую торжественно заменили на серебряную⁵.

Очевидно, что между «традиционным» святотатством и «новым» иконоборчеством — и в глазах современников, и в представлении историков — пролегает неизбежное пространство неопределенности. Однако еще важнее, что даже в своих классических формах они не так далеки друг от друга, как это обычно кажется. Первый, средневековый, тип атак против сакральных изображений возник задолго до Средних веков, благополучно их пережил и является более исторически протяженным и географически распространённым феноменом, чем иконоборчество в узком, догматически-религиозном смысле этого слова⁶.

стенах храмов или домов и расположенные на окраинах или за пределами города. Лишь позже некоторые из них стали проводить демонстративные акции. Они врываются в храмы во время службы и на глазах у католиков увечили фигуры святых, чтобы засвидетельствовать свою веру и принять мученичество. Однако, параллельно с первыми выступлениями гугенотов, время от времени случались атаки, которые, вероятно, не были связаны с иконоборчеством, а следовали традиционной логике святотатства (*Crouzet D. Op. cit. P. 495–496; Christin O. Une révolution symbolique. P. 18, 23*). Например, в 1534 г. в Бордо некий пьяница, выходя из церкви после службы, ударил мечом по образу Иисуса Христа. Поскольку он совершил святотатство, будучи под парами, его не казнили как еретика, а ограничились поркой (*Papon J. Recueil d'arrestz notables des courts souveraines de France, ordonnez par tiltres, en vingt-quatre livres. Lyon, 1559. P. 23–24; см.: Christin O. Une révolution symbolique. P. 20*).

⁵ *Journal d'un bourgeois de Paris sous François Ier. Paris, 1963. P. 119–120. См.: Crouzet D. Op. cit. P. 495; Christin O. Une révolution symbolique. P. 19–20, 23, 155.*

⁶ Например, как пишет Пьеро Роберто Скарамелла, в Италии XVI–XVII вв., где северный протестантизм и местные иконоборческие группы не получили массовой поддержки, покушения на католические образа были самым обычным делом. Мы не всегда знаем мотивы атаковавших: часть из них, вероятно, действовала из иконоборческих соображений, часть — «по старинке». Архивы инквизиции полны упоминаний о том, как кто-то рвал на куски гравюры на священные сюжеты, обрушивался с побоями на статуи Христа и святых либо

Многие ритуальные формы, в которые облекалась публичная десакрализация и казнь католических «идолов», не просто восходят к Средневековью (в этом-то ничего удивительного нет), а уже задолго до Реформации порой использовались в войнах против чужих и враждебных святынь. Иконоборческое насилие XVI в., без сомнения, стало настоящей культурной революцией. Оно задумывалось протестантами и воспринималось католиками как радикальный разрыв с прежним религиозным, а заодно и политическим порядком. Не отрицая его новизны, я хотел бы в этой статье, вслед за Робертом Скрибнером, Норбертом Шницлером и Ги Маршалом⁷, сосредоточиться не на разрыве, а на преемственности, о которой пишут гораздо реже. Речь прежде всего пойдет о риторике и прагматике самого иконоборческого действия, способах осмеяния и «убийства» идолов, которые, пользуясь выражением Натали Земон Дэвис, можно охарактеризовать как «обряды насилия» или, вслед за Оливье Кристеном, — как «практическую теологию» иконоборчества⁸.

Однако здесь мы неизбежно оказываемся на зыбкой почве. Протестанты изувечили и уничтожили тысячи католических образов. Очевидно, что далеко не все атаки сопровождались демонстративной десакрализацией статуй и алтарей — их могли «просто» крушить или методично очищать от них храмы в административном порядке⁹. Иконоборческие ритуалы часто известны из католиче-

измазывал их нечистотами (*Scaramella P.* «Madonne violate e Christi abbruciati»: note sull'iconoclastia in Italia tra Rinascimento e Controriforma // *Brizzi G. P., Olmi G.* (eds.). *Dai cantieri alla storia. Liber amicorum per Paolo Prodi.* Bologna, 2007).

⁷ *Scribner R.* *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany.* London, 1987; *Schnitzler N.* *Ikonoklasmus — Bildersturm: theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. München,* 1996; *Marchal G. P.* *Jalons pour une histoire de l'iconoclasme au Moyen Âge // Annales HSS.* 1995. № 5 (русский перевод этой работы издан в сборнике: *Анналы на рубеже веков: антология / Отв. ред. А. Я. Гуревич, сост. С. И. Лучицкая.* М., 2002).

⁸ *Земон Дэвис Н.* *Обряды насилия // История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX–XXI веков / под ред. М. Крома, Д. Сэбиана, Г. Альгази.* СПб., 2006; *Christin O.* *Une révolution symbolique.* P. 139–174.

⁹ Говоря об иконоборческом действе в единственном числе, я, конечно, неизбежно упрощаю. Демонтаж «идолов» по решению муниципальных властей отличается по динамике от иконоборческого восстания, которое бросает вызов не только «идолам», но и тем властям, которые не желают перейти на сторону Реформации или оказываются недостаточно радикальны на этом пути. Выпады

ских источников (со стороны жертв), а они, в контексте религиозного противостояния, само собой, были нацелены на избличение еретиков. Поэтому нельзя исключить, что описания многих действий на самом деле сложены из полемических топосов и говорят нам не столько об обрядах, или сценариях, которые использовали реальные иконоборцы в конкретном месте в конкретный день, сколько о том, как конструировался их образ на противоположной стороне баррикад.

Покушение на святого Антония

В 1576 г. в Париже в типографии Гийома Мерлена, расположенной рядом с церковью св. Варфоломея, вышла тоненькая книжечка¹⁰. На шести страницах анонимный автор поведал читателям об очередном чуде, только что случившемся в их королевстве, неда-

идейных одиночек устроены не так, как коллективные атаки, оборачивающиеся массовым (часто карнавализованным) насилием против духовенства и «идолов». Иконоборческие атаки, совершённые чужаками (скажем, солдатами-протестантами, вступившими в католической город), часто оказываются более последовательны, чем «чистки», устроенные местными протестантами (они во многих случаях сводят счеты не столько с «идолами», сколько с местным аббатством или соборным капитулом). Религиозные цели иконоборчества неразрывно связаны с политическими. Уничтожая «идолов», протестанты символически разрушали старый религиозный порядок и утверждали свой контроль над городским или сельским пространством. Иконоборческие действия регулярно сопровождалась грабежом, так что не всегда легко сказать, что являлось главным мотивом атаки: ненависть к истуканам или экспроприация церковных богатств. Иконоборчество — это знаменатель множества различных устремлений и революционный жест, призванный максимально поднять ставки в конфликте и отрезать дорогу назад, к прежнему религиозному и политическому порядку (*Eire C. War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. New York, 1989. P. 151–165; Lincoln B. Op. cit. P. 1989. P. 117–118; Christin O. Une révolution symbolique. P. 90–91; Christin O. Quand les idoles avouent leurs crimes: l'icoclisme en Europe (1520–1620) // Castagnet V., Christin O., Ghermani N. (éds.). Les affrontements religieux en Europe: du début du XVIe au milieu du XVIIIe siècle. Lille, 2008; Michalski S. Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image question in Western and Eastern Europe. L.–New York, 2003. P. 79–80).*

¹⁰ Histoire miraculeuse de trois soldats punis divinement pour les forfaits, violences, irreverences et indignitez par eux commis, avec blasphemes execrables, contre l'image de monsieur saint Anthoine. Paris, 1576. Тот же текст в 1576 г. был опубликован минимум еще в трех городах: Труа, Лионе и Ле-Мане (*Pettegree A., Walsby M., Wilkinson A. French Vernacular Books. Books published in the French Language before 1601. Leiden; Boston, 2007. № 48402–48407.*

леко от города Шатийон-сюр-Сен, что в Бургундии¹¹. Незадолго до этого герцог Франсуа д'Алансон, объединившись с гугенотами, выступил в очередной религиозной войне против своего брата короля Генриха III. Чтобы добиться мира, Генрих был вынужден подписать Эдикт в Болье, который даровал гугенотам невиданную ранее свободу культа (кроме Парижа и королевских резиденций), а д'Алансону вручил в апанаж провинции Анжу, Турень и Берри. В качестве ответа со стороны ультракатолической партии вскоре была создана первая Лига. Новый герцог Анжуйский, во главе католическо-протестантского войска, отправился по своим владениям, которые ему еще не были официально переданы. 5 июня его отряды вступили в Шатийон¹².

| Версия № 1

Здесь и начинается вся история. Как рассказывает неизвестный автор новостного листка, 21 июня в деревне Суси, неподалеку от города, трое солдат от нечего делать принялись куражиться над каменной статуей св. Антония Великого, украшавшей фасад местной церкви. Насмехаясь над ней (*par dérision*), они потребовали, чтобы святой, если в нём заключена какая-то сила, тотчас ее явил и принялся защищаться (*Si tu as de la puissance, montre le presentement contre nous et te deffends*). После этого они атаковали статую алебардами и принялись стрелять в нее из аркебуз. Один из выстрелов попал Антонию в лицо, между нижней губой и подбородком. Как только это случилось, тот солдат, который выпустил пулю, вскричал «Я горю!» и упал на землю, а у него во рту, ровно там, куда он поразил статую, вспыхнуло пламя¹³.

¹¹ О волне подобных листков (*canards*) с известиями о провиденциальных наказаниях еретиков и посланных свыше знаменьях (кометах, метеорах, ураганах, кровавых дождях и пр.), которые часто интерпретировали противостояние с гугенотами как кару Господню и/или знак близящегося конца времен, см.: *Crouzet D.* *Op. cit.* P. 101–222.

¹² *Croix Ch.* *Le Châtillonnais et les épreuves de la guerre de 1567 et 1588 // Annales de Bourgogne.* 1932. Т. 4. P. 160–162.

¹³ То, что св. Антоний Великий покарал своего обидчика именно пламенем, совсем не случайно. В позднесредневековой Европе он считался защитником от «священного огня» (*ignis sacer*), или «огня святого Антония», как тогда называли эрготизм (отравление алкалоидами спорыньи), а также гангренозные язвы другой этиологии (*Hayum A.* *The Isenheim Altarpiece. God's Medicine and the Painter's Vision.* Princeton, 1989. P. 20–52). Антоний, как считалось, мог

Второй, чтобы спастись от такого же огненного наказания, бросился в реку и утонул. Третьего, сгоравшего в лихорадке, отнесли в один из соседних домов. Его родные и друзья-католики позвали священника, который, в присутствии толпы горожан и солдат, отслужил перед оскверненным образом св. Антония мессу, прося Господа помиловать провинившегося. Вскоре тот очнулся и покаялся в своем преступлении¹⁴. Рассказ заканчивается назидательным воззванием, которое напоминает читателю азы церковной доктрины. Образы святых не есть сами святые, и у них нет собственной сакральной силы (*de soy n'ayent divinité*). Однако почитать их — долг христианина, т. к. они напоминают ему о подвигах изображенных, а молитва, обращенная к образам, благодаря посредничеству небесных заступников, поднимается к Богу¹⁵.

излечить от своего «фирменного» недуга, а мог и наслать его. Скажем, в одной из итальянских хроник рассказывается о том, как некий игрок из Гаеты после проигрыша набросился на статую св. Антония. Он был тотчас поражен его огнем и три дня спустя умер (*Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции. Дело Антонио Ринальдеки. М., 2010. С. 91*).

¹⁴ В этой версии история трех солдат-иконоборцев, уже на латыни, попала в трактат епископа Рурмонда Виллема ван дер Линдта «*De fugiendis nostri seculi idolis: novisque ad unum omnibus istorum Evangelicorum dogmatibus*» (Cologne, 1580. P. 127–130), а оттуда перекочевала в сборник «примеров» «*Magnum speculum exemplorum ex plusquam octoginta auctoribus*» (*Douai*, 1633. P. 496). Тот же рассказ, в качестве одного из чудес св. Антония, был включён отцами-болландистами в их издание «*Acta Sanctorum*» под 17 января (*Société des Bollandistes. Acta Sanctorum Ianuarii. T. 2. Antwerp, 1643. P. 159*).

¹⁵ Автор «Истории» в нескольких строках воспроизводит азы католической теории образа, как она была подтверждена на Тридентском соборе 1563 г. Напоминая о том, что почитание обращено не к материальному объекту, а к невидимому прообразу (небесному заступнику), он, конечно, контратакует протестантских критиков католического культа, которые отождествляли почитание любых алтарей и статуй с идолопоклонством (*Freedberg D. The Hidden God: Image and Interdiction in the Netherlands in the Sixteenth Century // Art History. 1982. Vol. 5, № 2. P. 131, 139–140*). Параллельно он, возможно, обращается и к самим католикам. Ведь, молясь перед статуями и алтарями, они рисковали забыть, что в тех нет никакой «собственной» силы. О неискоренимой опасности отождествления образа и прообраза см.: *Freedberg D. The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response. London–Chicago, 1989. P. 139–140; Sansterre J.-M. Miracles et images. Les relations entre l'image et le prototype céleste d'après quelques récits des Xe–XIIIe siècles // Dierkens A., Bartholeyns G., Golsenne Th. La performance des images. Bruxelles, 2009. P. 53–55*.

Риторический нерв всей истории — неразрывная связка святотатства и посланной свыше кары, а контекст, в котором она обретает смысл: противостояние католиков и кальвинистов вокруг культа образов¹⁶. На пропагандистских фронтах Религиозных войн во Франции второй половины XVI в. «чудеса наказания»¹⁷ были одним из излюбленных инструментов, которые католические авторы использовали в полемике против протестантов-иконоборцев¹⁸. Как и в средневековых житиях или сборниках *exempla*, в увесистых трактатах, избличавших святотатцев, или в подобных кратких листках описание небесной кары, постигшей грешника/еретика, было призвано защитить норму, которую тот пограл: в данном случае — почитание образов, которое кальвинисты приравнивали к идолопоклонству.

Само название парижской книжицы («История о том, как трое солдат были чудесным образом наказаны Богом за злодеяния, насилия, дерзости и оскорбления, а заодно гнусное богохульство в адрес образа господина святого Антония») звучит вполне типично для такого рода известий. Например, в 1562 г. в Париже вышли «Чудеса о божественных карах, посланных злонамеренным и презренным лютеранам (коих сейчас зовут гугенотами), врагам Матери нашей Святой Церкви, за чудовищные деяния, сотворенные ими против Господа».

Однако, хотя посыл «Истории» вполне прозрачен, а контекст противостояния с гугенотами не вызывает сомнений, трое солдат-святотатцев ни в тексте, ни в заголовке прямо не названы протестантами. Хотя если бы они были «еретиками», не использовать этот момент в полемических целях было бы странно¹⁹. Рассказывая об их покушении на св. Антония, католи-

¹⁶ О католическо-протестантской полемике вокруг культа изображений во Франции XVI в. см.: *Christin O. De imaginibus. Une histoire de controverse et son public dans la France du XVIe siècle // Revue d'histoire de l'Église de France. 1988. Vol. 74, № 193; Idem. Une révolution symbolique. P. 220–238.*

¹⁷ *Sigal P.-A. L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIe siècle). Paris, 1985. P. 176–182.*

¹⁸ *Christin O. Une révolution symbolique. P. 239–248; Michalski S. Op. cit. P. 89.*

¹⁹ То, что они были гугенотами, можно только предполагать. Во-первых, известно, что вместе с герцогом д'Алансоном в город вступили отряды протестантов. Во-вторых, текст специально уточняет, что священника к третьему святотатцу позвали родные и друзья, которые были католиками, т. е. сам он, возможно, католиком не являлся. Впрочем, пока он был без сознания, его с молитвой окропили святой водой (стали бы так ходатайствовать о еретике?).

ческий автор не приписывает им никаких идеологических/иконоборческих мотивов, да и вообще не дает никаких объяснений поступку. Единственное, что мы узнаём: они атаковали статую, слоняясь без дела (*soldats... oisifs*).

| Версия № 2

В 1586 г. в Труа выходит еще одна книжица, в которой эта история, при сохранении общей сюжетной канвы, была изложена совершенно иначе, а заодно сопровождается нравоучительными стихами и кратким экскурсом в католическую теорию образа²⁰.

Место действия переносится из деревни Суси в сам Шатийон; статуя св. Антония стоит не на фасаде храма, а на городских воротах на улице де Шомон; время действия смещается с 21 на 11 июня (понедельник, следующий день после Пятидесятницы)²¹; вместо трех святотатцев появляется четыре, а само святотатство из минутного выпада превращается в настоящий ритуал осмеяния

Когда он очнулся и возопил о пощаде, просто напрашивается триумфальный рассказ о том, как гугенот отверг свои заблуждения и принял католицизм или вернулся в его лоно. Однако ничего подобного в «Истории» 1576 г. не происходит. В версии, опубликованной в «*Magnum speculum exemplorum*» (Douai, 1633. Р. 496), то, что солдаты-святотатцы были гугенотами, сказано прямо, но лишь в заголовке «примера» (*De tribus militibus Hugonottis...*), а не в самом повествовании. В «*Acta Sanctorum*» об их конфессиональной принадлежности не упоминается вовсе. Иначе говоря, текст 1576 г., вероятно, подразумевает, что святотатцы были еретиками, но не акцентирует этот момент.

²⁰ Le vray Recit et discours, non tel par cy devant avere, du faict enorme et plein de blasphemés d'aucuns soldats, advenu en la ville de Chastillon sur Seine, 1576, contre une image de saint Anthoine qui estoit au dessus d'une des portes de ladicté ville; ou l'on peult voir quelle punition divine en ont soufferts lesdicts soldats. Troyes, 1586. См.: *Pettegree A., Walsby M., Wilkinson A.* Op. cit. № 12939.

²¹ Интересно, что нашумевший случай 1528 г., когда неизвестные злоумышленники ночью в Париже отбили головы Богоматери и младенцу Христу на углу улиц Розье и Жюиф, тоже произошел на следующий день после Пятидесятницы. Оливье Кристен предполагает, что иконоборцы, дабы усилить эффект от своих атак, порой специально совершали их в большие церковные праздники (*Christin O. Une révolution symbolique.* Р. 150). В данном случае, поскольку двое из четырех святотатцев в итоге спаслись и покаялись, я позволю себе высказать осторожное предположение, что автор второй версии мог приурочить действие к неделе между Пятидесятницей (Сошествием Святого Духа на апостолов) и Троицей из-за темы проповеди и обращения, связанной с первым праздником.

и поругания, растянувшийся на несколько дней. Его точка отсчета — всё та же праздность, которая охватывает солдат, оказавшихся в мирном городе, а заодно общее ожесточение, свойственное военному люду: ведь война, как сказано в тексте, заставляет людей позабыть о Боге и склоняет их к всяческим злодеяниям.

Четверо солдат несли караул у ворот, на которых стояла фигура св. Антония. Все началось с того, что один из них пикой сбросил статую вниз, однако она осталась неповрежденной. Тогда они напялили на нее темно-синюю куртку, соломенную шляпу, вручили аркебузу и, словно солдата, поставили нести караул. Так статуя простояла с понедельника по четверг. Время от времени они вновь переодевали Антония и напяливали на него рубаху, какую в Бургундии носят извозчики²². Они величали его *gallant* («любезным» или «кавалером»²³), а всех проходящих мимо заставляли преклонять перед святым караульным колена и делать вид, что они ему молятся.

Через несколько дней мучители перешли на следующий уровень изымательства. Они обвинили Антония в том, что он нерадиво исполнял свою должность привратника, чем предал короля. Продолжая свои насмешки (*derision* и *moquerie*), они приговорили его к забрасыванию камнями, но камни не причинили статуе никакого вреда. Один из солдат вместо соломенной шляпы напялил святому красную шапку (*bonnet rouge*)²⁴. Но, как только это произошло, святотатец тотчас обезумел и бросился в протекавшую поблизости реку, где и утонул²⁵.

²² Возможно, суть маскарада состояла в том, что солдаты одевали св. Антония в одежду простолюдинов и тем насмеялись над его духовным «чином». Ср. со статуей младенца Иисуса, которую в ходе Гражданской войны в Испании солдаты народной милиции переодели в свою форму, а заодно вручили республиканский флаг (*Lincoln B. Op. cit. P. 122, Fig. 7.15*). В зависимости от контекста (который нам не всегда ясен), переодевание может выступать и как враждебный выпад против чужого образа, и как метод его символической апроприации.

²³ Как отмечает Оливье Кристен, *gallant* — одно из насмешливых прозваний, которое протестанты-иконоборцы давали католическим «идолам», чаще всего изображениям Христа (*Christin O. Une révolution symbolique. P. 142*).

²⁴ Правда, св. Антоний к северу от Альп и так периодически изображался в головном уборе красного цвета. См., например, знаменитый «Изенхеймский алтарь» (1512–1515) Маттиаса Грюневальда, который сейчас хранится в Кольмаре (*Hayum A. Op. cit. Pl. 2, 7, Fig. 7*).

²⁵ В версии 1576 г. один из солдат бросился в реку, чтобы спастись от пламени Божьей кары. Здесь же его поступок (почему именно в реку?) никакого

Остальные трое (вероятно, не зная о его участии), принялись стрелять в статую из аркебузы. Однако физическая атака в третий раз оказалась неэффективной. Тогда они приговорили Антония к казни шпагой и — с теми же *irrisions* и *mocqueries* — ринулись в бой (но удары вновь оказались бессильны нанести статую вред). Разгневанные прохожие стали корить святотатцев, что Господь их накажет. Тогда солдаты пригрозили, что «любезного» ждет смерть, и потребовали от него: «Защищайся, солдат (*Deffend toy, soldat!*)! Смотри, чтобы никто не входил в город»²⁶. После этого они принялись стрелять в него из аркебузы. Под градом пуль статуя упала, и тогда они, богохульствуя, крикнули: «Клянемся смертью Господнею, приятель-то мертв!». После этого они приготовились его сжечь в костре (т. е., видимо, статуя была деревянная): «Смертью Господней, полезай-ка, добрый паренек, в добрый костерок».

Как только образ сгорел, оставшихся трех святотатцев поразила Божья кара. Двое (в т. ч. тот, кто первым поразил св. Антония пулей в лоб) бросились бегать по улицам с воплями, что их жжет огонь. Третий сразу же взмолился к Богу о пощаде, признал свою вину и оставил протестантизм (*religion pretendue réformee*) — только в этот момент мы узнаём, что он был гугенотом (как, вероятно, и другие святотатцы). На следующий день, который пришелся на праздник Святой Троицы, он попросил отслужить мессу в местном аббатстве, на алтаре, посвященном св. Антонию (примирение со святым?). Точно так же поступил и другой солдат, который загнал статую пулю ниже пояса. Первый же из святотатцев, который попал ей в лоб, продолжал богохульствовать и умер в страшных мучениях²⁷. В итоге двое солдат были наказаны смертью, а двое опомнились, покаяться и спаслись: от физической смерти (взмолвившись о прощении) и от смерти духовной (приняв католицизм).

Среди множества описаний осмеяния и уничтожения святых образов, которые множатся в XVI в., вторая версия шатийонской истории выделяется сложностью своего сценария. Он включает череду физических атак (пики, камни, аркебуза, мечи...), которые

объяснения не получает.

²⁶ Эта реплика — вариация ультиматума, который трое солдат в версии 1576 г. предъявляют Антонию: «Если есть в тебе сила — яви ее и защищайся».

²⁷ Вероятно, стрелок, попавший в голову, испил чашу Божьего гнева до конца как главный «убийца» статуи.

каждый раз оставляют статую невредимой (этот момент в тексте всё время подчеркивается)²⁸; переодевание и пародийные ритуалы (св. Антоний «изображает» караульного, а прохожие должны оказывать ему демонстративные знаки почтения); финальное сожжение, которое становится действительным убийством статуи, бессильной себя защитить. В изложении католического автора, солдаты пародируют судебную процедуру: они не просто расстреливают и сжигают Антония, а «приговаривают» его и «казнят». Важно, что в обеих версиях этой истории их атака не получает никаких религиозных обоснований, вроде борьбы с идолопоклонством или ненависти к культу святых. В первой версии, которая изложена по горячим следам, она скорее предстает как «традиционное» святотатство, совершённое разгулявшейся солдатней.

Само собой, мы не знаем, что на самом деле случилось в Шатийоне 21 или 11 июня 1576 г. Перед нами два католических нарратива, причем второй, вышедший на 10 лет позже, не может не вызывать подозрений массой всплывших подробностей и гораздо большим уклоном в дидактику. Однако, смирившись с этим, попробуем разобраться, в чём, в глазах неизвестных авторов и (потенциально) в глазах самих солдат-святотатцев, мог состоять смысл устроенного ими действия.

ЗАЧЕМ БИТЬ СВЯТЫХ?

В 1603 г. иезуит Жан Мажор опубликовал в Дуэ увесистый том, озаглавленный «Magnum speculum exemplorum». В более поздних изданиях огромный массив средневековых и современных «примеров» был организован по 300 ключевым понятиям: от *Abstinencia* («Воздержания») до *Zodomia* («Содомии»)²⁹. В разделе *Imago*, посвященном христианским образам и чудесам, которые они творят, появилась и наша шатийонская история (в исходной версии 1576 г.)³⁰.

Из оставшихся 27 «примеров», которые входят в раздел, 18 тоже рассказывают об атаках против изображений Христа, Богоматери

²⁸ Здесь можно увидеть аллюзию на описания мученичества святых, некоторые из которых подвергались череде разнообразных казней.

²⁹ Smirnova V., Polo de Beaulieu M. A., Berlioz J. The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Leiden; Boston, 2015. P. 247.

³⁰ Magnum speculum exemplorum. P. 496

или святых и о небесных карах, которые неминуемо ждут виновников. В этой галерее святотатцев не следует искать ни хронологического, ни географического единства. Древние византийские чудеса чередуются со средневековыми западными, а между ними вклиниваются истории, случившиеся несколько десятилетий назад, на «холодных» и «горячих» фронтах религиозных войн между католиками и протестантами. Французские рыцари-мародеры, пытавшиеся сорвать драгоценные украшения со статуи Богоматери, соседствуют с константинопольскими или римскими иудеями, которые из ненависти к Христу и христианству измывались над распятиями или бросали иконы в нужник, а нидерландские гёзы, поднявшие в 1566 г. иконоборческое восстание, упоминаются в одном ряду с игроками в кости, которые мстили святым за свой проигрыш. Компилятора, собравшего эти истории, конечно, интересовали не мотивы агрессоров, а чудеса (прежде всего, чудеса наказания), явленные Христом, Богоматерью и святыми в ответ на их покушения. В длинном перечне кровоточащих икон и статуй протестантское иконоборчество предстает лишь как одна из многочисленных форм святотатства, которое Господь из века в век вынужден карать вновь и вновь³¹.

Этот момент принципиально важен. В трудах историков атаки, совершённые «идеологическими» иконоборцами (лоллардами, гуситами, а потом протестантами), иноверцами (прежде всего, иудеями) и самими католиками обычно разнесены по разным полям исследований и не так часто встречаются на одних страницах. Однако в антииконоборческом дискурсе римской Церкви — и, вероятно, в восприятии многих католиков — они регулярно соотносились, а то и вовсе отождествлялись друг с другом³². Реакция

³¹ В «*Magnum speculum exemplorum*» (Р. 496, 504) сами преступники чаще всего характеризуются как «святотатцы» (*sacrilegi*). Гёзы вдобавок именуются «иконаборцами» (*iconoclastae; iconomachi*). Однако термин *iconomachus* за ними не зарезервирован. В заголовке «примера» под № 25 он относится к одному рыцарю, который в 1302 г. попытался ограбить образ Девы Марии и явно был движим корыстью, а не ненавистью к католическому культу.

³² Католическая полемика против протестантизма регулярно уподобляет иконоборцев иудеям и, стремясь посрамить «лютеран», напоминает известнейшие средневековые чудеса, совершённые образами или гостями в ответ на покушения со стороны сынов Моисеевых (*Christin O. Une révolution symbolique*. Р. 135–136). Важную роль тут играло представление о том, что евреи, из ненависти к Христу, якобы вновь и вновь повторяют над его образами крестные муки: бичуют распятия или специально изготовленные фигурки, наносят им

церковных властей и рядовых прихожан на осквернение святынь, сотворенное (или приписанное) еретикам, иудеям и «своим» святотатцам, зачастую оказывалась идентичной. Кроме того, конкретный образ — от почитаемых святынь до бесчисленных гравюр с ликами Христа, Девы Марии и святых — теоретически мог подвергнуться атаке с разных сторон и по разным, порой противоположным, мотивам³³.

раны на руках и ногах и, как некогда римский сотник Лонгин (Ин. 19: 33–35), пронзают им бок (*Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М., Иерусалим, 1998. С. 107–116; *Sansterre J.-M.* L'image blessée, l'image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VIe–XIIe siècle) // *Sansterre J.-M., Schmitt J.-C.* Les images dans les sociétés médiévales: Pour une histoire comparée. Actes du colloque international (Rome, Academia Belgica, 19–20 juin 1998). Rome; Bruxelles, 1999). Иконоборческие атаки, совершённые протестантами, тоже порой уподобляются распятию Христа. Например, на символическом изображении гугенотской ереси и разорения гугенотами Лиона в 1562 г., которое открывает цикл иллюстраций в «Песни о злоключениях Галлии» (1577), один из еретиков (все они с обезьяньими лицами) стреляет из аркебузы в распятие и, судя по направлению дула, метит как раз в бок Спасителя (Lyon. Bibliothèque municipale. Ms. 156. Fol. 1; см.: *Christin O.* Une révolution symbolique. P. 136, III. 5; *Petrella S.* Les Guerres de religion en images: le 'De tristibus Galliae' et Jean Perrissin // *Elsig F.* (éd.) Peindre à Lyon au XVIe siècle. Milano, 2014. P. 124–125, Fig. 83).

³³ Показательный пример здесь — судьба «Черной Мадонны» из окрестностей Фуа (известной как Notre Dame de Mongauzy), о которой кальвинистский идеолог Теодор де Без упоминает в своей «Церковной истории». К этому образу, находившемуся в ведении одного викария из Памье, приходили с молитвами о даровании хорошей погоды, и женщины осыпали его подношениями, которые, как замечает де Без, не могли не радовать и викария. Однажды, когда, вопреки чаяниям, Дева Мария с погодой не помогла, викарий то ли досадую на ее промах и решив наказать, то ли просто будучи пьян, уронил/кинул статую на пол. Она сломала шею, и он закрепил голову с помощью металлического штифта. Однако в 1562 г. за Девой Марией явились гугеноты-иконоборцы из Фуа. Викарий попытался спрятать чудотворную статую и выдать им вместо нее другую, но обман не прошел, т.к. все знали, как она выглядит. В итоге ее увезли в Фуа, где сожгли, а голову (что де Без осуждает как проявление самодельности со стороны местных иконоборцев) отправили в Памье, где ее ждал свой костер (*Bèze Th., de.* Histoire ecclésiastique des églises réformées au Royaume de France / ed. nouv. par G. Baum et Ed. Cunitz. Paris, 1883. Vol. 1. P. 957; см.: *Земон Дэвис Н.* Указ. соч. С. 144; *Crouzet D.* Op. cit. P. 522, 698; *Marchal G.P.* Op. cit. P. 1144). Ср. с одним из описаний многоэтапного разрушения христианами статуи Сераписа и всего александрийского Серапиума в 392 г.: сначала «идолу» отбили голову, потом остальные члены, обломки развезли по разным

| НАКАЗАНИЕ/ШАНТАЖ

Чтобы разобраться в их переплетении, следует на время забыть о протестантах и взглянуть на самих католиков. В позднее Средневековье и раннее Новое время они, как известно из многих источников, регулярно атаковали фигуры святых, чтобы их наказать или принудить к помощи. Это была не уникальная девиация, а весьма распространенная — пусть и осуждаемая Церковью — практика.

Если святой не приходил на помощь, разгневанный и оскорбленный верующий порой отказывал его образу в почитании, обрушивался на него с проклятиями или физически его атаковал. Как писал Сержа Грузински, в инквизиционных архивах испанских колоний в Новом Свете сохранилось множество дел XVI–XVII вв. о наказании святых, причем порой по самым ничтожным и бытовым поводам. «Образы осыпали ругательствами, угрожали им, словно их можно было силой заставить откликнуться на запросы владельца... Их оскорбляли, бичевали, царапали, избивали, опаливали свечами, ломали, разрывали на части, клеймили, кололи кинжалами, проделывали в них дырки, разрезали с помощью ножниц на полоски, привязывали к конским хвостам, покрывали красной краской или даже человеческими экскрементами»³⁴.

Ричард Трекслер, изучавший религиозную жизнь ренессансной Флоренции, настаивал на том, что столь панибратское отношение с образами святых — а через них с прототипами изображения — было оборотной стороной их горячего почитания. Наказание или физическое принуждение к чуду психологически опиралось на веру в то, что Христос, Дева Мария или святой в некоей форме

частям города и там по-отдельности предали огню (*Kristensen T.M. Embodied Images: Christian Response and Destruction in Late Antique Egypt // Journal of Late Antiquity. 2009. Vol. 2, № 2. P. 228–229.*)

³⁴ *Gruzinski S. Images and Cultural Mestizaje in Colonial Mexico // Poetics Today. 1995. Vol. 16, № 1. P. 67–68.* Долго живший в Китае итальянский миссионер-иезуит Матео Риччи (1552–1610) отмечал, что китайцы поклоняются идолам, но, когда те не дают им того, что они просили, они их избивают, а потом вновь с ними мирятся (*Rambelli F., Reinders E. What Does Iconoclasm Create? What Does Preservation Destroy? Reflections on Iconoclasm in East Asia // Boldrick S., Clay R. Iconoclasm: Contested Objects, Contested Terms. London, 2007. P. 22.*) Если не знать, что речь идет о Китае, можно подумать о (не)благочестивых католиках.

присутствуют в своем «портрете». Потому физические атаки против фресок, статуй и алтарных образов зачастую совершали не скептики или богохульники, а благочестивые верующие, разочарованные или разгневанные тем, что «их» Христос, «их» Дева Мария или «их» святой не откликнулись на молитву, не пришли им на помощь, не вызволили из беды и тем самым не выполнили своих обязательств. Человек так уповал на силу небесных заступников и столько всего: любви, молитв, денег — вложил в их образы, а они в трудный момент его не услышали³⁵.

Подобное наказание, по словам Трекслера, — это всегда индивидуальный акт, сведение личных счетов между конкретным верующим и конкретным образом/святым. Человек мстит не всем Христам или св. Антониям, а лишь своему: тому, с которым он был «знаком» и который его предал. Свой Христос или св. Антоний — это неразрывное единство конкретного образа и его прообраза, который через это изображение принимает молитвы людей и являет им свою силу³⁶.

³⁵ С Трекслером солидаризируется и Грузински. По его мнению, такого рода атаки никогда не подразумевали отрицание Бога. Поскольку в колониальном обществе Нового света иконоборчество оставалось изолированной и маргинальной реакцией, покушения на фигуры святых лишь помогали усилить их сакральную ауру и поддерживали тонус почитания (*Gruzinski S.* Op. cit. P. 67–68). Сложность в том, что благочестивое наказание образов не всегда легко отличить от намеренного святотатства, которое могло быть вдохновлено антиклерикальными или даже антирелигиозными чувствами (см. ниже).

³⁶ *Trexler R.* Florentine Religious Experience: The Sacred Image // *Studies in the Renaissance.* 1972. Vol. 19. P. 26–29. Интересная параллель из другого культурного пространства. Немецкий ученый Адам Олеарий, приезжавший в Россию в 1630–1640-х гг., в своем «Описании путешествия в Московию» с чьих-то слов рассказал о том, как в 1611 г. во время штурма Новгорода войсками Якоба Понтуса де ла Гарди один новгородец пытался спасти свой дом от пожара, выставив против огня домашнюю икону св. Николая. Он «молился, чтобы она помогла погасить огонь. Когда, однако, помощи не последовало, а напротив огонь все более и более стал распространяться, он в нетерпении бросил свою икону в огонь и сказал: “Если ты нам не желаешь помочь, то помоги себе сам и туши”» (*Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. Смоленск, 2003. С. 276). Борис Успенский писал о том, что, кидая икону в пламя, ее хозяин, вероятно, хотел не столько наказать святого, сколько потушить пожар — ведь Николе, в силу генетической связи его культа с культом Волоса, приписывали власть над огненной стихией (*Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 114–115; ср.: *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.

Если в позднее Средневековье и раннее Новое время практика наказания/шантажа святых была вытеснена за пределы церкви и приравнена к богохульству/святотатству, за несколько столетий до того она применялась клириками вполне официально. По крайней мере, до XIII в. монахи периодически прибегали к почтительному унижению (*humiliatio*) реликвий и образов своих святых патроннов, чтобы принудить тех к помощи и заступничеству³⁷. В XIII в. различные тексты, обращенные к клирикам и мирянам, популяризировали сюжеты, где верующий, дабы добиться помощи высших сил, уже не просто лишал святых своего почитания, снимал с алтарей или покрывал терниями, а применял к ним физическое воздействие. Например, Цезарий Гейстербахский в «Диалоге о чудесах» (1219–1223) рассказывает о том, как некая дама, отняв у статуи Девы Марии младенца, обещала его вернуть, когда та возвратит ей трехлетнюю дочь, которую утащил волк³⁸. Причем, по-

С. 76; Булычев А.А. Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005. С. 167). В описании Олеария новгородец, разочарованный тем, что святой ему не помог, действительно, похоже, пытается принудить его к чуду, которое бы спасло их обоих. Иначе говоря, перед нами не наказание, а шантаж. Однако шантаж, подразумевающий конкретные требования (и надежду на их исполнение), порой по форме неотличим от угрозы. Елена Смилянская в исследовании практик кощунства и богохульства в России XVIII в. упоминает дело подканцеляриста Василия Густышева. Он как-то напился с гостями, а когда два солдата явились звать его на службу, взъярился и, глядя на икону в окладе, принялся ругаться. Свидетели передавали его слова по-разному: «Ежели ты меня не помилуешь, то обдеру тебя (т. е. сниму оклад — М.М.) и брошу в гавно» или «Как тебя обложил, счастья не имею, и ежели не помилуешь, то обдеру и в щепы разобью» (Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 215).

³⁷ Geary P. L'humiliation des saints // *Annales E.S.C.* 1979. Vol. 34, № 1; Idem. Coercition of Saints in Medieval Religious Practice // *Idem.* Living with the Dead in the Middle Ages. Ithaca–London, 1994; Snoek G. J. C. Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction. Leiden–New York–Köln, 1995. P. 161–166; Marchal G. P. Op. cit. P. 1143–1144. По оценке Жан-Мари Санстера, до XIII в. святых чаще всего наказывали или шантажировали не через их изображения, а через мощи или статуи-реликварии (изображения, заключающие в себе частицы мощей), а единственным типом изображений, которые систематически выступали как объект принуждения, были распятия (*Sansterre J.-M.* Après les Miracles de sainte Foy. P. 72).

³⁸ *Strange J.* Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis *Dialogus miraculorum*. Köln; Bonn; Bruxelles, 1851. T. 2. P. 62–64. См.: *Baschet J.,*

добные поступки преподносились не как святотатство, а как жест отчаявшегося благочестия — возможно, радикальный, но легитимный вариант нормы в отношениях с Небесами.

Наверное, самый известный сюжет такого рода — это легенда об иконе/статуе св. Николая (*Iconia sancti Nicolai*), которую мы встретим в том числе в популярнейшей «Золотой легенде» Иакова Ворагинского³⁹. В ее базовой, греческой, версии язычник-варвар находит икону св. Николая и оставляет ее сторожить свое имущество. Пока его не было, его дом грабят; в гневе он наказывает или избивает святого, который его так подвел; Николай является вора с упреками; в итоге они возвращают награбленное, а язычник крестится. В западных версиях сюжета главный герой превращается из язычника в иудея (порой — сарацина), а икона — в статую⁴⁰. Во всех вариантах истории св. Николай обрушивается с упреками не на своего обидчика (варвара/сарацина/иудея), а на воров, которые подвели его под наказание⁴¹.

Dittmar P.-O. (éd.). *Les images dans l'Occident médiéval* (L'atelier du médiéviste, 14). Turnhout, 2015. P. 167–176.

³⁹ *Graesse Th.* *Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo Historia lombardica dicta*. Leipzig, 1850. P. 27–28. См.: *Camille M.* *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*. New York, 1989. P. 127–135; *Sansterre J.-M.* *L'image blessée*. P. 128–129; *Harris A. F.* *The Performative Terms of Jewish Iconoclasm and Conversion in Two Saint Nicolas Windows at Chartres Cathedral* // *Merback M.* (ed.). *Beyond the Yellow Badge: Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*. Leiden, 2008. Предание об иконе св. Николая зародилось в Калабрии, которая была населена православными греками, где-то в X в., а с XII в. получило большое распространение на католическом Западе.

⁴⁰ Добродетельное избиение св. Николая изображено на двух витражах (в нефе и в деамбулатории) в соборе Нотр-Дам в Шартре (*Harris A. F.* *Op. cit.* Fig. 1–4), а также на витраже в церкви Сен-Жюльен-дю-Со в Бургундии (*Camille M.* *Op. cit.* Fig. 74). См. также миниатюру из фламандского Часослова начала XVI в., где иудей в остроконечной шапке замахивается плеткой на позолоченную статую св. Николая, стоящую на алтаре (Oxford. Bodleian Library. Ms. Douce 112. Fol. 160).

⁴¹ Наказание св. Николая через его материальный образ предстает не как святотатство, а как «катализатор» чуда, приведшего иноверца к спасению. Многочисленные средневековые истории о том, как иудеи, стремясь вновь заставить Христа пережить его Страсти, истязали (распинали) украденные у христиан статуи или специально изготовленные восковые фигурки, тоже часто заканчиваются чудом (изображение начинает кровоточить) и обращением (некоторых) истязателей. Однако, в отличие от избиения св. Николая, сам акт агрессии против фигуры Христа однозначно интерпретируется как преступление, совершённое из ненависти к Спасителю и христианской вере.

Принципиально, что шантаж святых порой предстает как легитимная практика не только со стороны иноверцев (все-таки обращение язычника или иудея в результате чуда — это событие настолько нетривиальное, что его сложно судить в соответствии с нормами повседневного благочестия), но и со стороны христиан. Например, английский хронист Мэтью Пэрис в своей «Великой хронике» без всякого осуждения повествует о том, как одна аббатиса решила принудить к помощи апостола Павла. В 1224 г. нормандский рыцарь Фульк де Броте, стремясь укрепить свой замок в Бедфорде, разрушил церковь, посвященную этому святому. Узнав о том, что его преступление остается без наказания, аббатиса соседнего монастыря приказала забрать у статуи св. Павла его меч и не возвращать его, пока деяние Фулька не будет отомщено. В итоге Бедфордский замок пал⁴². В подобных историях акт шантажа (конфискация у Марии ее младенца, а у Павла его меча) явно оценивается в зависимости от того, как автор интерпретирует мотивы шантажиста: если им движет благочестие, а цель его добра, то почти всё позволено. Это означает, что в другом контексте (скажем, если бы иудей, который избил св. Николая, после этого не крестился, а младенца Христа с богохульными проклятиями забрал еретик) то же самое покушение интерпретировалось бы как святотатство.

Хорошо известно, что в 1274 г. на Втором Лионском соборе церковные иерархи осудили наказание/шантаж святых через их реликвии и образы как неблагочестивое злоупотребление (*abusum*)⁴³. Однако мы почти ничего не знаем о том, как это решение внедрялось в жизнь и насколько широко толковалось. Например, сборники *exempla*, созданные в позднее Средневековье и раннее Новое время, без всяких предостерегающих комментариев воспроизводят истории о том, как отчаявшиеся матери конфискуют у статуй Девы Марии фигурку младенца Иисуса, требуя, чтобы царица небес возвратила им их сыновей⁴⁴. Испанский режиссер Луис Бунюэль в своих мемуарах вспоминал о том, как в 1936 г., после начала Гражданской войны, в Мадриде ходили слухи, что в одном

⁴² Luard H. R. (ed.). *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora (Rerum britannicarum medii aevi scriptores, 57)*. L., 1876. Vol. 3. P. 87; см.: Sansterre J.-M. *Après les Miracles de sainte Foy*. P. 72.

⁴³ Geary P. *L'humiliation des saints*. P. 40; Sansterre J.-M. *Après les Miracles de sainte Foy*. P. 72; Snoek G. J. C. *Op. cit.* P. 165–166.

⁴⁴ См., например: *Magnum speculum exemplorum*. P. 638.

монастыре мать-настоятельница с помощью молотка и зубила отколола от статуи Девы Марии фигурку Иисуса и сообщила ей, что вернет его только тогда, когда «мы (т. е., видимо, сторона националистов — М. М.) победим в войне»⁴⁵. Очевидно, что, несмотря на постановление 1274 г., практики «силовой молитвы» никуда не исчезли, но были постепенно вытеснены из институционального пространства Церкви в сферу личных отношений верующих (чаще всего — мирян из низов, но порой и клириков) с образами и их невидимыми прообразами⁴⁶.

| АЗАРТНОЕ РУКОПРИКЛАДСТВО

Если вновь открыть «Magnum speculum exemplorum», то неподалеку от описания шатийонского происшествия 1576 г. мы прочтем о том, как некий игрок из Трапани (Сицилия), проигравшись в кости, решил поквитаться за это с высшими силами. Он явился к двум образам: Девы Марии и местного уроженца св. Альберта Трапанийского из ордена кармелитов — и принялся осыпать их упреками: мол, он их так почитал, а они оставили его своей помощью. После этого он достал меч и рассек обе фигуры. Из обеих тотчас же пошла кровь, а святотатца поразил удар молнии⁴⁷.

Средневековые следственные дела, городские хроники и сборники *exempla*, а вслед за ними и полемические трактаты против иконоборцев пестрят упоминаниями о пьяных богохульниках или проигравшихся игроках, которые в злобе на то, что фортуна от них отвернулась, атаковали на улицах или в храмах святые образы.

Азартные игры, с их бурными эмоциями, активными возлияниями, всплесками насилия, алчностью и (тщетной) надеждой

⁴⁵ *Viñuel L.* My Last Breath. London, 1985. P. 154. См.: *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002. С. 6.

⁴⁶ Бичевание святых фигурирует как один из пороков монашествующих в протестантском памфлете, направленном против французского двора, иезуитов и всего католического духовенства, который был издан в Амстердаме через некоторое время после отмены Нантского эдикта. В длинной галерее сатирических портретов монахов-обжор, пьяниц, прелюбодеев, обманщиков и скопидомов фигурирует гравюра, посвященная «отцу-португальцу». На ней уродливый монах в гневе хлещет плеткой маленькую статуэтку св. Антония Падуанского, требуя от того чудес (*Renversement de la morale chrétienne par les désordres du monachisme. 2e partie.* [Amsterdam, 1695]. № 10).

⁴⁷ *Magnum speculum exemplorum.* P. 502.

на случай, — настоящий театр богохульных речей и жестов. Поскольку, кидая кости, игрок возлагал свой успех на Бога/форту-ну или на своего святого патрона, то, проигравшись, он легко обрушивался с проклятиями на высшие силы, которые его подвели⁴⁸.

Каталонский доминиканец Николас Эймерик, автор одного из самых известных «учебников» инквизиционного ремесла, «*Directorium inquisitionum*» (ок. 1376), отделял «простых» богохульников, которыми инквизиция не должна заниматься, от богохульников-еретиков. Для того чтобы их отличить, он призывал, в частности, обратить внимание на то, в каких обстоятельствах те изрекают хулу на высшие силы: по всякому случаю или лишь время от времени, например, за игровым столом. Затем следует длинное рассуждение о том, что потеря денег не может служить оправданием для богохульства (подобно тому, как угроза смерти не оправдывает вероотступничества)⁴⁹.

Не ограничиваясь словесными выпадами в адрес Христа, Девы Марии и святых, проигравшиеся игроки, как мы видели, порой физически атаковали их изображения. Об этом свидетельствуют и нарративы о чудесах, и гораздо более прозаичные судебные документы. Например, Гиральд Камбрийский в «*Gemma ecclesiastica*» (I, 32) (1190-е гг.) рассказывает о том, как во время осады Иссудена французским королем Филиппом Августом несколько его рыцарей играли в кости у врат церкви. Один из них, принявшись богохульствовать, отбил камнем кусок руки у младенца Иисуса, сидевшего на руках у Девы Марии. Из каменной раны тотчас же пошла кровь, а богохульник свалился замертво⁵⁰. В 1413 г. близ Пизы другой игрок дважды атаковал с ножом изображения Девы

⁴⁸ Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Указ. соч. С. 64–69; Crouzet-Pavan E. Violence, société et pouvoir à Venise (XIVe–XVe siècles): forme et évolution de rituels urbains // *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*. 1984. Vol. 96, № 2. P. 931–932; Purdie R. Dice-games and the Blasphemy of Prediction // Barrow S. A. (ed.). *Medieval Futures: Attitude to the Future in the Middle Ages*. Woodbridge, 2000. P. 169, 171, 176; Cowan E. J., Henderson H. (eds.). *A History of Everyday Life in Medieval Scotland, 1000–1600*. Edinburgh, 2011. P. 160–162.

⁴⁹ Eymeric N., Peña F. *Le manuel des inquisiteurs / Introduction et traduction de L. Sala-Molins*. Paris, 2001. P. 93–94.

⁵⁰ Brewer J. S. (ed.). *Giraldi Gambrensis Opera*. L., 1862. Vol. 2: *Gemma Ecclesiastica*. P. 104–105.

Марии со словами: «Мог бы тебя достать, я бы тебя убил». За свое преступление пизанец был приговорен к сожжению в деревянной клетке⁵¹.

Вероятно, самый известный (по крайней мере, лучше всего исследованный) случай такого рода — это история флорентийца Антонио Ринальдески. В 1501 г. он был повешен за то, что, проигравшись в кости, стал хулить Деву Марию, а потом кинул ком навоза во фреску с изображением Благовещения, написанную в маленькой часовенке рядом с церковью Санта-Мария-дельи-Альбериги⁵².

Атаки, совершавшиеся пьяницами или игроками, напоминают эмоциональные всплески, за которыми — по крайней мере, насколько мы можем судить — обычно не стояло осознанной фронды по отношению к культу образов и учению церкви⁵³. Тем не менее некоторых из них ждала смерть (кого-то казнили по приговору суда, кого-то линчевала толпа), а реакция церковных властей и прихожан на «повседневное» святотатство часто следовала тому

⁵¹ Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Указ. соч. С. 65. Элизабет Крузе-Паван приводит краткий перечень нападений на изображения святых, случившихся в Венеции XIV–XV вв. Например, в 1395 г. бродяга из Любляны, проигравшись, принялся угрожать фигуре Девы Марии и, не в силах достать ее ножом, отбил ей голову костью (*Crouzet-Pavan E.* Op. cit. P. 931–932). Образ воспринимается как воплощение невидимого прообраза, но не отождествляется с ним. Например, в 1486 г. в Лониго сапожник, ранее зарезавший своего товарища, исполосовал ножом лик Мадонны на фреске после того, как его сообщник не захотел делить добычу под ее взором. Святотатец якобы кричал, что, если бы он верил, будто эта Дева Мария видела то, что он сотворил, то он бы нанес ей десять ран (*Bertani G. D.* *Historia della gloriosa imagine della Madonna di Lonigo, posta nella chiesa altre volte nominata San Pietro in Lamentese, Verona, 1605.* P. 20; см.: *Florio G.* *Du fascicule processuel à la création d'un culte. Le cas de la Madone des Miracles de Lonigo // Faggion L., Regina Chr. Récit et justice. France, Italie, Espagne, XIVe–XIXe siècles.* Aix-en-Provence, 2014. P. 177).

⁵² Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Указ. соч.; *Edgerton S.* *Pictures and Punishment. Art and Criminal Prosecution during the Florentine Renaissance.* New York, 1985. P. 47–58; *Holmes M.* *The Miraculous Image in Renaissance Florence.* New Haven, 2013. P. 99–102.

⁵³ Елена Смилянская в своем исследовании дел о богохульстве в России XVIII в. упоминает о деле Спиридона Дондулина, которое Синод в 1751 г. получил из Тайной канцелярии. Его обвиняли в том, что он, будучи пьян, бросал и топтал иконы. Дондулин оправдывался, что сомнений в почитании икон не имеет, а бросал их лишь с горя об утраченных деньгах (*Смилянская Е. Б.* Указ. соч. С. 214).

же сценарию, что активизировался в случае реальных или вымышленных атак со стороны иудеев, а позже — протестантов-иконоборцев. Образы, ставшие жертвами намеренного поругания, а порой и поврежденные случайно, превращались в объект почитания, и вокруг них — не без помощи местного духовенства — выстраивался новый культ.

Главным триггером этого процесса, который Оливье Кристен в контексте Религиозных войн XVI в. называет *recharge sacrale* — «перезарядкой сакрального», служили известия о чудесах⁵⁴. Например, в 1418 г. в Париже пьяный швейцарский гвардеец набросился с ножом на статую Богородицы (*Notre-Dame-de la Carole*), которая стояла на углу улицы Урс и улицы Саль-о-Комт. Дева Мария, по преданию, тотчас же закровоточила, а преступник был схвачен и сожжен. В качестве искупления святотатства местное братство с тех пор каждый год проводило процессию к месту преступления. Ее участники несли огромную куклу швейцарца и, как свидетельствовал в 1780-х гг. Луи-Себастьян Мерсье, та должна была кланяться всем изображениям Девы Марии, которые встречались по пути. В конце концов чучело, как некогда самого преступника, предавали огню на радость собравшимся⁵⁵. Благодаря своему статусу жертвы изувеченные образы превращались в символ, способный сплотить католическое сообщество в противостоянии иноверцам, еретикам или грешникам, бросившим вызов социальной/религиозной норме изнутри сообщества.

⁵⁴ *Christin O. Une révolution symbolique. P. 177–190. 29 апреля 1494 г. в городке Ре в Пьемонте во время игры молодой человек запустил камнем в лик Богородицы, изображенной на фасаде приходской церкви. На следующий день из ее лба, как сообщали, потекла кровь, которая не останавливалась до 18 мая. Вокруг этого чуда возник культ *Madonna del Sangue* (*Bertamini T. Re e il Santuario della Madonna del Sangue. Stresa, 1996*). См. также историю культа, возникшего вокруг фрески Девы Марии в церкви Сан-Пьетро в Ланиго после того, как в 1486 г. ее изрезал ножом сапожник, убивший своего товарища. После покушения, как утверждали, образ изменил свой облик: Мадонна поднесла руку к изрезанному лицу, а из ее ран пошла кровь (*Florio G. Op. cit.*).*

⁵⁵ *Clay R. Violating the Sacred: Theft and «Iconoclasm» in Late Eighteenth-century Paris // Oxford Art Journal. 2003. Vol. 26, № 2. P. 6–7, Fig. 2; Selbach V. «La Vierge aux yeux crevés», une image miraculeuse ou superstitieuse? Du bon usage de l'estampe dans la lutte contre l'iconoclasmе protestant au XVIIe siècle // Fuhring P. (éd.). L'Estampe au Grand Siècle: études offertes à Maxime Préaud. Paris, 2010. P. 162, 165, Ill. 3, 4.*

НЕПРОХОДИМЫЕ ОБРЯДЫ ПЕРЕХОДА

| «Если ты Бог — защищайся»

Однако в обоих текстах о шатийонских событиях ничто не указывает на то, что солдаты пытались свести счеты лично со св. Антонием, который в чём-то перед ними провинился. Хотя из их уст и не звучит никаких протестантских речей, они явно не верят в то, что в статуе заключена какая-то сила, но тем не менее обращаются к ней, словно к живой, и «требуют», чтобы она защищалась.

Точно такие же или аналогичные по смыслу реплики мы встречаем в десятках других источников, описывающих иконоборческие атаки, совершённые протестантами в разных концах Европы. Перед тем, как казнить «идола», разбив его на куски, расстреляв из аркебузы или бросив в костер, иконоборец демонстративно заговаривает с ним: требует от него дать отпор, спасти себя или совершить какое-нибудь еще чудо. Когда его обращение остается без ответа, он, словно разочарованный молчанием «истукана», обрушивает на него всю свою ненависть и уничтожает⁵⁶.

Как хорошо известно благодаря работам Роберта Скрибнера, Дени Крузе, Оливье Кристена и других исследователей протестантского иконоборчества, насилие, нацеленное на демонстративную десакрализацию католических «идолов», а через них — всей папистской церкви, с первых же лет Реформации было активно замешано на пародии. Стремясь дискредитировать римские таинства, святыни или ритуалы, протестанты устраивали потешные крестные ходы, наряжались в одеяния духовенства, служили «мессы» и т. д.⁵⁷ Эти пародийные действия, чей «язык» отчасти родственен

⁵⁶ *Scribner R.* Op. cit. P. 110–114; *Crouzet D.* Op. cit. P. 695–699; *Christin O.* Une révolution symbolique. P. 131–138; *Idem.* L'iconoclasme huguenot: «Praxis pietatis» et geste révolutionnaire // *Ethnologie française, nouvelle serie.* 1994. T. 24, № 2. P. 222–223; *Koerner J. L.* The Reformation of the Image. Chicago, 2008. P. 105–106; *Wandel L. P.* Idolatry and Iconoclasm: Alien Religions and Reformation // *May N. N.* (ed.). *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond.* Chicago, 2012. P. 492.

⁵⁷ *Scribner R.* Op. cit. P. 71–122; *Crouzet D.* Op. cit. P. 498, 673–700; *Christin O.* Une révolution symbolique. P. 142–145; *Gamboni D.* Op. cit. P. 29; *Michalski S.* Op. cit. P. 93–96; *Koerner J. L.* Op. cit. P. 135–136; cp.: *Lincoln B.* Op. cit. P. 109, 117, Fig. 7.6; 7.16, 7.17.

карнавалному, но, безусловно, не сводится к нему, строились на инверсии тех установлений, которые высмеивали: чистое оборачивалось нечистым, а священное — суетным и мирским. По словам Крузе, в глазах французских гугенотов, католический культ был не служением Богу, а служением дьяволу, святотатственной пародией на истинное благочестие. Поэтому пародируя эту пародию, они не только вскрывали обман, но и стремились восстановить подлинную связь человека с Богом⁵⁸.

В Базеле в 1529 г., по свидетельству местных хроник, реформаты в карнавал (9 февраля) взяли штурмом собор и устроили костер из статуй. Потом, захватив большое распятие, они организовали процессию, в ходе которой мальчишки 8–12 лет принялись распевать обличительную песню «О, бедный Иуда, что ты наделал, предав Господа?...» (*Judaslied*)⁵⁹. Слова, обращенные к апостолу-отступнику, обращаются против изображения Христа на кресте — важнейшего символа католицизма, который, в глазах иконоборцев, был всего лишь очередным идолом. Насмехаясь над распятием, кто-то из участников процессии потребовал от него: «Если ты Бог — защищайся, если ты человек, кровоточи!» Однако богочеловек Христос не покарал святотатцев, а из дерева не показалось ни капли крови. Так что распятие отнесли в арсенал и там тоже предали огню⁶⁰.

Требую, чтобы статуя именно кровоточила, иконоборцы апеллировали к «теофаническим» чудесам, игравшим огромную роль в позднесредневековом католицизме. Кровь, проступающая из неживого объекта (куска дерева или пресного хлебца), являет, что на самом деле он «жив», т. е. исполнен силой прообраза или тождествен ему. От распятий и фигур святых, подвергшихся атакам иу-

⁵⁸ Crouzet D. Op. cit. P. 673, 676; ср.: Scribner R. Op. cit. P. 105–107.

⁵⁹ В Альсфельдской страстной мистерии (конец XV — начало XVI в.) бесы затягивают «Auch, du armer Judas!...» («Бедный Иуда!...») прежде, чем отправить предателя в preischnую (*West L. E. The Alsfeld Passion Play. Lewiston, 1997. P. 292; Muir L. R. The Biblical Drama of Medieval Europe. Cambridge, 2003. P. 132, 249, note 30*). В Германии XVI в. эта песня, которая восходит к заключительной строфе паралитургического гимна «Laus tibi, Christe, qui pateris», стала одним из орудий протестантского обличения католической церкви (*Taylor A. O du armer Judas // The Journal of English and Germanic Philology. 1920. Vol. 19, № 3*).

⁶⁰ О распятиях как основной мишени иконоборческого насилия см.: *Wandel L. P. Op. cit. P. 488–489*.

деев или еретиков, ждали, что они станут кровоточить, избличая святотатство и демонстрируя легитимность культа образов. В соответствии с той же логикой, в многочисленных евхаристических чудесах гостии, подвергшиеся поруганию, тоже кровоточат, зримо подтверждая догмат о реальном присутствии тела и крови Христовых в святых дарах⁶¹. В религиозной культуре позднего Средневековья, из которой вышли и от которой отталкивались протестанты-иконоборцы, чудеса от образов — это своего рода норма, само собой, исключительная, но ожидаемая реакция на вербальную или физическую агрессию⁶². Универсальность нормы объясняет универсальность вызова. Вот почему, с точки зрения иконоборцев, «отказ» распятия кровоточить означал лишь одно — что оно мертво⁶³.

⁶¹ Rubin M. *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Philadelphia, 1999; Groebner V. *Defaced. The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages*. New York, 2004. P. 93–95, 108–111.

⁶² Подобные чудеса строятся на том, что сакральная сила, олицетворяемая этим образом или воплощенная в нём, временно делает свое присутствие зримым / активизирует силу изображения. Граница между невидимым прообразом и материальным образом размывается или исчезает вовсе. В конце X — начале XI в. в Византии было зафиксировано предание о том, как греческий иконоборец, оказавшись с миссией в Риме, полоснул ножом по правой щеке иконе Богородицы (*Maria Romaia*). Из раны тотчас же пошла кровь, словно бы материя иконы оборотилась плотью. Так Мать Божья явила, что она пострадала в собственном изображении (*Sansterre J.-M. Miracles et images*. P. 48, 50–57; *Brubaker L., Cunningham M. B. (eds.). The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*. Farnham, 2011. P. 276–277). Ключевой момент здесь — «словно бы». Винцент из Бове в середине XIII в. в своем «Зерцале истории» (VII, 110) повествует о том, как некий брабантец кинул камень в статую Девы Марии с младенцем. Из отколовшейся руки Иисуса тоже пошла кровь, «словно это была рука живого человека» (*ac si esset hominis viventis*) (*Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*. Douai, 1624. T. 4. P. 262). Как пишет Жером Баше, в Средние века изображения сакральных персон рассматривались скорее не как «сосуд», в котором постоянно заключена сила (*virtus*) святого, а как объект, в котором эта сила потенциально может воплотиться (*Baschet J. L'iconographie médiévale*. Paris, 2008. P. 42–43). Одной из главных форм подобного воплощения была (временная или постоянная) трансформация образа: кровоточение, «оживление» или изменение его черт (*Freedberg D. The Power of Images*. P. 283–316; ср.: *Holmes M. Op. cit.* P. 168 и далее).

⁶³ *Scribner R. Op. cit.* P. 76, 112, 114; *Eire C. Op. cit.* P. 116–119; *Crouzet D. Op. cit.* P. 544; *Michalski S. Op. cit.* P. 78, 93–94; *Koerner J. L. Op. cit.* P. 132. В 1530 г. неподалеку от Ульма две женщины принесли из церковного двора

Аналогичные призывы «ожить» мы услышим во множестве источников, описывающих иконоборческие атаки, совершённые французскими гугенотами во время Религиозных войн второй половины XVI в. В Ангулеме, кидая в костер статую Христа, один из иконоборцев якобы крикнул: «Ох, как он красив! Если ты Бог, вставай и соверши чудо». В Оранже гугеноты, избивая распятие, требовали от него: «Сотвори чудо и заговори». В Турне некий мясник, пройдясь по фигуре Христа хлыстом, приговаривал: «Если ты Бог, говори!»⁶⁴. Такие же реплики адресовали Богоматери и святым. В Пуатье гугеноты, прежде чем разбить статую св. Власия (Блеза), тоже призвали его защищаться (*Deffend toy à ceste heure...*)⁶⁵. В Сомюре один гугенот, разбив дароносицу, бросил гостию оземь со словами: «Вот твой Бог, если он силен, пусть себя спасет» (*Voyla ton Dieu, sil a puissance quil se saulve*)⁶⁶.

фигуру Христа, которая входила в композицию, изображавшую его моление в Гефсиманском саду (*Ölberg*). Трое мужчин заговорили со статуей и, когда она не ответила, один из них отрубил ей руку мечом, а другой потребовал: «Если ты Павел [sic!], спаси себя» (*Scribner R. Op. cit. P. 110*; о контексте реформации в Ульме см.: *Bruce G. The Swiss Reformation. Manchester; New York, 2002. P. 295–296*). Аналогичные по драматургии иконоборческие выпады описываются в источниках, происходящих не только из тех земель, которые находились под влиянием Цвингли, но и на территориях, где торжествует проповедь Лютера. О различиях иконоборческой теории реформаторов см.: *Бельтинг Х. Указ. соч. С. 511–516*; *Christin O. Une révolution symbolique. P. 35–42*; *Wirth J. Op. cit. P. 385–398*; *Deyon S., Lottin A. Les casseurs de l'été 1566. L'icôneclasma dans le Nord. Pas de Calais, 2013. P. 152–155*. Во время иконоборческого восстания в Штральзунде в 1525 г. чудотворная статуя Девы Марии Семи Горестей была вытащена из Йоханнескирхе, лишена своих украшений и затем разрублена на куски. Ее осколки отнесли в таверну (нечистое место), где у Девы Марии потребовали совершить чудо, а потом сожгли (*Michalski S. Op. cit. P. 93*).

⁶⁴ *Christin O. Une révolution symbolique. P. 145–146*; *Christin O. Quand les idoles avoient leurs crimes. P. 29*. Гугеноты требуют, чтобы мертвые «идолы» подали голос. Следуя той же логике, католики, по другим свидетельствам, (насмешливо) приглашали ожить трупы убитых ими гугенотов. 7 июня 1562 г. в Валлоне толпа отволокла тело сира де Коквиля в его комнату, где раньше читались кальвинистские проповеди, и там стала требовать, чтобы тот помолился своему Богу. По словам Теодора де Беза, мертвецам предлагали «проповедовать истину своего Бога и призвать его себе на помощь» (*Bèze Th., de. Histoire ecclésiastique. Paris, 1884. Vol. 2. P. 839*; см.: *Crouzet D. Op. cit. P. 340*).

⁶⁵ *Crouzet D. Op. cit. P. 766, note 246*.

⁶⁶ *Christin O. Une révolution symbolique. P. 294*.

Требование явить чудо не всегда обращено к конкретному объекту, который на взгляд католиков, материализует сакральное присутствие в этом мире, а, с точки зрения протестантов-иконоборцев, воплощает собой дьявольское отсутствие. Симфорьен Гюйон в своей «Истории церкви, диоцеза, города и университета Орлеана» (1647–1650) рассказывает о том, как в 1562 г., когда гугеноты принялись рушить церковь св. Лифарда, некая еретичка, насмехаясь над святым, бросила ему вызов: «Лифард, защищайся» (*defens toi, Liphard*). Как только она это произнесла, кусок стены рухнул, и она погибла под обломками⁶⁷. Понятно, что мы никогда не узнаем, в каких обстоятельствах на самом деле была произнесена (и была ли произнесена вообще) эта реплика, однако Гюйон не упоминает, чтобы кальвинистка адресовала ее какому-то конкретному изображению.

Подобные выпады, вероятно, были (казались) настолько обычным делом, что католический проповедник Жак Ле Онгр в 1563 г. счел своим долгом на них ответить. По его словам, еретики, которые разбивают святые образы со словами «Идол, защищайся» (*Idole, deffend toy*), стремятся поколебать веру простецов, но не понимают или делают вид, будто не понимают, что Христос, который сам принял муку и попускал поругание своих святых, попускает его и через образы. Посему их молчание — знак его бесконечного терпения, а не бессилия⁶⁸.

(Безответное) требование заговорить, закровоточить и защищаться, которое иконоборцы адресовали католическим «идолам», конечно, отсылает к ветхозаветному дискурсу, изобличающему немому и бессилие языческих истуканов: «Горе тому, кто говорит дереву: “встань!” и бессловесному камню “пробудись!” Научит ли он чему-нибудь? Вот, он обложен золотом и серебром, но дыхания в нем нет» (Авв. 2: 19).

Однако некоторые из этих реплик не могут не напоминать нам страстной нарратив о поругании и распятии Христа⁶⁹. Как сказано в синоптических евангелиях, на Голгофе первосвященники,

⁶⁷ Guyon S. Histoire de l'église et diocèse, ville et université d'Orléans, jusqu'en l'an 1650. Orléans, 1647. P. 397–398

⁶⁸ Le Hongre J. Quatre homelies touchant les saintes images en la religion des chrestiens. Paris, 1564. P. 23. См.: Christin O. Une révolution symbolique. P. 146.

⁶⁹ Koerner J. L. Op. cit. P. 132–134. Кроме того, здесь теоретически возможна и параллель с искушениями Христа в пустыне, когда дьявол тщетно призывал его явить свою силу и сотворить чудо: «Если ты Сын Божий, скажи, чтобы

книжники и другие иудеи, пришедшие посмотреть казнь, а также римские воины поносили Спасителя: «Разрушающий храм и в три дня созидающий! спаси себя самого; если ты Сын Божий, сойди с креста (*si Filius Dei es, descende de cruce*). Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: Других спасал, а себя самого не может спасти! Если он царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в него (*si rex Israel est, descendat nunc de cruce, et credimus ei*)» (Мф. 27:40–42; ср.: Мк. 15: 29–32; Лк. 23: 35–39)⁷⁰. В латинском тексте Вульгаты эти реплики характеризуются как насмешки и богохульства (*deridebant, illudebant, blasphemabant*). В аналогичных терминах (*blasphemare, deridere, contemnere, insultare, denegare...*) средневековые авторы описывали и словесные выпады иудеев или еретиков против почитаемых образов, а также любые сомнения или насмешки в адрес святых и чудес⁷¹.

Церковь учила, что Христос не сошел с креста не из-за того, что не мог, а потому, что добровольно принес себя в жертву⁷².

камни сии сделались хлебами... Иисус сказал ему: написано также: не ищущий Господа Бога твоего...» (Мф. 4: 3–10; ср.: Лк. 4: 4–13).

⁷⁰ Толпа (иудеев), богохульственно требующая у Христа явить чудо, регулярно появляется в средневековой иконографии, например, на миниатюрах «Зеркала человеческого спасения». В одном французском или фландрском манускрипте (ок. 1430–1450) по обе стороны от распятого Христа стоят «воины» и «разбойники» с развернутыми свитками, запечатлевшими их реплики: «*Si tu est Christus...*» (Лк. 23: 39), «*Si tu est rex Iudeorum...*» (Лк. 23: 37) (Einsiedeln, Stiftsbibliothek. Codex 206(49). Fol. 50). Ср. с более ранним немецким «Зеркалом» (ок. 1360), где к кресту с распятым Иисусом устремляются пять свитков. На двух из них, симметрично протянувшихся по обе стороны креста, прямо под табличкой «INRI», сказано: «*Si filius Dei es, descende nunc de cruce*» (Мф. 27: 40) и «*Si rex Israel est, descendat nunc de cruce*» (Мф. 27: 42) (Darmstadt. Hessische Landes- und Hochschulbibliothek. Hs 2505. Fol. 46v). В некоторых версиях «Зеркала» эта сцена, чтобы акцентировать роль иудеев, прямо озаглавлена «Синагога насмеялась (*derisit*) над Христом, висящим на кресте» (Copenhagen. Det Kongelige Bibliotek. GKS 79 2°. Fol. 58v; Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Latin 512. Fol. 26v).

⁷¹ Goodich M. Miracles and Disbelief in the Late Middle Ages // *Mediaevistik*. 1988. Vol. 1. P. 24.

⁷² Правда, не для всех это было очевидно. Так, живший во второй половине XVI в. фриульский мельник Меноккио, которому Карло Гинзбург посвятил свою книгу «Сыр и черви», не желал считать Христа сыном Божиим, рожденным от девы, и не верил Евангелию, выдуманному, как он говорил, попами и монахами. Как-то на вопрос собеседника, почему, «когда Христа распяли, и

Как сказано в «Glossa ordinaria», если бы он сам себя спас, то не явил бы смирения, а обещание иудеев уверовать в него, если бы он сотворил это чудо, было ложным, поскольку они не уверовали в него даже, когда он воскрес⁷³. Соответственно, велика вероятность того, что некоторые католические описания того, как иконоборцы требовали от изображений Христа, Богоматери и святых заговорить или спасти себя, намеренно смоделированы в соответствии со страстным нарративом или, как минимум, апеллируют к нему как к горизонту интерпретации. Благодаря перифразе известных описаний распятия католические авторы изобличали еретиков как новых иудеев (или в целом — «ослепших» грешников), неспособных увидеть истину, даже если бы требуемое ими чудо свершилось. В этом случае молчание распятий и других образов уподобляется все терпению поругаемого Христа⁷⁴.

иудеи говорили ему: «Если ты Христос, сойди с креста», он не сошел», мельник отвечал: «Потому, что не мог» (*Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000. С. 195). В ходе другого разговора Меноккио, как донес инквизиции его собеседник-трактирщик, заявил, что «если Христос был в самом деле Бог, он настоящий [...], что позволил себя распять» (Там же. С. 199–200). Представ перед инквизитором, мельник пытался смягчить смысл своих высказываний («ну... я говорил всякие нелепицы»). Он, мол, не думал, что Христос не сошел с креста, потому что не мог, — «это ему было под силу» (Там же. С. 202).

⁷³ *Migne J.-P.* (éd.). *Patrologiae cursus completus. Series latina.* Т. 114. Col. 175, 347–348.

⁷⁴ Еще один возможный горизонт католической интерпретации иконоборческих действий, построенных на осмеянии, насилии и притворном уповании на силу образов, — это издевательства, которым Иисус подвергся в претории. Возложив на него терновый венец и одев в багряницу, римские воины в насмешку (*inludabant; illuserunt*), встают перед ним на колени, словно перед царем иудейским, а от глумливого смеха тотчас же переходят к избиванию (Мф. 27: 29–31; Мк. 15:17–20). В одной из рукописей «Зеркала человеческого спасения» подпись к изображению этой сцены гласит, что Христос в темнице был *derisorie adoratus*, т.е. насмешливо или глумливо почитаем (Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Latin 512. Fol. 22v.). Осмеяние Христа утрировано уродливыми и непристойно жестикулирующими мучителями, которые показывают спасителю фиги, плюют в него и выставляют ему свой зад, было одним из самых распространенных сюжетов в позднесредневековых циклах Страстей (*Marrow J. Circumdedderunt me canes multi: Christ's Tormentors in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance // The Art Bulletin.* 1977. Vol. 59, № 2; *Wirth J.* Op. cit. P. 217–220).

Если в глазах католиков иконоборцы предстают как новые преследователи и мучители Спасителя, сами протестанты вряд ли бы стали намеренно идентифицировать себя с иудейскими первосвященниками и римскими воинами⁷⁵. Теоретически возможно, что иконоборцы противопоставляли Христа, который позволил себя распять потому, что принес себя в жертву, деревянным и каменным «идолам», которые не могут себя защитить потому, что мертвы и бессильны. Однако дабы понять, что могло стоять за (притворными) требованиями явить чудо, важно учитывать внутреннюю динамику тех действий, в ходе которых они звучали.

Анализируя процессуальную логику иконоборчества, Роберт Скрибнер предложил применить теорию «обрядов перехода» Арнольда ван Геннепа, с ее тремя стадиями: отделением, промежуточным состоянием и включением. Десакрализация начинается с того, что изображение (либо другие культовые предметы) изымают из сакрального пространства храма и выбрасывают в мир: на городскую площадь или тем более в какое-то нечистое место, вроде таверны. Это создает «иронический контраст» между тем, чем этот объект считался раньше, и тем положением, в котором он очутился теперь. На третьей фазе образ, продемонстрировавший свое бессилие, демонстративно казнят либо, как и подобает просто куску материи, «понижают в статусе»: кидают в огонь как простое полено, чтобы приготовить ужин, или используют для самых простых и профанных целей: так, некий житель Кельна в 1536 г. отломал у распятия руки и отдал их своим ребятишкам в качестве игрушек⁷⁶.

⁷⁵ Комментируя реплики тех, кто требовал от распятого Христа спасти себя самого, Жан Кальвин писал, что Господь, дабы люди не искушали его (не требовали от него чудес, когда им заблагорассудится), не всегда демонстрирует свое могущество; кроме того, он еще до распятия явил иудеям столько чудес, что требовать от него нового чуда, было просто безумием (*Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament: le tout reveu diligemment et comme traduit de nouveau, tant le texte que la glose. Paris, 1854. Vol. 1. P. 710–711*).

⁷⁶ Одной из излюбленных насмешек, которую протестанты бросали католическим «идолам» прежде, чем кинуть их в костер, было предложение согреться. Так, один из гугенотов, отправляя на переплавку серебряное распятие из церкви Сент-Этьен в Лионе, шутя сообщил Христу, что раньше ему было холодно, ведь он был наг, но теперь-то они его разогреют (*Crouzet D. Op. cit. P. 695, 697; Christin O. Une révolution symbolique. P. 143*). В городе Фуа один гугенот был казнен за то, что, когда сжигали большое распятие, ради смеха (*par risée*) бросил ему: «Вот сейчас ты согреешься получше, чем я» (*Bèze Th., de.*

Однако для нас сейчас важнее всего вторая стадия, на которой как раз и происходила деперсонализация образа и его «превращение» из Христа или св. Антония в кусок дерева или камня. Удачно используя евхаристическую метафору, Скрибнер называет его «обратным пресуществлением»⁷⁷. Чтобы оно свершилось, образ испытывают или, скорее, играют в испытание: обращаются к нему и (якобы) ждут ответа; требуют от него чуда и (якобы) убеждаются в том, что чуда он сотворить не способен. Для описания этого действия, возможно, лучше всего подходит термин «профанация», который, анализируя логику революционного иконоборчества в ходе Гражданской войны в Испании, предложил Брюс Линкольн. Атакуя католические святыни и символы, иконоборцы вскрывают и делают зримой их приземленную рукотворность и неприкрытую материальность, которые, по их убеждению, скрыты от глаз «идолопоклонников»⁷⁸.

Однако десакрализация, или «профанация» — это потенциально многозначный жест. Он в первую очередь обращен к зрителям (бывшим или нынешним «идолопоклонникам»), но порой может выполнять и аутосуггестивную функцию. Осмеивая и разрушая идолов, иконоборец стремится продемонстрировать окружающим (а то и себе самому?) их бессилие; показать (и проверить?), что они не в силах себя защитить, а значит, пусты и мертвы; что в объекте нет никакого субъекта⁷⁹. Чтобы решиться на физическую атаку против образа (который ты еще вчера почитал; который так почитают другие; который олицетворяет религиозный и политический порядок...), часто требуется выдать из себя страх перед ним и/или перед грядущим насилием, которое отрежет пути на-

Histoire ecclésiastique. Paris, 1889. Vol. 3. P. 238; см.: *Crouzet D.* Op. cit. P. 697). Но нет ли в подобных шутках по поводу огонька еще и отсылки к ветхозаветным обличениям богов из хвороста? «Плотник, выбрав дерево, протягивает по нему линию, остроконечным орудием делает на нем очертание.. И это служит человеку топливом, и часть из этого употребляет он на то, чтобы ему было тепло, и разводит огонь, и печет хлеб. И из того же делает бога... Часть дерева сожигает в огне, другую часть варит мясо в пищу, жарит жаркое, и ест досыта, а также греется...» (Ис. 44: 13, 15–17). О мирском использовании десакрализованных образов см.: *Koerner J. L.* Op. cit. P. 105, 129.

⁷⁷ *Scribner R.* Op. cit. P. 112–114, 116.

⁷⁸ *Lincoln B.* Op. cit. P. 124–125.

⁷⁹ *Crouzet D.* Op. cit. P. 570; *Christin O.* Une révolution symbolique. P. 131; *Soergel Ph.M.* Wondrous in His Saints: Counter-Reformation Propaganda in Bavaria. Berkeley, 1993. P. 65.

зад. Различные сценарии «профанофании» не только предворяют и обрамляют насилие против изображений, но и являются одним из его катализаторов — в этом смысле они аналогичны дегуманизации, которая часто предшествует (и ведет к) насилию над телом врага/жертвы⁸⁰.

Виттенбергский теолог Андреас Карлштадт в своем трактате «Об устранении изображений» (1522), ставшем одним из первых манифестов протестантского иконоборчества, признавался в собственном страхе перед идолами. Ведь он с юности был воспитан в их почитании и боялся, что не сможет их жечь, что какой-то дьявольский кусок дерева причинит ему вред. Писание говорит, что в образах нет ни силы, ни жизни, ни крови, ни духа, но страх всё равно его гложет — трудно выкорчевать из себя чувство, которое так глубоко укоренено⁸¹.

| (Анти)ГУСИТСКАЯ РИТОРИКА

Требование сотворить чудо, которое бросают христианскому образу, чтобы его посрамить, вовсе не было изобретением XVI в. Еще до Реформации мы встречаем аналогичную риторику в устах иконоборцев-гуситов, а до них порой у средневековых святотатцев, которые вовсе не подвергали сомнению легитимность

⁸⁰ В IV–V вв., когда христианство стало в Римской империи официальной религией, а различные языческие культы оказались под запретом, уничтожение статуй богов тоже порой предворялось различными ритуалами осмеяния/унижения, например, их «проводили» по городу, словно пленных во время триумфа (*Caseau B. Rire des dieux // Crouzet-Pavan E., Verger J. (dir.). La dérision au Moyen Âge. Paris, 2007; Kristensen T. M. Religious Conflict in Late Antique Alexandria: Christian Responses to 'Pagan' Statues in the Fourth and Fifth Centuries CE // Alexandria: A Cultural and Religious Melting Pot. Aarhus, 2009. P. 164–166; Kristensen T. M. Embodied Images. P. 237–238*). Эта последовательность (от унижения/осмеяния образа к его финальной казни) характерна не только для христианского иконоборчества, но и для аналогичных практик в других культурах (*Rambelli F., Reinders E. Buddhism and Iconoclasm in East Asia: A History. L.–New York, 2012. P. 180*). Мы встретим ее, скажем, в ходе борьбы с буддистскими изображениями в годы китайской Культурной революции (1966–1976) (*Reinders E. Monkey Kings Make Havoc: Iconoclasm and Murder in the Chinese Cultural Revolution // Religion. 2004. Vol. 34. P. 192*).

⁸¹ *Mangrum B. D., Scavizzi G. A Reformation Debate: Karlstadt, Emser, and Eck on Sacred Images. Three Treaties in Translation. Toronto, 1998. P. 39. Ср.: Michalski S. Op. cit. P. 96; Reinders E. Op. cit. P. 196.*

католического культа образов как такового⁸². Однако чей голос мы слышим: самих иконоборцев или их обличителей?

Дадим, например, слово Лаврентию из Бржезовой (ум. ок. 1437), который в «Гуситской хронике» (Гл. 52) критически описывает иконоборческую теорию и практику чешских таборитов: «И еще, они с величайшим ожесточением обрушивались ежедневно в своих проповедях как на всякие изображения распятого Христа, так и на статуи святых (*ymaginum statuas*), так что все эти изображения, как глухих и немых идолов, они выбрасывали из церквей и тут же ломали или предавали пучине огненной. Ибо сказано в писании: “Я господь бог твой, который вывел тебя из земли египетской и из дома рабства; да не будет у тебя других богов и не сотвори себе кумира ни всякого подобия ни на небесах — вверху, ни на земле — внизу” и т. д. По этой причине не только табориты, но вместе с ними и многие пражане ломали, разбивали и сжигали все церковные иконы и статуи (*ecclesiarum ymagines*), где бы они их ни находили, или, выколов им глаза и отрубив носы, оставляли их, как позорные чудовища, на великий стыд и позорили, богохульственно говоря при этом: “Если ты бог или его святой, защити себя сам, и мы уверуем в тебя” (*si deus vel eius sanctus es, tunc te defende, et credimus tibi*). Иконы же, написанные на стенах (*depictas vero in parietibus ymagines*, т. е. фрески — М. М.), они, осыпая оскорблениями, поражали копьями или ножами или забрасывали грязью. И были в те времена драгоценнейшие надалтарные картины (*altarium tabule*) разбиты таборитами перед ратушей и сожжены у монастыря св. Амвросия»⁸³.

⁸² Само собой, нельзя не вспомнить о многочисленных житийных сюжетах, где христианский святой бросает языческим жрецам или идолам вызов, и его подлинные чудеса берут верх над их ложными/бесовскими (либо они просто не в силах ничего ему противопоставить). В процессе десакрализации сам иконоборец на чудеса не претендует — он разоблачает объект, который на них не способен.

⁸³ *Лаврентий из Бржезовой*. Гуситская хроника. М., 1962. С. 120–121 (Emler J., Gebauer J., Goll J. *Fontes rerum bohemicarum: Prameny dějin českých*. Praha, 1893. Т. 5. Р. 411). См.: Maniura R. (ed.). *Pilgrimage to Images in the Fifteenth Century: the Origins of the Cult of Our Lady of Częstochowa*. Woodbridge–New York, 2004. Р. 74–75. О гуситском иконоборчестве, а также неоднозначной проблеме соотношения между иконофобской риторикой и иконоборческой практикой, а также между уничтожением храмов во время боевых действий и прицельным уничтожением «идолов» см.: Schnitzler N. *Op. cit.* Р. 88–95; Maniura R. *Op. cit.*

Реплика «Если ты бог или его святой, защити себя сам, и мы уверуем в тебя» явно построена по модели насмешек, которые бросали Христу первосвященники с фарисеями: «Если ты Сын Божий... Других спасал, а себя самого не может спасти... Если он царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в него» (Мф. 27:40–42; ср.: Мк. 15:30–32). Теоретически возможно, что табориты намеренно обыгрывали страстной нарратив. Однако (само)разоблачительный потенциал этой параллели настолько силен, что кажется более вероятным, что их насмешки над «идолами» дошли до нас в версии, «отредактированной» кем-то из их обличителей.

В 92-й главе хроники, где повествуется о том, как гуситы в июне 1421 г. осаждали Пражский град, повторяется аналогичная формула: «На третий же день после этого по приказанию пресвитера Иоанна [Яна Желивского] они с богохульством сожгли искусные картины и множество тонко выполненных и драгоценных икон над многими алтарями (*ymagines magistrales et tabulae altarium*), и среди прочих — чтобы более явно было их безумие — они также выставили в притворе храма картину (*ymaginem*)⁸⁴, изображающую

P. 74–79; Bartlová M. Understanding Hussite Iconoclasm // *Filosofický časopis AV ČR*. 2009. Suppl. 1.

⁸⁴ В русском переводе В. С. Соколова слово *ymaginem* (*Emler J., Gebauer J., Goll J.* Op. cit. P. 484) интерпретировано как «картина» (*Лаврентий из Бржезовой*. Указ. соч. С. 208). Однако это явно ошибка: хронист говорит не о плоскостном образе, а о скульптуре. Чуть выше Лаврентий упоминает об уничтожении *ymagines magistrales et tabule altarium plurimum*, т. е. слово *umago*, в его употреблении, отличается от алтарных «досок» (хотя фрески он тоже называет *ymagines*). Известно, что термин *umago* (образ) в средневековых текстах имел самое широкое значение и мог описывать как трехмерные изображения, так и иконы (ср: *Schmitt J.-C.* La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction. Paris, 2003. P. 145; *Pinkus A.* Gothic Symulachra: the «Naumburger Stifterfiguren» // Siebert G., Krohm H., Kunde H. (eds.). Der Naumburger Meister. Bildhauer und Architekt im Europa der Kathedralen. Petersberg, 2012. T 1. 3. P. 211; *Camille M.* Op. cit. P. 127). Тем не менее, судя по описанию Лаврентия из Бржезовой, табориты в 1421 г. атаковали статую Христа на осле (*Palmesel*), какие использовались в ходе процессий на Пальмовое воскресенье (Вход Господень в Иерусалим) (*Uličný P.* Christ in Motion: Portable Objects and Scenographic Environments in the Liturgy of Medieval Bohemia // *Theatralia*. 2011. Vol. 14, № 1. III. 1). Как отмечает Сергиуш Михальский, эти статуи, наряду с распятиями и процессиональными фигурами, позже вызывали особую ненависть протестантов-иконоборцев, поскольку были вовлечены в ритуалы поклонения и потому воплощали саму суть идола (*Michalski S.* Op. cit. P. 91–92).

Христа, сидящего на ослице, и, повернув лицо к Мишне [Мейсену]⁸⁵, богохульственно говорили: “Если ты истинный Христос, благослови Мишну!” (*Tu, si es Christus, benedicas Misnam*)⁸⁶, а потом, сейчас же, столкнув ее с притвора, разбили в мелкие куски⁸⁷. Это богохульство и их безумие было причиной большого поражения пражан, нанесенного им мишенцами у города Моста, как это станет ясно из последующего»⁸⁸.

Если считать, что реплика, адресованная фигуре Христа, действительно принадлежит гуситам, а не была вложена в их уста обличителями, то она, вероятно, построена на двойном вызове. Иконоборцы не только требуют от статуи чуда (чтобы Христос явил себя в «идоле»), зная, что этого чуда не произойдет, но и призывают ее благословить вражеский стан: Христос не благословит через идола, а мейсенцы только «идольского» благословения и достойны.

Еще одну похожую реплику в своем «Муравейнике» (1437) приводит швабский доминиканец Иоханнес Нидер, который сам в 1420-х гг. проповедовал крестовый поход против гуситов. В третьей книге трактата он кратко излагает их учение, а затем приводит несколько *exempla*. Они были призваны доказать, что Господь, несмотря на успехи еретиков, вовсе не оставил католическую Церковь своим попечением и продолжил творить чудеса, которые ясно показывают, на чьей он стороне. Одна из историй, которую, по словам Нидера, ему рассказал бранденбургский маркграф Фридрих, произошла во время осады — в 1429–1430 гг. — гуситами замка Плассембург в городе Кульмбахе.

Монахи, клирики, местные евреи и все жители города укрылись в крепости. Время от времени осажденные делали вылазки за ее пределы и обстреливали осаждающих. Однажды, когда вместе с

⁸⁵ Епископ Мейсена был союзником императора Сигизмунда I, возглавлявшего крестовый поход против гуситов.

⁸⁶ В переводе В. С. Соколова Христа просят проклясть Мишну, но в латинском тексте речь буквально идет о «благословении».

⁸⁷ Ср.: *Si tu es rex Iudaeorum, salvum te fac* — «Если ты царь иудейский, спаси себя самого» (Лк. 23: 37); *Si tu es Christus, salvum fac teipsum et nos* — «Если ты Христос, спаси себя и нас» (Лк. 23: 39).

⁸⁸ *Лаврентий из Бржезовой*. Указ. соч. С. 208; *Emler J., Gebauer J., Goll J.* Op. cit. P. 484; см.: *Marin O.* Miracle et apologétique: sur quelques *exempla* anti-hussites dans le *Formicarius* de Jean Nider // *Médiévale*. 2007. Vol. 53. P. 157; *Bartlová M.* Op. cit. P. 117, 121–122.

ними, как это у них повелось, пошел иудей, прекрасно стрелявший из ручной бомбарды, гуситы вытащили каменную статую Христа, молящегося в Гефсиманском саду. Один из них подошел к ней и, насмехаясь (*derisorie*), прокричал: «Вот ваш Бог! Если хочет, пусть себя освободит!» (*Si placet, liberet se*). И тотчас обезглавил статую одним ударом. После этого иудей, защищая чужую для него, католическую, веру, выстрелил из своей бомбарды и с первого же раза, ко всеобщему изумлению, поразил еретика, что Нидер, рассказывая эту историю, фактически приравнял к чуду (*Formicarius*, III, 12)⁸⁹. В устах гусита издевательское воззвание к «идолу» отсылает к идее его бессилия. В устах католического полемиста — позволяет отождествить еретиков, казнящих статую Христа, с теми, кто распял его самого.

| Вражеские святые

Однако не стоит думать, что провокационные выпады в адрес высших сил были монополией еретиков, которые критиковали злоупотребления католического культа образов или полностью его отвергали. В средневековых источниках они порой вкладываются в уста католиков. Например, францисканец Салимбене де Адам в своей «Хронике» (1283–1288) повествует о том, как в 1285 г. во время гражданской войны в Модене войско одной из враждующих фракций осадило замок Магрета. Когда он был взят, некий Нери ди Леккатерра, «войдя в храм блаженной Девы Марии, находившийся в замке, развел там костер, желая спалить его, и молвил: “Ну, защищайся, Святая Мария, если сможешь!” (*Modo defende te, sancta Maria, si potes*). Но не успел он произнести эти дерзкие и поносные слова, как откуда ни возьмись прилетело пущенное кем-то копьё, пробило ему доспех, попало в сердце, и он тотчас же пал мертвым. А поскольку никто из своих уж точно не брался за копьё и тем более не обращал его против него, полагают, что поразил его не иначе, как сам Меркурий, которому и раньше случалось карать за нанесенные преславной Деве Марии обиды...»⁹⁰.

⁸⁹ Nider J. *Formicarius*. Köln, 1480. Fol. 70v. См.: Schnitzler N. *Op. cit.* P. 88–89; Marin O. *Op. cit.* P. 145–146, 149–151, 153–157.

⁹⁰ Салимбене де Адам. Хроника. М., 2004. С. 643–644; *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum* // *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum* (далее — *MGH SS*). Т. XXXII. Hannover, 1905–1913. P. 592. Копьё, убившее Нери, — это явная отсылка к известному преданию о смерти императора

Вне зависимости от того, действительно ли Нери бросил Деве Марии такие слова, перед нами явно не иконоборческий акт, а пример атаки против «вражеского» Христа, Мадонны или святого. Как показывает Ги П. Маршал, во время средневековых войн между государями или гражданских смут разорение чужих церквей и монастырей было не таким редким делом⁹¹. Само собой, описания святотатств, совершённых врагом, — это жанр, по определению, склонный к риторическим преувеличениям, а то и прямой пропаганде. Однако очевидно, что насилие по отношению к святыням и образам, принадлежащим противнику, порой выходило за рамки «рутинного» грабежа или сожжения храмов в ходе боевых действий и приобретало характер целенаправленного погубания⁹².

Разбивая в захваченных храмах распятия, сбрасывая с алтарей раки святых, напяливая литургические облачения из разоренных ризниц, рассыпая освященные гостии, превращая статуи святых в скамьи, а храмы — в отхожие места, разорители, явно считавшие себя добрыми католиками, вряд ли намеревались бросить вызов «лично» Христу, Богородице или святым, чьи изображения они

Юлиана Отступника — одного из главных антигероев христианской исторической традиции. Как рассказывали многочисленные средневековые хронисты и агиографы, гонитель был убит ударом копья, посланного мучеником Меркурием, которому Дева Мария поручила отомстить за гонения против церкви (*Nersessian S.*, *der. Two Miracles of the Virgin in the Poems of Gautier de Coincy // Dumbarton Oaks Papers.* 1987. Vol. 41). Аналогично в Средневековье возникла легенда о том, что вторгшийся в Англию датский и норвежский король Свен Вилобородый (ум. в 1014) был убит св. Эдмундом Мучеником (ум. 870), который пронзил его копьем, как некогда св. Меркурий — императора Юлиана (*Fjalldal M.* *Anglo-Saxon England in Icelandic Medieval Texts.* Toronto–Buffalo–L., 2005. P. 40). Очевидно, что через отсылку к преданию об Отступнике францисканский хронист подчеркивает провиденциальный характер случившегося с Нери. Кроме того, в первый раз упомянув ди Леккатерру, Салимбене охарактеризовал его как отличного бойца, умело орудовавшего копьем (*Салимбене де Адам.* Указ. соч. С. 632). Так что смерть от того же орудия, возможно, должна была восприниматься читателем как своего рода «зеркальное» наказание.

⁹¹ *Marchal G.* P. Op. cit. P. 1995: 1137–1138, 1144–1152.

⁹² Ср.: *Strickland M.* *War and Chivalry: The Conduct and Perception of War in England and Normandy.* New York, 1996. P. 81–91; *Sansterre J.-M.* *La Vierge, le Christ et les assiégés. À propos de deux miracles d'images narrés aux XIe–XIIIe siècles // Jégou L., Joye S., Lienhard T., Schneider J. (éds.). Faire lien. Artistocratie, réseaux et échanges compétitifs. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan.* Paris, 2015.

осмеивали, увечили или уничтожали⁹³. В 1296 г. шотландцы, по свидетельству английских хронистов, разорили церковь св. Андрея в Хексеме на Севере Англии: они сожгли множество реликвий, смеясь (*cachinnose*) обезглавили статую св. Андрея (заметим, патрона Шотландии), а потом приказали его голове встать на место (*Ut ad suum solum conculcandum inde recedens remearet*), что, естественно, не произошло⁹⁴. Еще более яркий пример: в 1443–1444 гг. в ходе войны между Цюрихом и семью кантонами, входившими на тот момент в Швейцарскую конфедерацию, конфедераты взяли монастырскую церковь в Каппеле и устроили «карнавал» с переодеванием. Напялив на себя ризы, стихари и столы, солдаты организовали шествие вокруг храма, во время которого всячески паясничали и величали друг друга «господин аббат», «господин приор», «господин прокурор», «господин эконоом». В Хоргене образы святых истыкали алебардами, а статую Девы Марии, сняв с алтаря, поставили за дверь и «насмешливо приветствовали: “Ну что, шлюха! Что ты здесь потеряла?”»⁹⁵. Как предполагает Ги Маршал, десакрализация чужих святынь была призвана продемонстрировать их пустоту и бессилие: если вражеские распятия или статуи проиграли и не могут себя защитить, значит, Господь, Дева Мария или св. Андрей на нашей стороне и «пребывают» в наших образах, а не во вражеских.

Кроме того, многие типы изображений или конкретные почитаемые образы, помимо своей культовой (или шире — религиозной) функции, служили коллективными символами различных сообществ: от ремесленных цехов и братств до

⁹³ В картулярии аббатства Сен-Пьер в Соксиланже (Овернь), которое было приоратом Клюни, упоминается о том, как около 1100 г. рыцари, грабившие и облагавшие незаконными податями монастырские владения, дошли до того, что закидали камнями статую св. Петра (*Doniol H. (éd.). Cartulaire de Sauxillanges. Clermont-Ferrand, 1864. P. 371–372, № 485*). Как предполагает Жан-Мари Санстер, эта статуя-реликварий могла использоваться монахами как орудие давления на супостатов, и те принялись кидать в нее камни не для того, чтобы повредить, а дабы отплатить святого патрона Соксиланжа и Клюни, либо показать, что святой вовсе не стоит на стороне монахов (*Sansterre J.-M. Après les Miracles de sainte Foy. P. 46*).

⁹⁴ *Stevenson J. (ed.). Chronicon de Lanercost, 1201–1346: e codice Cottoniano nunc primum typis mandatum. Edinburgh, 1839. P. 175; см.: Marchal G. P. Op. cit. P. 1146; Strickland M. Op. cit. P. 48–49.*

⁹⁵ *Marchal G. P. Op. cit. P. 1137.*

монашеских орденов, городов-государств и целых королевств⁹⁶. Так что во время любого конфликта и противостояния их первичный (Маршал называет его «экзегетическим») смысл отступал на второй план, и они воспринимались в первую очередь как эмблемы конкретного государя, коммуны или фракции. Соответственно, атакуя или уничтожая их, «иконоборец» адресовал свою ненависть вовсе не той сакральной персоне, которая изображена на подобном образе-«гербе», а тому земному властителю или сообществу, которое он олицетворял. Так, в 1486 г. в одном из городов в материковых владениях Венеции кто-то атаковал только что написанное на главном мосту изображение ее патрона — св. Марка, выколол ему глаза и исполосовав щеки⁹⁷. Этот жест, вероятно, был направлен не против евангелиста, прообраза изображения, а против той «светлейшей республики», которую он символизировал. Точно так же во время войны десакрализация и/или уничтожение чужих храмов и святынь могли быть связаны не только со стремлением продемонстрировать «пустоту» чужих Мадонн и распятий, но и с тем, что они воспринимались как зримые символы статуса и престижа врага. «Религиозное» и «политическое» значение многих образов неразрывно связаны, но в сознании как их почитателей, так и их ненавистников сохраняют свою автономию⁹⁸.

⁹⁶ *Marchal G. P.* Op. cit. P. 1152–1156; *Baschet J.* Op. cit. P. 2008. P. 52–53.

⁹⁷ *Crouzet-Pavan E.* Op. cit. P. 932; *Marchal G. P.* Op. cit. P. 1145. Точно так же агрессии, само собой, подвергались гербы врагов и политических оппонентов: *Groebner V.* Op. cit. P. 48–52.

⁹⁸ То же переплетение религиозных, политических и идентитарных мотивов мы, вероятно, найдем в иконоборческих выпадах, которые в католической Испании время от времени совершали «новые христиане»: марраны (крещеные потомки иудеев) и мориски (крещеные потомки мусульман). См.: *Gitlitz D. M.* Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002. P. 146–147, 160–167; *Wachtel N.* Marrano Religiosity in Hispanic America in the Seventeenth Century // *Bernardini P., Fiering N.* (eds.). The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450–1800. New York, 2011. P. 157–159; *Franco Llopis B.* En defensa de una identidad perdida. Los procesos de destrucción de imágenes en Valencia durante la Edad Moderna // *Goya*. 2011. № 335. P. 118–123. Многие из них хранили тайную верность религии предков или как минимум поддерживали враждебно-скептическую дистанцию по отношению к католицизму. Источники XV–XVII вв. регулярно упоминают о поругании или уничтожении кем-то из «новых христиан» католических культовых образов. Конечно, для многих марранов и морисков позднесредневековые практики почитания

Если протестанты-иконоборцы, требуя, чтобы статуи заговорили или явили чудо, стремились продемонстрировать не только бессилие конкретного «идола», но и безумие культа образов как такового, вояки, подобные Нери, видимо, атаковали не культ Девы Марии и не почитание изображений, а конкретную статую или алтарный образ, находившиеся в руках врага, служившие для него святынями и олицетворявшие его «партию». Протестантская прагматика десакрализации строится на средневековом фундаменте, но расширяет свое послание: от «пустоты» конкретного образа к «пустоте» образов как таковых.

| Осколки богов

Как в шатийонской истории 1576 г., так и во множестве других описаний иконоборческих действий, осмеяние/испытание идола становится прологом к его «убийству». Превращаясь в грудку камней, деревянный обрубок или кучку пепла, он раскрывает свою подлинную суть, возвращается в царство материи, к которому изначально принадлежал, делает зримой свою пустоту. В одних случаях иконоборец просто сбивает статуе голову молотком или кидает ее в костер, в других — разворачивает вокруг нее сложное действие — цель все равно одна. К идолу обращаются — он хранит молчание; от него требуют защищаться — он остается недвижим; его атакуют или расчленяют, словно бы он был живым телом, — он «оказывается» куском дерева или камня. В различных протестантских памфлетах — например, в «Жалобе бедных и несправедливо преследуемых идолов и храмовых образов» (ок. 1530) — истуканы, словно обретя речь, сами свидетельствуют о том, что они лишь жалкие обломки⁹⁹.

статуй и алтарей казались вопиющими проявлениями идолопоклонства. Тем не менее, наряду с богословскими мотивами, нельзя забывать о том, что распятия, стоящие на перекрестках дорог, статуи святых в нишах домов, ретабли в храмах или статуэтки святых, которые они должны были держать дома как доказательство своей благонадежности, для многих из них были символами навязанной им веры и религиозного принуждения. Это были «чужие», а то и прямо враждебные образы. Поэтому в случае их профанации или уничтожения эта «чуждость», вероятно, играла не меньшую, а то и большую роль, чем борьба с идолами и строго «догматические» соображения.

⁹⁹ *Christin O. Quand les idoles avouent leurs crimes. P. 29–31; Бельтинг Х. Указ. соч. Илл. 281.*

| Рукотворная Пустота

Конечно, сводя католические образы святых к их материальности, протестанты-иконоборцы словом и делом актуализировали обличения идолов, звучавшие в Ветхом Завете, и антиязыческий дискурс первых христиан, критиковавших безбожную пустоту римских статуй и смеявшихся над теми, кто ожидает помощи от каменных или металлических истуканов, созданных руками человека¹⁰⁰.

В различных книгах Ветхого Завета множество раз повторяется, что статуи ложных божеств бессильны потому, что мертвы; они слепы, немые, глухи и бездвижны; это всего лишь творение рук человеческих; «совершенная пустота», претендующая на поклонение, а поклонение им — безумство: «И будете там служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят и не обоняют» (Втор. 4: 28) и т. д.¹⁰¹

Христианские апологеты и первые учителя Церкви перенесли ветхозаветные обличения рукотворной пустоты на греко-римское многобожие и бесконечные изображения божеств, которые населяли империю¹⁰². Они «не уставали твердить, что мертвая инертная и неодоушевленная материя, которая обретает форму подобия

¹⁰⁰ Само собой, в Европе XVI в. протестанты были не единственными, кто отказывался почитать католические образы, изобличая их мирскую рукотворность. Скажем, в Испании, если верить инквизиционным досье, марраны (*Wachtel N.* Op. cit. P. 157–159; *Gitlitz D. M.* Op. cit. P. 146–147, 160–167), мориски (*Franco Llopis B.* Op. cit. P. 2011. P. 119), а порой и вольнодумцы из «старых христиан» (*Edwards J.* *Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450–1500 // Past and Present.* 1988. № 120. P. 9–10) тоже регулярно насмехались над фигурами святых, величая их безжизненными дурешками.

¹⁰¹ Ср.: *Лев.* 19:4, 26:1; *Втор.* 5:8, 27:15; *Ис.* 44: 9, 13, 15–17; *Иер.* 10: 8, 14–15; *Иер.* 51: 17–18 и т. д. См.: *Hurowitz V. A.* *What Can Go Wrong with an Idol? // May N. N.* (ed.). *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond.* Chicago, 2012; *Levtow N. B.* *Text Destruction and Iconoclasm in the Hebrew Bible and the Ancient Near East // Idem.*

¹⁰² Во времена поздней Римской империи христиане, обличая языческий культ, следовали двум — противоположным, но взаимодополняющим — стратегиям. Они либо утверждали, что статуи богов мертвы и пусты (поскольку эти боги не существуют), либо что вместо богов в языческих истуканах обитают демоны, которые творят ложные чудеса, приводят идолов в движение и говорят их устами. Служение идолам — это либо безумие и культ пустоты, либо — служение сатане, а чаще и то, и другое одновременно

усилиями и соблазнительным умением мастера, остается неживой и, следовательно, неподлинной»¹⁰³. Эту идею в «Увещании к язычникам» (IV, 51, 3–6) ярчайшим образом сформулировал Климент Александрийский (ум. ок. 215): «Ведь если некоторые живые существа не имеют всех чувств, как, например, черви и гусеницы, или те, что с рождения кажутся увечными, как кроты и землеройка, которую Никандр называет слепой и страшной, [они все равно лучше, чем эти совершенно глухие ксоаны и статуи. [...] Есть много живых существ, которые не имеют ни зрения, ни голоса, как, например, устрицы, которые тем не менее живут, размножаются и вдобавок испытывают воздействие луны. Статуи же бездеятельны, бесполезны, бесчувственны; они привязываются, прибиваются гвоздями, приколачиваются, выплавляются, шлифуются, пилятся, обтесываются, выдалбливаются. Ваятели бесчестят немую землю, изменяя подлинную ее природу, побуждая других при помощи своего искусства поклоняться ей. Сами же создатели богов поклоняются не богам и демонам, как мне кажется, но земле и искусству — тому, чем является статуя»¹⁰⁴.

Христианская критика идолопоклонства была основана на убеждении, что язычники не только молятся ложным богам, но и обожествляют саму материю идолов, отождествляя образ с прообразом (на это, критикуя народную религию, сетовали и некоторые языческие философы, например, Цельс). Когда христианство, уйдя от первоначального страха перед почитанием антропоморфных изображений, создало собственный культ образов, главный аргумент, объяснявший его отличие от идолопоклонства, состоял в том, что христианин, молясь иконе (истинного Бога или его святого), через образ воздает честь не материи, а прообразу. Радикальная протестантская критика католического культа (как и голоса некоторых католических интеллектуалов, порицавших суеверные «перегибы» народного благочестия) оборачивает против фигур Христа и святых древнее обвинение в поклонении материи.

(Camille M. Op. cit. P. 57–58; Caseau B. Op. cit. P. 129–130; Kristensen T. M. Religious Conflict. P. 160).

¹⁰³ Бернштейн Б. Визуальный образ и мир искусства. Исторические очерки. СПб., 2006. 165.

¹⁰⁴ Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. с древнегреческого, вступительная статья, комментарий и указатель А. Ю. Братухина. СПб., 2006. С. 88. См.: Бернштейн Б. Указ. соч. С. 166–169.

| Казнить нельзя молиться

На одной протестантской гравюре, созданной в Нидерландах во время иконоборческого восстания 1566 г., гёзы сбрасывают статуи святых с фасада церкви, крушат их молотами и метлами сметают ненавистные кресты, потиры и гостии. Слева несколько монахов и епископ в митре сгрудились вокруг алтаря со своим «идолом»: папой в тройной тиаре, сидящим на семиглавом звере, словно Вавилонская блудница из Апокалипсиса. Над ними



Илл. 1. Дьявол спасает католические образы, литургические сосуды и разбитое распятие от иконоборцев. Фрагмент нидерландской гравюры 1566 г. Амстердам, Rijksmuseum. № RP-P-OB-76.780.

крылатый бес, в ужасе глядя на иконоборцев, пытается спасти груду католических символов: крестов, монстранций и фигур святых с нимбами. В левой руке он держит большое распятие, которое уже явно подверглось чьей-то атаке. Голова и левая рука Христа отбиты, центральная часть туловища выломана, а от таблички, где должна была стоять подпись INRI, осталась лишь половина¹⁰⁵ (Илл. 1).

По сохранившимся памятникам и описаниям современников видно, что иконоборцы во многих случаях не могли (а часто и не стремились) уничтожить ненавистных им «идолов» целиком и атаковали лишь ключевые точки на их деревянных, каменных или металлических телах. В первую очередь агрессии подвергались головы/лица и руки. Конкретные формы повреждений, конечно, зависели от типа изображения, его материала, размера, расположения и обстоятельств атаки (одно дело — индивидуальная вылазка под покровом ночи, другое — коллективное «очищение» храма во взятом городе). Однако очевидно, что статуям часто отбивали головы, полностью стесывали лица или оставляли вместо лица изуродованное месиво без носа и глазниц. На плоскостных изображениях (будь то фрески или алтарные образы) фигуры выскабливались целиком или тоже различным способом обезличивались¹⁰⁶ (Илл. 2). В огромном количестве случаев «идолов» целенаправленно ослепляли, выкалывая им глаза — воплощение

¹⁰⁵ Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-OB-76.780. см.: Freedberg D. Art and Iconoclasm, 1525–1580. The Case of the Northern Netherlands // Filedt Kok J. P., Halsema-Kubes W., Klock W. Th. (eds.). Kunst voor de Beeldenstorm. Noordnederlandse Kunst 1525–1580. Amsterdam, 1986. P. 80, Fig. 19. Обезглавленные и изувеченные статуи — это неперменный элемент многих изображений, запечатлевших конкретные иконоборческие атаки или задуманных как аллегории иконоборчества в целом. Например, на известной гравюре Франца Хогенберга (1566–1570), посвященной тем же нидерландским событиям 1566 г., на первом плане посреди храма лежит разбитая статуя. Вокруг кальвинисты продолжают крушить других «идолов» топорами и стягивают их с колонн веревками (Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-OB-78.784-90).

¹⁰⁶ В Англии XVI–XVII вв. произошло несколько волн официального и стихийного иконоборчества. На панелях крестных перегородок (*rood screen*), отделявших клирос церкви от нефа, кое-где сохранились фигуры святых с выскобленными до деревянной основы лицами и ладонями. На витражах лица святых порой заменялись прозрачным стеклом или закрашивались (Graves C.P. From Archeology of Iconoclasm to an Anthropology of the Body. Images, Punishment, and Personhood in England, 1500–1660 // Current Anthropology. 2008. Vol. 49, № 1. P. 38–43, Fig. 1–2).



Илл. 2. Методы иконоборчества —
 кальвинистское восстание в Нидерландах,
 20 августа 1566 г. Фрагмент гравюры Франца Хогенберга,
 1566–1570 Амстердам, Rijksmuseum. № RP-P-OB-78.784-90.

«жизни» образа и инструмент коммуникации с ним. Слепление могло стать прологом к последующему уничтожению, а могло выступать как самодостаточный метод «нейтрализации». (Илл. 3, 4)¹⁰⁷. Изувеченные статуи или алтарные образы, если их потом не

¹⁰⁷ Бельтинг Х. Указ. соч. С. 513–514; Scribner R. Op. cit. P. 114–115; Freedberg D. The Power of Images. P. 415; Crouzet D. Op. cit. P. 572; Christin O. Une révolution symbolique. P. 132–138, 160–161, 167–169; Idem. L'icôneclasse huguenot. P. 222; Jennings M., Kilcoyne F.P. Defacement: Practical Theology, Politics, or Prejudice: The Case of the North Portal of Bourges // Church History. 2003. Vol. 72, № 2.



Илл. 3. Горожанин одевает нищего. Его фигура была «ослеплена» иконоборцами в 1566 или в 1572 г. Фрагмент полиптиха «Семь деяний милосердия», созданного в 1504 г. для церкви Св. Лаврентия в Алкмааре (состояние после реставрации, которая «смягчила» повреждения, но оставила их следы). Амстердам, Rijksmuseum. № SK-A-2815-3.

демонтировали или не уничтожали целиком, регулярно оставались на своем месте как напоминание о торжестве иконоборцев и свидетельство своего собственного бессилия (аналогичную роль в современном контексте зачастую играют постаменты, опустевшие после низвержения статуй вождей¹⁰⁸).

P. 285–297; *Eire C.* Op. cit. P. 126, 135–136; *Michalski S.* Op. cit. P. 76–77; *Koerner J. L.* Op. cit. P. 106–110; *Wandel L. P.* Op. cit. P. 490.

¹⁰⁸ *Gamboni D.* Op. it. P. 51, 67.



Илл. 4. Крещение Господне — фрагмент деревянных дверей церкви Сен-Маклу в Руане, вероятно, атакованных гугенотами в 1559 или в 1562 г. Лица Христа и Иоанна Крестителя (частично), а также его правая рука были сбиты.

Очевидно, что, атакуя органы чувств католических «идолов», протестанты-иконоборцы могли вдохновляться программой, заданной в тексте 113-го псалма (стихи 12–15): «А их идо­лы — серебро и золото, дело рук человеческих. Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат; есть у них ноздри, но не обоняют; есть у них руки, но не осязают; есть у них ноги, но не ходят; и они не издают го­лоса гортанью своею». В Византии VIII–IX вв. толкование этих строк стало объектом полемики между иконоборцами и иконо­почитателями. С точки зрения иконоборцев, псалом был обра­щен не только против языческих истуканов, но и против икон, которые так же немые и бессильны. Защитники культа образов напоминали, что Господь, запретив создавать кумиров, пове­лел украсить ковчег изображениями двух херувимов (Исх. 25: 18–20), а потому запрет касается лишь идолов, созданных по научению дьявола, а не икон, которые возводят молящегося

от материального образа к невидимому первообразу и угодны Богу¹⁰⁹.

В Англии XIV в. лолларды обращали текст 113-го псалма против злоупотреблений католического культа образов¹¹⁰, а испанцы-конкистадоры в XVI в. — против индейских «идолов», которые требовалось низвергнуть, чтобы, наоборот, утвердить этот культ¹¹¹. В том же самом духе Бернар Гомбер из Акс-ле-Терма — катар, ставший одним из персонажей «Монтайю» Эмманюэля Ле Руа Ладюри, — как-то, потешаясь над теми, кто уповает на силу церковных статуй, заявил: «Дева Мария — просто деревянный обрубок, без настоящих глаз, ног, ушей и рта!»¹¹². Само собой, 113-й псалом и родственные ему образы оказались востребованы и в иконоборческом дискурсе протестантов. Андреас Карлштадт в своем трактате «Об устранении изображений» обличает слепоту идолопоклонников, не замечающих слепоту идолов¹¹³, а Жан Кальвин в «Наставлениях в христианской вере» перефразирует строки псалма, критикуя опасность антропоморфизма: «Человекоподобный вид идолов вызывает у людей мысль, будто это тело, так напоминающее их собственное, обладает жизнью. Кроме того, телесные образы скорее гнут несведущие души, чем распрямляют их, так как имеют рот, глаза, уши и ноги, но при этом не говорят, не видят, не слышат и не ходят»¹¹⁴. Поэтому, выкалывая глаза «ис-

¹⁰⁹ На одном из листов византийской Псалтири, созданной в IX в. в Пантократорском монастыре на Афоне (Cod. 61. Fol. 165), рядом с этими строками 113-го псалма изображен патриарх-иконоборец Иоанн VII Грамматик со вздыбленной, как у беса, прической. Рядом с ним стоит царь Давид, указывающий на изображение Скинии, с ее ковчегом, жертвенником и светильниками. Эта полемическая композиция отстаивает позицию иконопочитателей и напоминает критикам икон о разнице между идолом и святым образом (*Brubaker L., Haldon J. Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): the Sources. An Annotated Survey. Aldershot, 2001. P. 46–47, Fig. 35*).

¹¹⁰ *Stanbury S. The Visual Object of Desire in Late Medieval England. Philadelphia, 2008. P. 25–26*

¹¹¹ *McCormack S. Gods, Demons, and Idols in the Andes // Journal of the History of Ideas: 2006. Vol. 67, № 4. P. 624–625.*

¹¹² *Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294–1324). Екатеринбург, 2001. С. 415.*

¹¹³ *Mangrum B. D., Scavizzi G. Op. cit. P. 33; Бельтинг Х. Указ. соч. С. 606.*

¹¹⁴ *Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Т. 1–2. М., 1997. С. 105–106.* Возможно, самое яркое визуальное воплощение слепоты, глухоты и немоты папистских «идолов» можно увидеть на знаменитой гравюре Маркуса Герартса

туканам» Христа, Богоматери или святых, иконоборцы, видимо, не столько их ослепляли, сколько хотели продемонстрировать, что они и так слепы («есть у них глаза, но не видят»). Отламывая статуям руки или ладони (особенно сложенные в молитвенных жестах или в жестах, символизирующих духовную и мирскую власть), они не столько лишали их силы, сколько демонстрировали их бессилие («есть у них руки, но не осязают»).

В 1562 г. в Лионе пастор Жак Рюффи вошел в собор Сен-Жан и, сбросив на пол большое распятие, обезглавил его мечом, с криком «Вот голова идола!» поднял ее вверх и после этого разрубил тело статуи на четыре части¹¹⁵. Четвертование статуи не случайно напоминает четвертование преступника. Логика, лежавшая в основе подобных «казней», требовала обходиться с изображениями так, словно они были живыми, и католики, описывавшие атаки иконоборцев, порой подмечали этот важный момент¹¹⁶. Так, Клод

Старшего, которая известна как «Аллегория иконоборчества» (ок. 1566 г.). На ней Римская Церковь, со всеми ее семью ложными (с точки зрения протестантов) таинствами и суеверными практиками, воплощена в образе огромной головы, вырастающей из земли. У нее во рту (а уста — инструмент проповеди Слова Божьего) священник служит мессу; в ушах (которые нужны, чтобы слышать это Слово) он исповедует и отпускает грехи; а в глазницах — заключает брак и рукополагает в священники (*Koerner J. L. Op. cit. P. 111–114, Fig. 50*).

¹¹⁵ *Christin O. L'icoclisme huguenot. P. 221–222.*

¹¹⁶ Ритуалы унижения идолов и идолопоклонников тоже часто оказываются (почти) идентичны. Например, в Оранже, по словам католического мемуариста Луи де Перюсси, иконоборцы привязали распятие к ослу, а затем провели его через город, раздавая идолу удары плети (*Perussis L., de. Discours des guerres avenues en Provence et conté d'Avignon, entre les catholiques et ceux qui se disent huguenaux, l'an 1562. Anvers, 1565. P. 35; см.: Christin O. Une révolution symbolique. P. 141*). Такие же ослиные поездки гугеноты устраивали и для католического духовенства. Кальвинистский идеолог Теодор де Без в своей «Церковной истории» — надо заметить, без всякого одобрения — повествует о том, как в одной деревне под Монтобаном несколько его единоверцев схватили священника, который служил там мессу, и усадили его задом наперед на осла. В одну руку ему дали чашу, в другую — ослиный хвост, на лоб приклеили гостию, а его миссал насадили на алебарду. В итоге его заставили растоптать гостию с чашей, сжечь свои одеяния, а потом отпустили на все четыре стороны (*De Bèze Th. Histoire ecclésiastique. Vol. 1. P. 935; см.: Crouzet D. Op. cit. P. 691*). Езда на осле задом наперед — древний ритуал осмеяния и наказания, чьи истоки восходят к Византии, а через нее — к Древней Греции. В Византии он применялся для узурпаторов светской или духовной власти (прежде всего, низвергнутых императоров и патриархов), а с Востока был

де Сант, активно участвовавший в полемике с гугенотами, писал о том, что в 1562 г. в церкви Нотр-Дам в Клеры-Сент-Андре они набросились на надгробную статую короля Людовика XI, словно он живым попал в руки палачей, и отсекали монарху руки, ноги, а потом голову. По его же словам, в Сен-Медаре иконоборцы не оставили ни одной статуи святых, которой бы не отбили голову, словно они казнили самих небесных заступников¹¹⁷.

Историки иконоборчества неоднократно обращали внимание на то, что расчленение «идолов» напоминает реальные методы казни, применявшиеся правосудием позднего Средневековья и раннего Нового времени: образы четвертовали, пригвождали к позорному столбу, вешали на виселицах и т. д.¹¹⁸ При этом важно, что во многих случаях казнь преступника, как и казнь «идола», предварялась или сопровождалась различными бесчестящими ритуалами, а труп мог подвергаться демонстративному осквернению/расчленению — казнь была зрелищем, призванным «вывести на всеобщее обозрение истину преступления»¹¹⁹. Некоторые описания ритуалов десакрализации католических образов указывают на то, что иконоборцы сознательно пародировали судебную процедуру и судебную лексику¹²⁰. Вспомним о том, что в Шатийоне в 1576 г. солдаты яко-

заимствован европейскими правителями. Во Франции позднего Средневековья и раннего Нового времени прогулка на осле лицом к хвосту была распространенной санкцией для нарушителей сексуальной морали или пострадавших от таких нарушений (супругов, которыми жёны наставили рога), а также для тех, кто преступал другие социальные нормы (например, для предателей). Катание на осле задом наперед могло символизировать изгнание из сообщества (*Mellinkoff R. Riding Backwards: Theme of Humiliation and Symbol of Evil // Viator. 1973. № 4; Тогоева О. И. Униженные и оскорбленные: мужская честь и мужское достоинство в средневековом суде // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 2006. М., 2007. С. 84–93*).

¹¹⁷ *Sainctes, Cl., de. Discours sur le saccagement des églises catholiques par les hérétiques anciens et nouveaux calvinistes en 1562. Verdun, 1562. P. 60, 48. См.: Christin O. Une révolution symbolique. P. 133, 137.*

¹¹⁸ *Warnke M. Bildersturm: die Zerstörung des Kunstwerks. München, 1973; Michalski S. Op. cit. P. 76–77, 90–92; Koerner J. L. Op. cit. P. 108, и др.*

¹¹⁹ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 52. См.: *Groebner V. Op. cit. P. 103–104; Zorzi A. Dérision des corps et corps souffrants dans les exécutions en Italie à la fin du Moyen Âge // Crouzet-Pavan É., Verger J. (dir.). La Dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique. Paris, 2007.*

¹²⁰ В Маконе после того, как город оказался в руках гугенотов, иконоборцы схватили колоссальную статую св. Христофора, отволокли ее во двор прево,

бы приговорили (*condamnerent*) св. Антония к смерти за то, что он плохо служил королю.

Однако, как интерпретировать эту очевидную параллель между насилием над (еще) живыми телами преступников/еретиков и рукотворными телами «идолов»? Пытаясь выявить логику различных иконоборческих практик, мы неизбежно оказываемся в ситуации выбора между «локальными» и «универсалистскими» моделями. В данном случае, как я полагаю, строго «локальный» контекст: богословские, философские, правовые, медицинские или магические дискурсы, бытовавшие в Европе в позднее Средневековье и раннее Новое время, — принципиально важен, но неизбежно неполон. Исследования иконоборческих (в самом широком смысле этого слова) практик во множестве разных культур: от уничтожения вавилонянами дворцовых рельефов Ассирии и атак против каменных лиц майяских правителей до римского обезличивания низвергнутых императоров и мятежников (*damnatio memoriae*), раннехристианской борьбы с греко-римским «идолопоклонством» и исламских сражений с христианскими или буддистскими «идолами» — демонстрируют, что в рамках совершенно не похожих друг на друга религиозных и визуальных систем физические атаки против антропоморфных изображений, как правило, обрушиваются на одни и те же ключевые элементы: головы, лица, глаза, руки и различные атрибуты статуса и могущества¹²¹. Эти точки, как подчеркивал Дэвид Фридберг в своем исследовании «силы образа» и «теории отклика», воплощают «жизнь», а значит, эффективность

где устроили над ней процесс, по итогам которого святого приговорили к сожжению (*Dumonet Cl. Histoire des revolutions de Macon, sur le fait de la religion. Avignon, 1760. P. 46; см.: Crouzet D. Op. cit. P. 697*). (Пародийный) суд над образом, который воплощал отсутствующего святого, по своей логике отчасти аналогичен ритуалу *executio in effigie* — казни изображения беглого или умершего преступника (*Freedberg D. The Power of Images. P. 259–260; Michalski S. Op. cit. P. 90–92*).

¹²¹ См. (в хронологическом порядке сюжетов): *May N.N. Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East // May N.N. (ed.). Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond. Chicago, 2012. P. 51–54; Varner E.P. Mutilation and Transformation: Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture. Leiden, 2004; O'Neil M. Marked Faces, Displaced Bodies: Monument Breakage and Reuse among the Classic-Period Maya // Boldrick S., Brubaker L., Clay R. (eds.). Striking images, iconoclasm past and present. Farnham, 2013; Flood B. F. Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum. Finbarr Barry Flood // The Art Bulletin, 2002, Vol. 84, № 4.*

изображения¹²². Кроме того, они, конечно, гарантируют его узнавание — как репрезентации конкретной персоны или как человеческой фигуры в целом.

Я хочу быть правильно понятым: общность базовой прагматики атак против образов, зафиксированная во многих далеких культурах, само собой, не исключает принципиальных вариаций. Они связаны как с различными представлениями о роли/символике частей тела, так и с разнообразием функций изображений и многоголосием теорий, объясняющих, как конкретный образ связан со своим прообразом, или как этот образ «работает». Например, в древней Месопотамии атаки против статуй божеств, помимо носа и рта (инструментов дыхания), часто обрушивались на их уши. Как пишет Нэтали Мэй, лишение именно этого органа было не только унижением, поскольку так наказывали преступников, но и «покушением» на мудрость богов, которая в различных культурах Двуречья символизировалась большими ушами¹²³. Христиане в первые века после крещения Римской империи, борясь с идолопоклонством, не только массово отбивали статуям языческих богов и императоров головы, стесывали лица и «выкалывали» глаза, но и в борьбе за моральное очищение уничтожали на нагих статуях гениталии¹²⁴. Характерно, что по тем же точкам «били» и средне-

¹²² *Warnke M.* The Structure of Byzantine and European Iconoclasm // *Bryer A., Herrin J.* (eds.). *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Symposium of Byzantine Studies.* Birmingham, 1977. P. 169; *Idem.* The Power of Images. P. 415. Ср.: *Rambelli F., Reinders E.* What Does Iconoclasm Create? P. 20–21; *Idem.* Buddhism and Iconoclasm. P. 173–175; *Gamboni D.* Op. cit. P. 196; *Kristensen T.M.* Embodied Images. P. 228, 235; *May N.N.* Op. cit. P. 6; *Sauer E.* Disabling Demonic Images: Regional Diversity in Ancient Iconoclasts' Motives and Targets // *Kolrud K., Prusac M.* (eds.). *Iconoclasm From Antiquity to Modernity.* Farnham, 2014. P. 16–18; *Tillier B.* La mort des statues. Imaginaires archaïques et usages politiques de l'iconoclasme // *Fureix E.* (dir.). *Iconoclasme et révolutions de 1789 à nos jours.* Paris, 2014. P. 28–32.

¹²³ *May N.N.* Op. cit. P. 19. О роли уха как «нейтрализатора» идола в еврейской, а, возможно, и в раннехристианской традиции см.: *Kristensen T.M.* Embodied Images. P. 231. В Египте, в отличие от других регионов римского Средиземноморья, христиане активно атаковали не только головы/лица, но и ступни «идолов» (*Ibid.* P. 240–244).

¹²⁴ О методах христианской «нейтрализации», а порой и «апроприации» римской скульптуры (скажем, с помощью крестов, нанесенных на лицо, а порой поверх глаз) см.: *Caseau B.* Op. cit.; *Kristensen T.M.* Embodied Images. P. 245–248; *Kousser R.* A Sacred Landscape: The Creation, Maintenance, and Destruction of Religious Monuments in Roman Germany // *Anthropology and Aesthetics.* 2010.

вековые читатели манускриптов, которые регулярно атаковали на миниатюрах изображения идолов и демонов, созданные, конечно, не для поклонения, а скорее для разоблачения сил зла. Как и ранние христиане, они, «нейтрализуя» образы идолов и бесов, выкалывали/выскабливали/закрашивали не только глаза, лица и руки, но и их половые органы¹²⁵.

Однако, несмотря на все вариации в методах и мишенях иконоборчества (я вновь использую этот термин в самом широком смысле), во многих культурах, видимо, торжествует сходная интуиция. Любое: трехмерное и плоскостное, предельно реалистичное и запредельно условное — изображение человеческой фигуры воспринимается, прежде всего, как тело. Именно поэтому, при всём разнообразии возможных мотивов для повреждения образов (лишить их скрытой силы; искоренить культ изображенного божества; стереть память о той или иной персоне; каким-то образом изменить статус изображения; подчинить побежденный народ через уничтожение его культурной памяти и т. д.), методы насилия над человеческими и искусственными телами так часто оказываются схожи или даже идентичны. Вот почему над антропоморфными образами устраивают (пародийные) судебные процессы и потом их казнят, применяя к ним те же пытки и казни, что и к людям¹²⁶.

Как писал Фридберг, «тело на изображении теряет свой статус репрезентации; образ — это и есть само тело. Оно пробуждает ре-

№ 57/58. P. 133; *Jacobs I.* Production to Destruction? Pagan and Mythological Statuary in Asia Minor // *American Journal of Archaeology.* 2010. Vol. 114, № 2. P. 268, 278–279.

¹²⁵ *Camille M.* Op. cit. P. 71, 96, Fig. 1; cp.: Fig. 52; *Camille M.* Obscenity under Erasure. Censorship in Medieval Illuminated Manuscripts // *Ziolkowski J. M.* (ed.). *Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages.* Leiden; Boston; Köln, 1998; *Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V.* Des raisons de détruire une image // *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art,* 2006, № 2; *Майзульс М. Р.* Ослепить святого и ослепить дьявола: читательская агрессия в средневековых рукописях // *Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии.* М., 2014.

¹²⁶ Отношение между насилием над изображениями и насилием над людьми, само собой, не сведешь к какой-то универсальной схеме. В одних случаях они подпитывают друг друга (уничтожая иконы/идолы, уничтожают иконопочитателей/идолопоклонников); в других — насилие над образами (частично) заменяет насилие над телами, в частности, потому, что позволяет иконоборцам дать выход эмоциям, которые могли бы обрушиться не на рукотворных, а на живых врагов.

акцию: позитивную или негативную... Часто — или, скорее, почти всегда — мы продолжаем осознавать, что образ — это репрезентация. Однако для иконоборца эта ситуация выглядит особенно драматично. Он видит перед собой образ. Он представляет тело, к которому по какой-то причине настроен враждебно. Он либо воспринимает его как нечто живое, либо обращается с ним как с живым... В любом случае именно по этой причине он ощущает, что может каким-то образом уменьшить силу изображенного, уничтожив или изуродовав изображение»¹²⁷.

Образ воплощает отсутствующую персону (будь то святой, «пребывающий» на небесах, или правитель, восседающий в далеком дворце) в конкретной точке пространства; вместо нее приемлет почести и хвалу, а порой — поношение и бесчестье. Важнейший катализатор иконоборческих практик — это идея того, что образ и прообраз каким-то образом причастны друг к другу. В одних культурах она облекается в ясные (религиозные или магические) формулировки — образ атакуют, чтобы лишить его «жизни» или как-то воздействовать на прообраз. В других — эта идея скорее бытует как смутная, но психологически значимая интуиция или как юридический концепт, не подразумевающий никакого магического толкования. При этом, само собой, магические и символические прочтения могут сосуществовать (в разных социальных группах или по отношению к разным типам изображений) или даже переплетаться друг с другом (например, в обществе, где от статуй святых ожидают чудес и широко распространена магия образа, практика *executio in effigie* может кем-то восприниматься не только как символическая процедура, демонстрирующая торжество правосудия, но и как магическая атака на беглого преступника)¹²⁸.

¹²⁷ Warnke M. The Power of Images. P. 406. Ср.: Caviness M. Iconoclasm and Iconophobia: Four Historical Case Studies // Diogenes. 2003. Vol. 50. P. 99–100.

¹²⁸ В исторической и антропологической литературе связь образа и прообраза обычно описывается с помощью таких терминов, как «присутствие» (*presence*), «воплощение» (*embodiment*) или «субъектность» (*agency*), а также как отношение «означающего» и «означаемого». См.: Бельтинг Х. Указ. соч. С. 126–127; Freedberg D. The Power of Images. P. 27–40; Gamboni D. Op. cit. P. 27–28; Reinders E. Op. cit. P. 195–196; Kristensen T.M. Embodied Images. P. 224–225, 228–229, 231, 237–238; O'Neil M. Op. cit. P. 50; Vernant J.-P. De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence // Idem. Oeuvres. Religions, rationalités, politique. Paris, 2007. Vol. 1.

Ощущение, что образ каким-то образом причастен прообразу, остается основой иконоборческих практик даже в секулярно-политическом контексте Нового и Новейшего времени. Современные политические «иконоборцы», тайно атакующие изображения вождей или публично свергающие их статуи после падения очередного «старого режима», вряд ли рассчитывают на то, что повреждение образа физически отразится на прообразе (тем более что во многих случаях он уже давно умер, а эмоциональным объектом ненависти часто оказывается не столько изображенная персона, сколько режим или комплекс идей, который она олицетворяет)¹²⁹. Тем не менее «иконоборцы» всё равно методично обезличивают портреты или выкалывают им глаза — и этот жест дарует чувство освобождения¹³⁰.

| СРЕДНЕВЕКОВЫЕ УРОКИ?

Однако, если вернуться в Европу XVI в., то нужно напомнить о том, что многие протестанты-иконоборцы, сражавшиеся со всем визуальным строем позднесредневекового католицизма, могли черпать вдохновение и практические уроки в самой католической иконографии.

Для средневековой Церкви деятельная борьба с идолопоклонством, которой занимались ветхозаветные ревнители единобожия или святые, сражавшиеся с римским язычеством, была не абстрактным принципом, а инструкцией к применению. Любые изваяния чужих божеств, с которыми католические клирики сталкивались по мере территориальной экспансии латинского христианства или в ходе своих религиозных миссий, воспринимались в

¹²⁹ *Gamboni D.* Op. cit. P. 63, 111–113.

¹³⁰ Число возможных примеров не счесть. О поврежденных лицах королей с фасада парижского Нотр-Дама, низвергнутых в ходе революционного иконоборчества 1793 г. см.: *Caviness M.* Op. cit. P. 104–111, Fig. 11–13; *Tillier B.* Op. cit. P. 28; о публичных/коллективных или индивидуальных/тайных атаках на портреты и статуи Иосифа Сталина в послевоенной Восточной Германии и во время Венгерского восстания 1956 г. см.: *Gamboni D.* Op. cit. P. 56–60; *Tikhomirov A.* Symbols of Power in Rituals of Violence. The Personality Cult and Iconoclasm on the Soviet Empire's Periphery (East Germany, 1945–61) // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History.* 2012. Vol. 13, № 1. P. 73; *Gradwohl P.* L'iconoclasme dans la révolution hongroise // *Fureix E.* (dir.). *Iconoclasme et révolutions de 1789 à nos jours.* Paris, 2014. P. 236.

свете библейских и раннехристианских моделей¹³¹. По некоторым свидетельствам, христианизация порой оборачивалась не просто уничтожением идолов, а их «казнью», которая фокусировалась на тех же ключевых точках (глазах, лицах, руках), что позже протестанты-иконоборцы.

Само собой, в героических нарративах о торжестве христианского света над языческой тьмой велика доля топосов, и нам зачастую трудно понять, на каком уровне следует интерпретировать конкретный текст и описанные в нём методы борьбы с идолами. По древним лекалам может строиться как нарратив о расправе над ложными божествами, так и реальная расправа, стоявшая за этим нарративом. Вне зависимости от историчности конкретных свидетельств, средневековый читатель житий и хроник мог извлечь из них не только диатрибы в адрес идолопоклонства, но и практические уроки по борьбе с ним.

Например, доминиканец Мартин Поляк (ум. 1278) в своей популярнейшей «Хронике пап и императоров» повествует о том, как папа Григорий Великий (590–604) некогда очищал Рим от языческих изваяний, в которых обитали демоны. «Дабы семена древних ересей не умножились, он приказал отсечь статуям демонов головы и конечности (*ymaginibus demonum capita et membra fecit generaliter amputari*)». Тем самым «корень ереси был сокрушен, а христианская истина воссияла во всей полноте»¹³².

¹³¹ Поклонение идолам — одно из главных обвинений, которые христиане в Средневековье и раннее Новое время выдвигали против других религий, будь то политеистические традиции с разветвленной культовой иконографией (буддизм, индуизм, индейские культы Нового Света), либо ислам или иудаизм, которые не признавали антропоморфных изображений божества и обвиняли в идолопоклонстве самих христиан (*Camille M. Op. cit. P. 142–151, 165–194; Luchitskaja S. Les idoles musulmanes: images et réalités // Europa im Mittelalter. Theorie, Methoden und Praxis des Vergleichs in den europäischen Geschichtswissenschaften vom Mittelalter. Hg. M. Borgolte. Berlin, 2001*). Уничтожение (замещение) местных визуальных систем было одним из важнейших инструментов распространения христианства, колонизации новых земель и аккумуляции покоренных народов как внутри Европы, так и за ее пределами (*Gruzinski S. Op. cit.; Gamboni D. Op. cit. P. 28–29; McCormack S. Op. cit.; Hen A. Hindu-Catholic Encounters in Goa. Religion, Colonialism, and Modernity. Bloomington; Indianapolis, 2014*).

¹³² MGH SS. T. XII. Hannover, 1856. P. 422. См.: *Buddenseig T. Gregory the Great, the Destroyer of Pagan Idols. The History of a Medieval Legend concerning the Decline of Ancient Art and Literature // Journal of the Warburg and Courtauld*

Еще более подробно казни и сожжение идолов, на этот раз принадлежавших поморским славянам, описывает Эбон Михельсбергский в «Житии Оттона Бамбергского» (III, 10). В 1128 г. в городе Гюцков (*Chozegow*) огромных истуканов (*simulacra, sculptoria*), прежде чем бросить в огонь, расчленили: им отсекали руки и ноги, вырвали ноздри и выкололи глаза (*abscisis minibus et pedibus, effosis oculis ac truncates naribus, per descensum cuiusdam igni cremanda trahebantur*)¹³³. Глядя на это зрелище, одни язычники якобы призывали проклятие на головы тех, кто поднял руку на их богов, тогда как другие отвечали, что если бы те действительно были богами, то смогли бы себя защитить, а если они немые и недвижны, то, значит, в них нет «жизненного духа» (*si dii essent, semet ipsos defendere possent, sed cum ipsi taceant, nec de loco nisi tracti moveantur, omni sensu ac vitali spiritu penitus carere probentur*)¹³⁴. Симпатии средневекового агиографа тут, конечно, на стороне сомневающих, а бессилие и немота идолов свидетельствуют об их пустоте. В XVI в. ту же самую риторическую структуру протестанты-иконоборцы развернули против католических распятий и статуй святых, а полемисты, защищавшие римскую церковь, были вынуждены парировать, что священные образы терпят поругание так же смиренно, как и святые, которых они изображают.

Само собой, наглядней и доступней любых текстов была иконография. Накануне Реформации в немецком, французском или фламандском городе сцены сокрушения «истуканов» явно не были особой редкостью. Их можно было увидеть в скульптурных программах, украшавших фасады храмов, на фресках, ретаблях, витражах, гравированных листах с религиозными сю-

Institutes. 1965. Vol. 28. P. 47; *Camille M.* Op. cit. P. 18; *Kim A.M.* Creative Iconoclasm in Renaissance Italy // Boldrick S., Brubaker L., Clay R. (eds.). Striking Images, Iconoclasm Past and Present. Farnham, 2013. P. 74.

¹³³ Любопытно, что во множестве католических описаний точно так же, атакуя христианские образы, действуют сарацины. См., например, краткий *exemplum*, который в своем «Зерцале истории» (VII, 110) приводит Винцент из Бове. Ворвавшись в базилику Девы Марии, магометане атакуют пиками изображения святых: кому-то выбивают глаз, кого-то бьют в нос, кого-то — в ногу (*Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi*. P. 262).

¹³⁴ MGH SS. T. XII. P. 866; *Robinson C.H.* The Life of Otto, Apostle of Pomerania. L., 1920. P. 139. См.: *Camille M.* Op. cit. P. 18.

жетами, которые были доступны для небогатых покупателей, и, само собой, в иллюминированных кодексах, которыми могли владеть лишь немногие.

В Ветхом Завете не только звучат многочисленные указания разрушать идолов: «То не поклоняйся богам их и не служи им, и не подражай делам их; но сокруши их, и разрушь столбы их» (Исх. 23: 24), — но и даются примеры того, как Господь — собственным мановением или руками сынов Израилевых — сокрушал истуканов. Одна из важнейших моделей того рода — рассказ о том, как идол Дагон распался на части, когда филистимляне принесли в его храм захваченный ими Ковчег Завета: «И встали они поутру на следующий день, и вот, Дагон лежит ниц на земле пред ковчегом Господним; голова Дагонова и обе руки его лежали отсеченные, каждая особо, на пороге, осталось только туловище Дагона» (1 Цар. 5:4). Иконографическая традиция этого сюжета, при всех вариациях в облике идола и виде капища, неизменно акцентировала ключевой момент: распад статуи. На одной из миниатюр Памплонской Библии, созданной в 1197 г. по заказу наваррского короля Санчо VIII, мы видим безголовую и безрукую фигуру Дагона, которая не лежит, а стоит рядом со своим алтарем, а по бокам в воздухе висят (т. е. по смыслу — еще летят) кисти и голова повергнутого божества¹³⁵. Хотя ни один иконоборец этой миниатюры явно не видел, она резюмирует несколько приемов, которые потом еще тысячи раз будут использоваться при изображении падших идолов. В 1220–1235 гг. тот же сюжет был изображен на одной из колонн северного трансепта собора Нотр-Дам в Шартре — только здесь Дагон стремглав летит вниз со своего алтаря, установленного над головами молящихся (показательно, что в этом случае голова и руки идола, а также головы и руки филистимлян, которые принесли ковчег в его святилище, видимо, были отбиты позже кем-то из зрителей)¹³⁶ (Илл. 5).

¹³⁵ Amiens. Bibliothèque municipale. Ms. 108. Fol. 80v.

¹³⁶ *Camille M.* Op. cit. P. 7–9, Fig. 8. Помимо Дагона, в Шартрском соборе (в скульптурном убранстве фасадов и на витражах) есть еще несколько изображений поклонения и жертвоприношения идолам, сцена, где волхв Гермоген, обращенный апостолом Иаковом Старшим, разрушает идола топором, а также аналогичный сюжет, где идола сокрушает св. Феодор (Ibid. Fig. 720. О борьбе с идолопоклонством на витражах Реймского собора см.: *Lillich M. P.* The Gothic Stained Glass of Reims Cathedral. University Park, 2011. P. 42–47.)



Илл. 5. Крушение идолов (*Ruina ydolorum*).

Два ветхозаветных «типа» (золотой телец и идол Дагон)

и их новозаветный «антитип»

(идолы, разрушающиеся при появлении младенца Христа).

Фрагменты типологического разворота из «Библии бедняков»

(Нидерланды, ок. 1405). Лондон, British Library. Ms. King's 5. Fol. 5.

Если Дагон развалился на части по мановению Божьему, то идол Ваала был сокрушен Гедеоном (Суд. 6: 27–28). В знаменитой Библии Мациевского, созданной во Франции в 1240-х гг., судья Израилев и двое его спутников дубинами раскалывают две статуи, стоящие на алтаре¹³⁷. Вслед за апокрифами, посвященными детству Иисуса, средневековые мастера бесчисленное количество раз изображали, как во время бегства Марии с младенцем в Египет идолы при появлении Сына Божьего летели на землю со своих алтарей. Например, на нидерландской гравюре (ок. 1480–1500) статуя, стоявшая на колонне, переламывается

¹³⁷ New York. The Morgan Library & Museum (далее — MLM). M 638. Fol. 13; см.: *Camille M.* Op. cit. P. 172, Fig. 96. В той же Библии Мациевского филистимляне в облике средневековых воинов ставят на алтарь Дагона Ковчег Завета, который они захватили у израильтян. Посреди алтаря на тонкой колонне стоит кусок золотого идола — его ноги с торсом. Верхняя часть туловища с широко разведенными руками лежит на полу, под алтарем (Fol. 21). Ср. с еще одной миниатюрой (Fol. 22), на которой израильтяне, по указанию Самуила, уничтожают идолов «Ваалов и Астарт» (1 Цар. 7:3–4): группа из пяти мужчин палицами, мечами и топорами сокрушает две золотые или позолоченные нагие статуи, стоящие на алтаре, и они рассыпаются на множество частей, которые валяются к подножию жертвенника.



Илл. 6. Бегство Святого семейства в Египет — низвержение идола.
Фрагмент нидерландской гравюры (ок. 1480–1500)
Амстердам, Rijksmuseum. № RP-P-1961-744.

пополам: торс с головой и копьём, тоже сломанным посередине, летит вниз, а ноги остаются на постаменте¹³⁸ (Илл. 6).

На множестве изображений можно было увидеть не только чудотворное, но и вполне механическое уничтожение идолов. Так, в одной из рукописей «Библейской истории» Германа Валансьенского (XII в.), которая была иллюминирована в Париже в конце XIV в., царь Соломон на коленях молится идолу, стоящему на вершине колонны¹³⁹. Тут же справа мы видим, как, покаявшись, монарх приказывает сокрушить истукана. Сзади к колонне приставлена лестница, на которой его слуга с молотом уже разбил идола: тот летит оземь, а на постаменте осталась лишь каменная

¹³⁸ Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-1961-744.

¹³⁹ Идолопоклонство царя Соломона, который начал служить иноземным богам в угоду своим чужеземным женам (3 Цар. 11: 1–8), было одним из главных воплощений «идолопочитания» в средневековой и ренессансной иконографии (Camille M. Op. cit. P. 300–302). См. в XVI в. гравюры Луки Лейденского, Георга Пенца или Ганса Бургкмайра, где престарелый царь стоит на коленях перед алтарем с идолами самых разных обличий.

ступня¹⁴⁰. Конечно, существует не так много способов, как сбросить статую с пьедестала. Однако, когда видишь такого рода средневековые изображения, гравюры, запечатлевшие нидерландских гёзов или французских гугенотов, взбирающихся по лестницам к католическим «идолам», чтобы разбить их ударом кирки или накинуть на шею петлю, уже не кажутся столь радикальным (иконографическим) нововведением¹⁴¹.

Помимо различных вариаций ветхо- и новозаветных сюжетов, в средневековой иконографии сохранилось множество изображений языческих идолов, повергнутых христианскими святыми. Причем опять же в одних случаях фигуры ложных божеств рассыпаются сами, стоит только святому приблизиться к ним, совершить крестное знамение или помолиться об их посрамлении¹⁴² (Илл. 7). В других — святые (сами или с подручными) сокрушают истуканов своими руками: сбрасывают их с пьедесталов, разбивают посохами, молотами или другими орудиями (как на ретабле св. Себастьяна, созданном Йосом Лиферинксом около 1497 г.)¹⁴³.

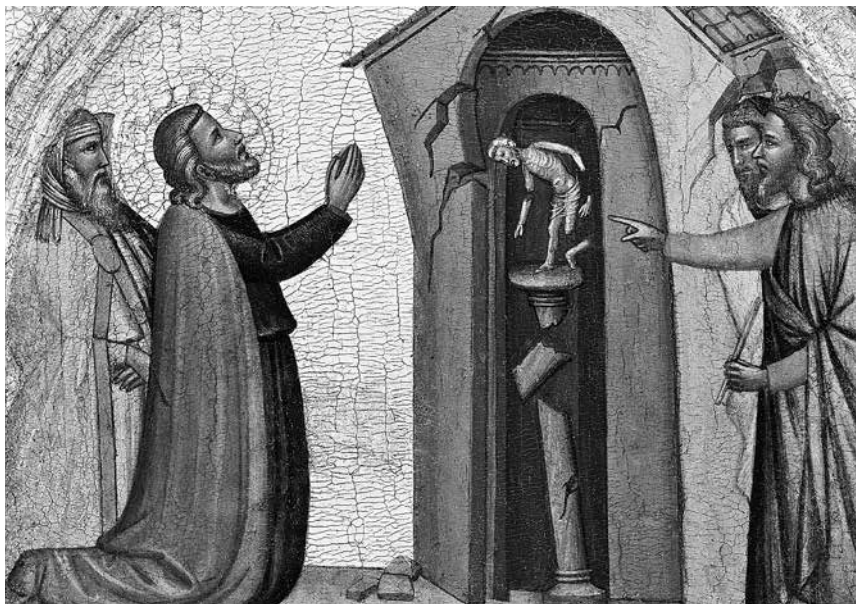
Многие мастера акцентируют сам момент раздробления, тщательно прописывая десятки осколков, оставшихся от истуканов. Так, сиенский мастер Мартино ди Бартоломео на одной из сцен алтарного образа, посвященного св. Стефану (1410–1435), изобразил настоящую гекатомбу: при его приближении к сте-

¹⁴⁰ New York. MLM. Ms. M. 526. Fol. 22v. На алтарной панели (ок. 1445) работавшего в Италии немецкого мастера Джованни д'Алеманья св. Аполлония лезет по лестнице с молотком, чтобы разбить мраморную статую языческого божества (Washington. National Gallery of Art. Samuel H. Kress Collection. № 1939.1.7).

¹⁴¹ См. всё разнообразие иконоборческих методов на гравюре Франца Хогенбурга (1588), которая уже упоминалась выше: нидерландские гёзы разбивают статуи, ретаблы и витражи топорами и дубинами, а также стаскивают их с колонн веревками (Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-OB-78.784-90).

¹⁴² На одной из миниатюр Анжуйского легендария (1325–1335) (New York. MLM. M. 360. Fol. 20) апостол Варфоломей крестным знаменем разрушает идола Астарота, стоявшего в индийском храме (см. этот сюжет: *Graesse Th. Op. cit.* P. 540–541). Золотой рогатый истукан разлетается на куски, и из него наутек бежит темный бес, который обитал в статуе.

¹⁴³ Philadelphia Museum of Art. Cat. 765. См., например, изображение св. Бенедикта Нурсийского, разбивающего киркой зооморфного идола, на австрийской миниатюре, созданной ок. 1300 г. (New York. MLM. M. 55. Fol. 9; см.: *Camille M. Op. cit.* P. 115, 124, Fig. 65).



Илл. 7. Апостол Иоанн молится о разрушении языческого храма Дианы в Эфесе. Фрагмент алтарного образа работы Франческучо Гисси (ок. 1370), возможно, для церкви в его родном городе Фабриано (Марке, Италия). Нью-Йорк, The Metropolitan Museum of Art. № 69.280.3.

нам одного малоазийского города семь нагих идолов, стоявших в нише над воротами, буквально осыпаются дождем из мелких фрагментов¹⁴⁴.

Как подчеркивает Майкл Кэмилль, разрушение идолов должно было зримо продемонстрировать их рукотворный характер и бессилие перед лицом истинного Бога¹⁴⁵. Однако, как показать бессилие их рук или слепоту глаз? Разбив идола на куски. Художник или скульптор «разбивает» его, изобразив разбитым; борец с многобожием или иконоборец, отождествляющий с идолами образы Христа, Богоматери и святых, разбивает их своими руками.

¹⁴⁴ Frankfurt am Main. Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie. Inv. 9892. См.: Os, van. H. W. *Idolatry on the Gate: Antique Sources for an Assisi Fresco // Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*. 1985. Vol. 15, № 3/4. P. 173–174, Fig. 6.

¹⁴⁵ *Camille M. Op. cit.* P. 9.

| ОТТЕНКИ СОМНЕНИЯ

Между «традиционным» средневековым святотатством, которое, конечно, вовсе не исчезло в Средневековье, идеологическим иконоборчеством, которое было вовсе не так ново, практикой наказания «своих» святых и поруганием святых «чужих» существовало множество точек пересечения, которые важны для понимания всех этих практик. Они смыкаются как на уровне психологических механизмов (почему образы вызывают ненависть и почему их осмеяние или казнь так часто даруют чувство освобождения?), так и на уровне риторики/прагматики десакрализации (какие слова и жесты позволяют решить задачу: воздействовать на прообраз через образ или, напротив, продемонстрировать, что образ пуст?)¹⁴⁶.

Как уже было сказано, обсуждение средневековых моделей протестантского иконоборчества чаще всего строится на противопоставлении нескольких идеальных типов. Протестант-иконоборец раскалывает статую святого топором или выкалывает ей глаза, чтобы продемонстрировать ее бессилие, а католик, разгневанный тем, что вышние силы ему не помогли, — чтобы отомстить той силе, которая заключена в образе, но не пожелала прийти ему на помощь. Один атакует систему в ее основаниях (культ образов — это идолопоклонство, т. е. почитание пустоты). Другой ее признает и гневается лишь на то, что она не сработала в конкретном случае (почитание образов легитимно, но они должны исполнять «контракт»). Наконец, третий — назовем его для краткости вольнодумцем — увечит или уничтожает религиозные символы, подвергая сомнению, а то и вовсе отвергая не только почитание распятий или «присутствие» Христа в его изображениях, но и основные догматы христианства, вплоть до существования Бога¹⁴⁷. С этой моделью интерпретации трудно не

¹⁴⁶ Один и тот же жест потенциально скрывает различные (порой — противоположные) установки: скажем, сожжение бумажного или деревянного изображения может быть враждебным выпадом, а может — жертвоприношением. См. классификацию форм и мотивов «утверждающего» и «отрицающего» иконоборчества, которую предложили Фабио Рамбелли и Эрик Рейндерс: *Rambelli F., Reinders E. Buddhism and Iconoclasm*. P. 176–185, Tabl. 5.3. Ср.: *Gamboni D. Op. cit.* P. 32, 35.

¹⁴⁷ Правда, нужно отметить, что наказание/шантаж святых и «повседневное» святотатство, видимо, редко принимали сложные карнавальные формы. Судя

согласиться, однако ее следовало бы уточнить и внести поправку на неизвестное.

Если говорить о Средневековье, а во многом и о раннем Новом времени, то мотивы святотатцев самого разного толка нам обычно известны лишь косвенно, а свидетельства, которые их доносят, по определению, отражают интерпретацию лишь одной стороны: чаще всего, это Церковь, которой принадлежал поруганный образ. Кроме того, мы знаем только о тех нападениях на фигуры святых, которые вызвали достаточный резонанс, чтобы попасть в городские хроники, сборники чудес или коллекции проповедей. В этих текстах они, как правило, помещены в дидактическую схему: преступление — (чудо) — наказание/обращение, а мотивы нападавших, коль скоро они вообще конкретизируются, отступают на второй или на третий план перед триумфальным моментом воздаяния. В этом плане инквизиционные и прочие судебные дела, где истина зачастую не «дана», а конструируется в процессе допроса обвиняемого или показаний свидетелей, оказываются менее предсказуемыми, а потому более ценными¹⁴⁸.

За последние десятилетия исследователи религиозного вольнодумства и скептицизма отошли от тезисов знаменитой книги Люсьена Февра «Проблема неверия в XVI веке: Религия Рабле» (1942). Очевидно, что в раннее Новое время, а, вероятно, и раньше, наряду с инаковерующими, принадлежавшими к различным еретическим движениям, в немалом числе существовали и колеблющиеся в вере, а то и вовсе отошедшие от нее. В частности, документы испанской, португальской и

по сохранившимся описаниям, провинившиеся образы чаще всего «просто» бесчестили, например, измазав нечистотами, увечили или ломали/сжигали, а не устраивали с ними многоэтапные действия осмеяния/казни, какие мы встречаем в описаниях протестантского иконоборчества. Впрочем, возможно, эта разница связана в первую очередь с внешним контекстом, а не с исходным различием методов. Публичные, зрелищные и многоактные ритуалы поругания требовали, чтобы их участники могли действовать коллективно и не таясь. Такого рода действия были манифестацией силы группы или ее попыткой заявить о себе: например, когда протестанты врывались в католический храм посреди службы, или тем более когда, взяв под контроль целый город, они принимались очищать его от идолов. В этом смысле коллективные иконоборческие ритуалы имеет смысл сравнивать не с одиночными выпадами святотатцев, а с агрессией против вражеских святынь во время войн или гражданских конфликтов.

¹⁴⁸ *Wandel L. P.* Op. cit. P. 486.

римской инквизиции явно свидетельствуют о том, что число вольнодумцев (причем не только из интеллектуальных верхов, но и из «простецов»), которые бросали вызов фундаментальным основам христианства и отрицали если не бытие Бога, то его провидение и воздаяние, было намного больше, чем это принято думать. Причем речь идет не только о еретиках, принадлежавших к организованным группам инаковерующих, но и о вольнодумцах-одиночках¹⁴⁹.

Одним из главных догматов, который вызывал массу сомнений не только у открытых еретиков, но и у многих католиков, было «реальное присутствие» тела и крови Христовых в евхаристических дарах. Своя доля скепсиса доставалась и культу образов, который черпал свою психологическую эффективность из веры в то, что невидимый прообраз в какой-то форме «присутствует» в материальном образе. В этом плане прославленный Карло Гинзбургом мельник Меноккио, с его причудливой космологией, (не)религиозным материализмом и выпадами против церковного «барышничества», вероятно, не был так уникален для своего времени¹⁵⁰.

Федерико Барбиерато в своем исследовании религиозного диссидентства и неверия в Венеции раннего Нового времени приводит примеры атак против образов, которые, вероятно, были задуманы не как месть конкретным святым, а как вызов церкви, ее догматам и культуре. Например, в 1740 г. Герардо Мерканделли из Брешии, уже известный как богохульник, был обвинен в том, что притащил в остерию деревянное распятие, предложил ему выпить, а когда Христос ничего не ответил, отломал ему ноги. Конечно, мы никогда точно не выясним,

¹⁴⁹ Динцельбахер П. Неверие в «эпоху веры» // Образы прошлого. Сборник памяти А. Я. Гуревича. СПб., 2011; Wootton D. Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period // The Journal of Modern History. 1988. Vol. 60, № 4; Reynolds S. Social Mentalities and the Cases of Medieval Scepticism // Transactions of the Royal Historical Society, Sixth Series. 1991. Vol. 1; Cavaillé J.-P. Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVIe–XVIIe siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998–2002) // Les Dossiers du Grihl [En ligne]. 2007. № 2 (<http://dossiersgrihl.revues.org/279>); Barbierato F. The Inquisitor in the Hat Shop. Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice. Farnham, 2012.

¹⁵⁰ Гинзбург К. Указ. соч. Ср.: Edwards J. Op. cit.; Addande L. Hérésie radicale et libertinage. Le valdésien Giulio Basalù et Domenico Scandella dit Menocchio // Les Dossiers du Grihl. 2009–02. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/3779>.

что Мерканделли этим хотел сказать, однако известно, что до этого он многократно отрицал существование Бога. Поэтому Барбиерато предполагает, что его расправа с распятием была не просто пьяной выходкой и не строго иконоборческим выпадом, а демонстрацией неверия¹⁵¹.

Так это или нет, но его «перфоманс» строится по той же схеме, что и протестантские ритуалы десакрализации (профаногонии): вызов — отсутствие ответа — казнь. В Хильдесхайме в 1543 г. во время карнавала члены гильдии портных отволокли почитаемую статую Христа из церкви св. Андрея в свой питейный зал и там потребовали, чтобы Спаситель с ними выпил. Когда же он никак не отреагировал, они принялись над ним насмехаться, обыгрывая его облик (статуя изображала Христа после бичевания, в терновом венце, стекающей кровью и с крестом на плече). «Ну как же он может выпить? Вы не видите? Его же как отхлестали, так что весь окровавился, он свят и бессилен...». После этого, сделав паузу, чтобы все услышали его молчание, мучители всё же заставили его выпить, бросив ему в лицо кружку¹⁵².

Сравнивая эти два случая, важно помнить о потенциальной полисемии иконоборческих жестов и о том, что (католическое) испытание силы образа и ее (протестантское) отрицание исторически родственны и порой по форме неразличимы. Где та мера, которая позволяет в каждом конкретном случае отличить разочарованное благочестие от укрепляющегося сомнения, а сомнение — от утраченной веры? Важным критерием может служить последующее «примирение» с наказанным или временно отвергнутым образом/святым, однако у нас редко бывают источники, позволяющие о нём узнать. Святого наказывают потому, что он не выполнил свою часть «контракта». Однако не склонны ли к таким наказаниям те, кто и так не уверен в силе святых или эффективности образов? Вера и неверие — понятия пересекающиеся. Например, можно верить в реальность небесных патронов, но разувериться в том, что они пекутся о людях; допускать, что они благосклонны к другим, но утратить личное упование; перестав им молиться, решить, что их вовсе нет; утверждать, что их нет, в смутной надежде на то, что они всё же явят свое присутствие, и т. д. Граница между минутной досадой

¹⁵¹ *Barbierato F.* Op. cit. P. 80–83.

¹⁵² *Koerner J. L.* Op. cit. P. 132, 134. Ср.: *Michalski S.* Op. cit. P. 92.

на то, что небесный патрон не помог, и сомнением в его силе как таковой, между ситуативным неверием в силу конкретной статуи и отрицанием культа образов, безусловно, существует, но она часто зыбка.