

ISSN 2686-7249

# ВЕСТНИК РГГУ

*Серия*  
«Литературоведение.  
Языкознание. Культурология»

Научный журнал

# RSUH/RGGU BULLETIN

“Literary Theory.  
Linguistics. Cultural Studies”  
*Series*

Academic Journal

Основан в 1996 г.  
Founded in 1996

5  
2020

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

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

There are 10 issues of the journal a year.

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

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

Peer-reviewed publications fall within the following research area:

**10.01.00 Literary Theory:**

10.01.01 Russian literature

10.01.03 Foreign literature

10.01.08 Literary theory. Textology

10.01.09 Folkloristics

**10.02.00 Linguistics:**

10.02.14 Classical philology, Byzantine and Modern Greek Studies

10.02.01 Russian language

10.02.02 Languages of the Russian Federation

10.02.19 Theoretical linguistics

10.02.20 Historical-comparative, typological and contrastive linguistics

**24.00.00 Cultural Studies:**

24.00.01 Cultural history and theory

24.00.03 Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects

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

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

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

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Certificate on registration: PI No. FS77-61883 of 25.05.2015. Changes were made to the record of media registration in connection with the name change, renaming of the founder, clarification of the subject – registration number FS77-74270 of 09.11.2018

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

e-mail: antonov-dmitriy@list.ru

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»

Научный журнал

Выходит 10 номеров печатной версии журнала в год.

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

**10.01.00 Литературоведение:**

10.01.01 Русская литература

10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы)

10.01.08 Теория литературы. Текстология

10.01.09 Фольклористика

**10.02.00 Языкознание:**

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

10.02.01 Русский язык

10.02.02 Языки народов Российской Федерации

(с указанием конкретного языка или языковой семьи)

10.02.19 Теория языка

10.02.20 Сравнительно-историческое типологическое и сопоставительное языкознание

**24.00.00 Культурология:**

24.00.01 Теория и история культуры

24.00.03 Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов

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

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

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

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

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

Электронный адрес: antonov-dmitriy@list.ru

Founder and Publisher

Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Executive editor of the issue

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

Учредитель и издатель

Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ответственный за выпуск

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

## CONTENTS

### Visual Studies

---

- Mikhail R. Maizuls*  
Facial stigma. Medieval origins of the 'Jewish nose' ..... 10
- Dmitriy I. Antonov*  
Veles and Christ. Visual models of idoloclasm in Russian iconography .... 39
- Liudmila B. Sukina*  
Georgian Icon of Our Lady. Traveling Shrine in Russia  
of the 17<sup>th</sup> century ..... 57

### Studies in Cultural History

---

- Olga I. Togoeva*  
Between the Cathedral and the city square. The May 8 holiday's  
topography in Orleans (15<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries) ..... 71
- Anna V. Pozhidaeva*  
Transformations of the Santa Christina basilic in Bolsena:  
from the worshipped tomb to the place of Eucharistic miracle ..... 87
- Svetlana A. Borisova*  
The concept of fear in *Tolkovaya Paleya*  
(The Explanatory Palea) ..... 96
- Maria V. Stanyukovich*  
Fertility dance: the church of Our Lady of a Fishnet,  
of Dancing St. Pascual and of St. Clara of Assisi (the Philippines)  
and its ancient pagan heritage ..... 112
- Maria M. Kaspina*  
Venerating the graves of Hasidic tzaddiks in the 21<sup>st</sup> century.  
Pilgrimage Practices ..... 140

## СОДЕРЖАНИЕ

### **Визуальные исследования**

---

- Михаил Р. Майзульс*  
Стигма на лице: Средневековые истоки «еврейского носа» ..... 10
- Дмитрий И. Антонов*  
Велес и Христос: визуальные модели идолоборчества  
в русской иконографии ..... 39
- Людмила Б. Сукина*  
Грузинская икона Богоматери: путешествующая святыня  
в России XVII в. .... 57

### **Культурно-исторические исследования**

---

- Ольга И. Тогоева*  
Между собором и городской площадью:  
топография праздника 8 Мая в Орлеане (XV–XXI вв.) ..... 71
- Анна В. Пожидаева*  
Трансформации базилики Санта Кристина в Больсене:  
от почитаемой гробницы до места евхаристического чуда ..... 87
- Светлана А. Борисова*  
Концепт страха в Толковой Палее ..... 96
- Мария В. Станюкович*  
Пляски плодородия: церковь Пресвятой Девы рыболовной сети,  
Танцующего св. Пасхалия и св. Клары Ассизской на Филиппинах  
и ее языческое наследие ..... 112
- Мария М. Каспина*  
Почитание могил хасидских цадиков в XXI в.:  
паломнические практики ..... 140

# Визуальные исследования

УДК 2-526(=411.16)

DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-10-38

## Стигма на лице: средневековые истоки «еврейского носа»

Михаил Р. Майзульс

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

*Аннотация.* На антисемитских карикатурах и плакатах Нового времени евреи обычно предстают с хищными крючковатыми носами. Эта черта превратилась в важнейшую стигму, визуальный маркер физической, а через нее – культурной, психологической или духовной инаковости. В поисках истоков подобных изображений историки обращаются к средневековой юдофобской иконографии и без труда находят там «портреты» Иуды Искариота, первосвященников или фарисеев с точно таким же профилем. Эта статья показывает, что в западной иконографии типаж, который историки часто называют «еврейским», на самом деле использовался при изображении и других иноверцев, а также еретиков. При этом самих иудеев представляли не только с крючковатым, но и с плоским вздернутым носом. Эта физиогномическая пара с XII в. вездесуща в западном искусстве. У обоих типов носов в средневековых физиогномических трактатах была самая негативная репутация. Медиевисты нередко используют крючковатый нос как маркер, позволяющий узнать на изображении иудеев или персонажей, которых с ними отождествляли. Однако во многих случаях это ведет к ошибкам, поскольку крючковатый нос скорее был одним из универсальных знаков инаковости и злодейства, чем специфически юдофобским знаком.

*Ключевые слова:* Средние века, иконография, Страсти Христовы, физиогномика, евреи, антисемитизм, знаки инаковости

*Для цитирования:* Майзульс М.Р. Стигма на лице: средневековые истоки «еврейского носа» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 5. С. 10–38. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-10-38

---

© Майзульс М.Р., 2020

## Facial stigma. Medieval origins of the 'Jewish nose'

Mikhail R. Maizuls

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

*Abstract.* In the modern anti-Semitic caricature, Jews are usually presented with predator-like long hooked noses. This trait has become a recognizable stigma, a visual marker of the physical, cultural, psychological or spiritual otherness. Looking for the origins of such images, historians turn to the medieval anti-Semitic iconography and easily find “portraits” of Judas Iscariot, high priests or Pharisees with exactly the same profile. This article shows that in the Western Medieval iconography, the type that historians often call “Jewish”, was also used in portraying the adherents of different faiths as well as heretics. At the same time, the Jews themselves were represented not only with a hooked, but also with a flat upturned nose. That physiognomic pair from the 12<sup>th</sup> century has been ubiquitous in Western art. Both types of noses in the medieval physiognomy treatises had the most negative reputation.

Medievalists often use a hooked nose as a marker that allows them to recognize Jews or characters identified with them in the image. However, in many cases that leads to errors, because the hooked nose was more likely one of the universal signs of the otherness and villainy than a specifically anti-Semitic sign.

*Keywords:* Middle Ages, iconography, passion of Christ, physiognomics, Jews, antisemitism, signs of otherness

*For citation:* Maizuls, M.R. (2020), “Facial stigma. Medieval origins of the ‘Jewish nose’”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 10–38, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-10-38

Длинный, крючковатый, похожий на клюв хищной птицы или загнутый, как шестерка, нос давно служит главным опознавательным знаком евреев почти на любой антисемитской карикатуре. Такой нос – стигма, от которой нельзя избавиться и которую никак не скроешь. Он должен напоминать о неискоренимой физической, а через нее – нравственной инаковости еврея как Другого и как Врага.

В расовом, псевдомедицинском изводе антисемитизма нос в XIX в. превратился в предмет особого интереса и изучения. В 1850 г. шотландский анатом, зоолог, этнолог и врач Роберт Нокс, перечисляя физические особенности евреев, упомянул «крупный, массивный, булавовидный, крючковатый нос, который в три или четыре раза больше того, который был бы соразмерен лицу... Потому лицо еврея никогда не может быть и не бывает идеально красивым» [Back, Solomos 2000, p. 244]. А в 1903 г. некий доктор Сельтикус

опубликовал в Париже юдофобскую книжку под названием «19 телесных дефектов, по которым можно узнать еврея». По его словам, всем кажется, будто еврея легко отличить по крючковатому носу. Однако по меньшей мере у трети евреев, живущих во Франции, нос, напротив, округлый и скорее похож на нос чернокожих, поскольку в древности эти расы смешивались<sup>1</sup>.

Само собой, огромные еврейские носы были вездесущи и в нацистской пропаганде. На карикатурах в газете «Штурмовик» (*“Der Stürmer”*), на плакатах или иллюстрациях в школьных учебниках крючковатый нос, разительно отличавшийся от прямого носа арийца, подчеркивал физическое и моральное разложение еврейства. В 1938 г. издатель «Штурмовика» Юлиус Штрайхер выпустил детскую книжку Эрнста Химера под названием «Поганка» (*“Der Giftpilz”*). На ее обложке нарисованы пять ядовитых грибов с человеческими лицами. Толстые губы и огромные загнутые носы не оставляли сомнений по поводу того, кто подразумевается под поганками. В одной из рассказанных там историй учитель беседует со школьниками о том, как опознать еврея. Выйдя к доске, маленький Карл объясняет, что главный критерий – нос. «Еврейский нос крюкообразный. И похож на цифру шесть. Мы называем его “еврейской шестеркой”. У многих неевреев носы тоже бывают загнутые. Однако они повернуты не вниз, а вверх. И совсем не похожи на еврейские».

В первой половине XX в. «носовой вопрос» волновал не только антисемитов, но и еврейских ученых. Одни в духе времени ставили перед собой цель описать евреев как отдельную расу, другие стремились опровергнуть враждебные стереотипы, касавшиеся еврейского тела и черт лица<sup>2</sup>. В 1911 г. американский антрополог Морис Фишберг, который ранее опубликовал статью о носе в «Еврейской энциклопедии», обнародовал результаты обследования примерно 4000 нью-йоркских евреев. Оно показало, что среди мужчин «крючковатые и орлиные» носы встречались у 14,2%, а среди женщин – у 12,7%. «Господствующим типом еврейского носа является прямой <...> Курносый, вогнутый или вздернутый нос... как выяснилось, встречается среди евреев чаще, чем кто-либо мог предположить. <...> Среди современных евреев доля людей с орлиными, крючковатыми, изогнутыми или т. н. “еврейскими” либо “семитскими” носами сравнительно невелика». При этом среди

<sup>1</sup>Celticus. Les 19 tares corporelles visibles pour reconnaître un juif, avec 19 dessins hors texte. Paris: Librairie antisémite, 1903. 108 p. См. также [Sagaert 2013/2014].

<sup>2</sup>Jews & Race. Writings on Identity & Difference, 1880–1940 / Ed. by M.B. Hart. Waltham: Brandeis University Press, 2011. 240 p.

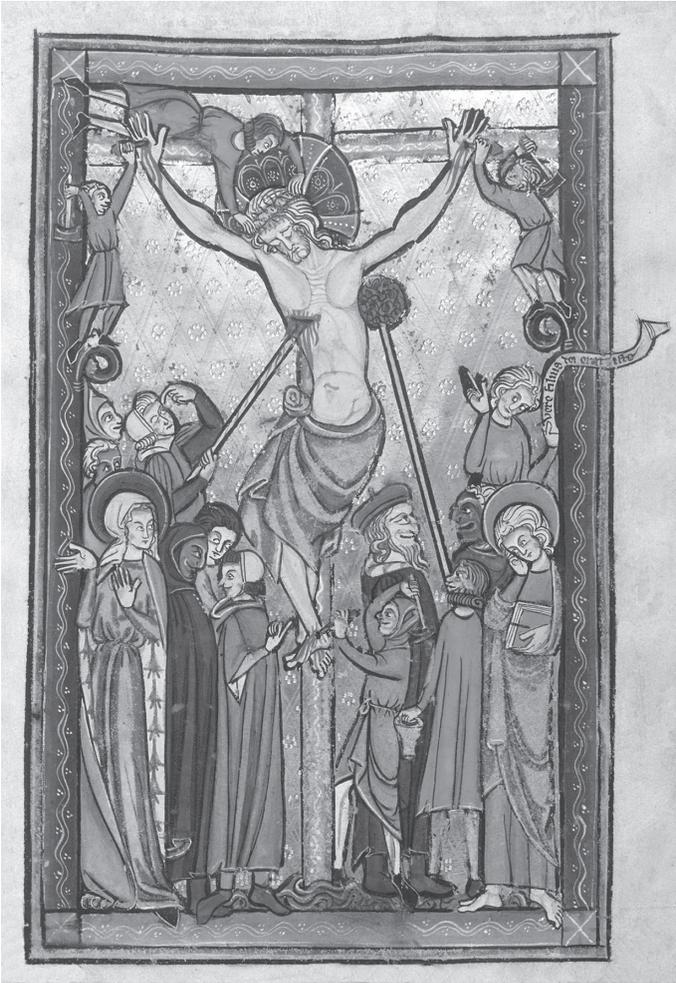
«армян, грузин, осетин, лезгинов, айсоров и сирийцев орлиные носы широко распространены. У народов, живущих в средиземноморских странах Европы (как греки, итальянцы, французы, испанцы и португальцы), орлиные носы тоже встречаются чаще, чем среди евреев Восточной Европы. Носы североамериканских индейцев тоже часто бывают «еврейскими»»<sup>3</sup>.

Представление о том, что крючковатый или горбатый нос – это надежный признак еврейства, настолько укоренилось в сознании (в том числе и самих евреев), что его стали использовать даже для этнической идентификации персонажей на древних изображениях. В 1891 г. Новая глиптотека в Копенгагене приобрела римский мраморный бюст, представлявший мужчину, у которого был крупный нос с горбинкой. В каталоге 1925 г. без всяких объяснений было указано, что бюст представляет молодого еврея, а в 1930 г. религиовед и эрудит Роберт Эйслер предположил, что это знаменитый еврейский историк Иосиф Флавий (ок. 37 г. – 100 г. н. э.). Но как подтвердить, что это именно он? Как одно из главных доказательств Эйслер сослался на его крючковатый или сломанный нос: он довольно широк в нижней части и сильно отличается от орлиных носов, какие так часто встречались на портретах римлян. Хотя твердых оснований видеть в мужчине, изображенном на бюсте, именно Иосифа Флавия не существует, эта атрибуция порой встречается и сегодня [Broshi 2001, pp. 46–47, fig. 1, 2].

Стремясь проследить истоки стереотипов, связанных с еврейским носом, историки закономерно обращаются к поздне-средневековой юдофобской иконографии [Mellinkoff 1993, pp. 124, 127–130; Strickland 2003, pp. 77–78; Bale 2006; Resnick 2012, pp. 269–270; Harran 2013; Lipton 2014, pp. 173–177; Capriotti 2014, pp. 15–16]. А там без труда находят Иуду Искариота, палачей Христа или иудеев, которые истязают христианских младенцев, с носами-«клювами» (ил. 1). Однако, если приглядеться к многим образам, созданным в XII–XV вв., повнимательнее, мы убедимся, что с хищными загнутыми носами изображали не только евреев, а евреев нередко представляли с носами других «конструкций». А это значит, что, пытаясь идентифицировать персонажей средневековых изображений по их чертам лица, историки нередко попадают в плен современных стереотипов. Иконография того времени скорее была нацелена не на ясную этническую типизацию, а на то, чтобы соотнести друг с другом различных врагов Христа и христианства, изобличить их всех клеветов дьявола [Bartlett 2009].

---

<sup>3</sup>*Fishberg M.* The Jews: A Study of Race and Environment. London; New York: The Walter Scott Publishing Co., 1911. P. 78–85.



*Ил. 1. Распятие. У части иудейских книжников и фарисеев, собравшихся под крестом, злоеющие (у некоторых вдобавок темные) лица с крючковатыми носами. В отличие от них, у Христа, Девы Марии и Иоанна Богослова, а также праведных римлян (прозревшего сотника Лонгина и другого сотника, который признал распятого Сыном Божиим) носы прямые, а кожа – светлая. Почти все негативные персонажи развернуты в профиль (что помогает привлечь внимание к их хищным чертам), а позитивные – в три четверти. Псалтирь Хута. Северная Англия, последняя четверть XIII в. London. British Library. Ms. Add. 38116. Fol. 11v*

*Знак на лице / знак на одежде*

Первые изображения, на которых порочность врагов Христа и христианства – в первую очередь, иудеев – стали демонстрировать с помощью агрессивной мимики и карикатурно уродливых черт (свирепного оскала, нависающих бровей, выпученных глаз или хищных носов), появились на Западе в XII в. [Sauerländer 2006]. Однако на первых порах, как пишет Сара Липтон, эти визуальные находки применялись лишь от случая к случаю. Крючковатый нос был не только еврейским, а еврейский – не только крючковатым. Это был не этнический атрибут, а один из маркеров инаковости, применявшихся и к другим иноверцам. Главными знаками, по которым можно было узнать мужчин-иудеев, служили островерхие шапки – «юденхуты». В середине XIII в. в Англии и Франции из совокупности этих черт сложился зловещий типаж: еврей с острой бородой и крючковатым носом, опознаваемый даже без шапки [Lipton 2014, pp. 173–175]. Однако ниже мы увидим, что и в позднее Средневековье этот типаж не был зарезервирован за иудеями.

Первые попытки передать моральные качества персонажей через черты лица и мимику были связаны с возрождением интереса к анатомии и физиогномике, к телу как отражению движений души и вообще к наблюдению за физическим миром в его разнообразии. Именно в XII и особенно в XIII в. западные мастера впервые за столько веков принялись с увлечением воспроизводить в красках или в камне природные формы: реальный облик зверей, насекомых, листьев, цветов и т. д. [Wirth 2008, pp. 169–170]. Гротескно уродливые лица палачей тоже по-своему свидетельствовали о повороте к натурализму. Как и сегодня, средневековая «карикатура» строилась на преувеличении, утрировании, деформации каких-то узнаваемых черт – в первую очередь формы носа. Как предполагает Липтон, поскольку евреи, жившие в Северной Европе, были родом из южных земель, среди них чаще, чем среди их соседей-христиан, встречались люди с черными волосами, сравнительно темной кожей и носами с горбинкой [Lipton 2014, p. 175].

В 1215 г. католические прелаты, собравшиеся в Риме на IV Латеранский собор, высказали немалое беспокойство тем, что евреи (и мусульмане) слишком часто оказываются неотличимы от христиан. А это ведет к сексуальным связям между ними и прочим греховным злоупотреблениям: «В некоторых землях различия в платье отделяют иудеев и сарацин от христиан, но в некоторых других землях происходит такая путаница, что их нельзя различить никаким образом. И тогда временами происходит так, что по ошибке христиане вступают в отношения

с женщинами из числа иудеек или сарацинок, а иудеи и сарацины – с христианскими женщинами». Потому собор предписал во всех христианских державах ввести специальные знаки, которые помогали бы тотчас узнать иудеев и не позволяли им скрывать свою идентичность. Если все евреи будут маркированы, то христиане не смогут, под предлогом неведения, вступать с ними в недозволенные контакты: «...Дабы они не могли в будущем оправдывать подобные поступки из числа запрещенных связей тем, что ошиблись, мы постановляем, чтобы иудеи и сарацины обоих полов во всех христианских землях и в любое время отличались бы в глазах общества от других народов своей одеждой» [Grayzel 1933, pp. 308–309; Зеленина 2018, с. 36].

С XIII по XV в. короли, города и церковные власти в разных концах Европы стали внедрять визуальную сегрегацию в жизнь. Где-то от иудеев требовали, чтобы они носили на верхней одежде нашивки разных цветов и форм (в Англии – две полосы, символизовавшие скрижали; во Франции – кольца или круги; во многих итальянских городах – букву «О»). В других местах главным маркером служили головные уборы – юденхуты, капюшоны или береты определенного покроя и цвета [Sansy 2007]. Однако на улицах городов, какие бы усилия ни прилагали прелаты и светские сеньоры, евреи часто уставались неузнаваемы – видимо, потому, что по своей внешности и одежде многие из них не (слишком) отличались от соседей-христиан. С другой стороны, как сформулировала Галина Зеленина, «современники IV Латеранского собора были вполне способны отличить еврея или сарацина от христианина. Однако, когда у них возникала необходимость или желание вступить с ними в контакт того или иного рода – они делали это, отговариваясь затем собственным неведением. И сегрегационные законы были призваны прежде всего исключить возможность подобных отговорок, а заодно унижить иноверцев...» [Зеленина 2018, с. 36–37].

Крючковатый нос, с каким стали изображать иудеев (и часто других иноверцев), был визуальным приемом, одним из знаков инаковости, призванных через внешнее безобразие и дисгармонию черт показать их внутреннюю порочность. Однако труднее сказать, как эти образы толковали. Считалось ли, что евреи действительно так носаты и зримо отличаются от христиан, или нос-«клюв» воспринимали как условный знак? (представляя спящего короля, средневековый мастер почти наверняка надел бы ему на голову корону, но большинство зрителей, видимо, понимало, что монархи на самом деле спят без своих инсигний). Чтобы карикатура попала в цель, важно, чтобы тот, кого она осмеивает и/или изобличает, деформируя его черты лица, все еще был узнаваем [Kaenel 2000].

Однако в средневековой иконографии негативных персонажей чаще всего маркировали, не утрируя и «карикатуризируя» их реальный облик, а наделяя негативными знаками (детали одежды, детали внешности, символы на гербах и флагах и т. д.) с фиксированным значением. Один и тот же физиогномический тип применяли к разным группам иноверцев, еретиков или типам грешников. А потому вероятно, что в восприятии средневековых зрителей и хищный профиль демонстрировал суть иудеев, но не обязательно отражал их облик.

### *Нос крючковатый / нос вздернутый*

Для средневековых представлений о природе человека характерно убеждение, что душа прямо влияет на тело и направляет его движения, а воздействие тела на душу лишь косвенно. Это подразумевало, что физические болезни, дефекты или уродства сами по себе не приводят к душевной порче. Однако нравственные уродства, поразив душу, скорее всего, проявятся и во внешнем облике человека. И теологи, и натурфилософы, и медики исходили из того, что благородная душа придает телу внешнее благородство, а душа порочная с большой вероятностью делает тело уродливым и больным. Так, францисканец Джон Пекхэм (ум. в 1292 г.), который в 1279 г. стал архиепископом Кентерберийским, отмечал, что «дефекты тела вызываются дефектами души» (*ex defectu enim animae causatur defectus corporis*) [Resnick 2012, pp. 33–34].

При этом в христианской традиции было сильно противопоставление души и тела, внутреннего/истинного и внешнего/мнимого. Какой-то врожденный изъян или приобретенный дефект мог восприниматься как Божья кара (за грехи самого человека или его родителей), а мог – как испытание или даже знак избранности. Христианство слишком долго призывало, забыв о теле, помышлять о душе и обличало красоту как источник искушений, чтобы ставить знак равенства между уродством и пороком. Внешняя красота могла скрывать изъеденную злом душу, а дьявол в бесконечных патериках и житиях, стремясь погубить иноков, оборачивался в прекрасных юношей или дев. Напротив, Христос мог являться в обличье отверженных – безобразных калек или прокаженных, покрытых зловонными язвами.

Тем не менее в христианской традиции продолжал жить эстетический и этический идеал, который ассоциировал добро с красотой, а зло – с безобразием. В текстах, которые описывали внешность Христа, Девы Марии или святых, обычно подчеркивали, насколько

их черты правильны и гармоничны. Напротив, дьявол, демоны, еретики, иноверцы и грешники в разных контекстах описывались как уродливые и отталкивающие. Этическая оппозиция красоты и уродства была еще заметнее в иконографии, которая нуждалась в простых приемах, позволяющих противопоставить ангелов и демонов, святых и грешников, христиан и иноверцев, спасенных и проклятых... С XII в. негативные персонажи, начиная с главных злодеев – палачей Христа, все чаще стали изображаться утрированно уродливыми, а одной из главных форм уродства была деформация формы носа [Klemettillä 2006, pp. 165–180].

Если взглянуть на средневековые образы Христа, Девы Марии, святых и ангелов, которые явно отражали эстетический идеал того времени, мы увидим, что у них почти всегда были сравнительно небольшие и прямые носы. Конечно, их антропологический тип менялся в зависимости от тех мест, где было создано изображение, и от того, какие черты, какой оттенок кожи и цвет волос там считались красивыми и благородными. Темноволосая Дева Мария с Сицилии могла отличаться от белокурой Девы Марии из Норвегии. Однако какие-то элементы портрета – в частности, прямой нос – оставались почти неизменны. В житии фламандского доминиканца Фомы де Кантимпре (1201–1272) рассказывалось о том, как однажды в Дуэ он, глядя на освященную гостию, увидел лик Христа. Спаситель был развернут к нему в профиль и смотрел куда-то направо. Описывая его идеальную внешность, визионер упомянул и о его носе, который был «довольно длинным и очень прямым» (*Nasus erat admodum longus, directus valde*) [Resnick 2012, pp. 269–270].

Если образцом красоты считался прямой нос, любые анатомические крайности легко превращались в знаки порока. Еще в ветхозаветной Книге Левит (21:16–23) Господь предписал Моисею, что никто, у кого есть какой-либо физический изъян или увечье, не должен становиться священником и приносить Богу жертвы. Для этого не годится ни слепой, ни хромой, ни горбатый, ни тот, у кого сухая рука, бельмо на глазу или повреждены яички. В число калек, которые бесчестят алтарь, входили и обладатели слишком больших, слишком маленьких или погнутых носов (в тексте Вульгаты – «*si parvo, vel grandi, vel torto naso*»). Каноническое право, которое регламентировало жизнь клириков и многие стороны жизни мирян, перенесло это ограничение на христианское священство. Хотя запрет на рукоположение для «увечных» не всегда применялся последовательно и строго, ветхозаветный взгляд на физические изъяны как кару Господню полностью не утратил силы [Metzler 2006, pp. 38–64].

На иллюстрации к этому фрагменту Книги Левит в Морализованной Библии, созданной в 1226–1234 гг. для французского короля Людовика IX, изображен человек с длинным – не крючковатым, а скорее загнутым вверх – носом. Текст-комментарий объясняет, что такой нос изобличает тех, кто всегда поступает несправедливо и насильничает над другими людьми. Потому рядом на иллюстрации-комментарии нарисован человек, который замахивается огромной дубиной на стоящего на коленях монаха<sup>4</sup>. В ту же эпоху английский проповедник и богослов Томас из Чобхэма (ум. после 1233) в «Сумме исповедников» объяснял, что человек, у которого большой крючковатый нос, делающий его похожим скорее на зверя, чем на человека, непригоден к священству, так же, как тот, у кого нос напоминает обезьяний<sup>5</sup> [Resnick 2012, pp. 269–270].

Эти два типа носа с XII в. буквально вездесущи в иконографии палачей Христа и других негативных персонажей. В это время их стали регулярно представлять с крючковатыми «клювами» (во французских текстах такую форму именовали *nez crochu*) либо, напротив, с носами настолько короткими и вздернутыми (*nez camus*), что они напоминали свиной пяточок или, по версии Томаса из Чобхэма, нос обезьяны [Klemettillä 2006, p. 169] (ил. 2, 3).

*Nez camus*, возможно, ассоциировался с мужицкой грубостью и звериной гневливостью злодеев. В английском Апокалипсисе Гетти (ок. 1255–1260) на листе с текстом «и расвирепел дракон [т. е. дьявол. – М. М.] на жену, и пошел, чтобы вступить в брань с прочими от семени ее, сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа» (Откр. 12:17), изображена битва между драконом и воинами, у которых на щитах изображены кресты. Под миниатюрой в инициале «Е» нарисованы профили двух мужчин со вздернутыми носами «картошкой». Один из них смотрит прямо на слово *iratus* – «расвирепел»<sup>6</sup>.

Жан Вирт предположил, что этот типаж был унаследован средневековыми мастерами от античных изображений Силена – отчима Диониса, сатира-пьяницы и покровителя виноделия и винопития [Wirth 2008, p. 244]. А по версии Ирвина Ресника, такой нос уподоблял палачей Христа, и в особенности иудеев, свиньям – животным, которые для них олицетворяли нечистоту [Resnick 2012, p. 154]. Возможно также, что широкий и плоский нос с выступающими

<sup>4</sup>Tesoro de la Catedral de Toledo. Biblia de San Luis. Vol. 1. Fol. 58.

<sup>5</sup>Не стоит забывать о том, что в церковных текстах обезьяна – один из символов дьявола [Махов 2011, с. 87–88, 163].

<sup>6</sup>Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. Ludwig III 1. Fol. 22v; см. также [Lewis 1992, p. 71, fig. 21].



Ил. 2. Темнокожие, злобно скалящиеся палачи (по сюжету они должны быть воинами Пилата) бичуют светлогожего Христа. У одного из них нос крючковатый, а у другого – вздернутый. У истязателя слева вдобавок рыжие волосы, которые в средневековой иконографии нередко выступали атрибутом Иуды Искарота и других злодеев.

Чичестерская псалтирь. Англия, ок. 1250 г.  
*Manchester. The John Rylands Library. Ms. Lat. 24. Fol. 151*



Ил. 3. Христа ведут на Голгофу воины со вздернутыми носами и носами крючком. Холкхэмская Библия. Англия, ок. 1327–1335 гг. London. British Library. Ms. Add. 47682. Fol. 31

ноздрями напоминал об африканцах – «маврах» (не случайно в ту же эпоху некоторых палачей Христа и святых стали изображать с темной или вовсе черной кожей). В любом случае важно, что в сценах Страстей с крючковатыми и вздернутыми носами можно увидеть как римлян, так и иудеев. Ни один из этих физиогномических типажей не имел однозначной этнической привязки.

Та же пара, *nez crochu* и *nez camus*, постоянно встречается и на средневековых изображениях демонов. Только у бесов, которых чаще всего представляли как гибридов, сложенных из частей разных живых существ, можно было вовсе не соблюдать реалистические пропорции. Потому их носы нередко напоминают длинные



*Ил. 4.* Демоны похищают англосаксонского отшельника Гутлака Кроуландского (ум. в 714 г.), чтобы отвлечь его из кельи в преисподнюю.

Свиток со сценами из жития св. Гутлака. Англия, последняя четверть XII – первая четверть XIII в.  
*London. British Library. Ms. Harley Roll Y 6. 7-й крyг*

птичьи клювы или хоботки насекомых (ил. 4). Упоминания об этой особенности бесовской внешности встречаются и в средневековых текстах. К примеру, бургундский монах Рауль Глабер (985–1047) в «Пяти книгах историй» рассказывал о том, как однажды ночью перед его кроватью возник призрак, похожий на черного человечка. Тот был маленького роста, с тонкой шеей, худощавым лицом, чер-

ными глазами, морщинистым лбом, растянутым ртом, вздыбленными волосами и загнутым вниз носом (*depressis naribus*)<sup>7</sup>.

Сходство между носами демонов и грешников, конечно, не было случайным. Оно подчеркивало их родство: глядя на уродливых палачей, истязавших Христа, зритель должен был вспомнить о дьяволе, которому они служат, а глядя на дьявола – о грешниках, которыми он верховодит [Patton 2008, p. 244].

Как хорошо известно, демонов и врагов веры (иноверцев, еретиков, грешников) в средневековой иконографии часто изображали в профиль. Разворот анфас подчеркивал силу, авторитет или власть персонажа; его центральное положение; то, что взоры – других персонажей и зрителя, который стоит перед образом или рассматривает его в рукописи, – устремлены именно к нему. Потому в величественной фронтальности было принято представлять земных государей или царя небесного – Бога. Кроме того, изображая кого-то анфас, художник или скульптор обеспечивал встречу взглядов: повелителя и подданного, святого и верующего. Тот, кто развернут анфас, обычно величественно неподвижен и часто расположен по центру сцены. Персонажи, которые находятся ниже в иерархии, выстраиваются вокруг него и устремляют к нему взоры. Потому они, как правило, предстают в три четверти или в профиль.

Конечно, в средневековом искусстве нетрудно найти изображения, где повелители из мира зла, Сатана и Антихрист, воссев на престоле, тоже смотрят вперед, прямо на зрителя. Ведь они государи, и мастер стремился передать их (пагубное) величие. Аналогично в многофигурных и динамичных сценах, где требуется показать действие, в профиль нередко предстают ангелы и святые. Выбор того, как развернуть персонажа (анфас, в три четверти, в профиль и т. д.), зависел не только от его положения на шкале добра – зла или величия – малости, но и от сюжета. Например, в сцене битвы трудно всех воинов изобразить анфас – между фигурами не будет никакой связи, а общее действие распадется на череду портретов. Как пишет Светлана Лучицкая, «начиная с поздней Античности и на протяжении всего Средневековья поза в три четверти – самая стандартная форма, ее смысл почти нейтрален, вернее, она приобретает смысл в сопоставлении с другими позициями. Точно так же и позиция в профиль (связанная чаще всего с конкретными действиями и активностью) ничего не означает, если не в ситуации сравнения, в том числе и с позой в три четверти; в этом случае она – признак более низкого статуса» [Лучицкая 2001, с. 337].

---

<sup>7</sup>Raoul Glaber: les cinq livres de ses histories (900–1044) / Dir. M. Prou. Paris: Alphonse Picard, 1886. P. 115; см. также [Пильгун 2019, с. 105, примеч. 6].

Тем не менее еще в XIII в. грешников и особенно демонов представляли в профиль намного чаще, чем нейтральных и тем более позитивных или сакральных персонажей. К примеру, на иллюстрациях ко многим хроникам Крестовых походов сарацины нередко оказывались на «шаг» ниже, чем христиане: если христиан изображали анфас, магометан – в три четверти, а если христиане представляли в три четверти, то магометане – в профиль [Луцицкая 2001, с. 337–338]. Однако для нас важен еще один момент – разворот в профиль привлекал внимание к форме носа.

Один из самых зловещих примеров того, как в средневековом искусстве выглядели носы иноверцев, можно увидеть на страницах Часослова Сэлвина – английской рукописи, иллюминированной около 1270 г. двумя разными мастерами. На одной из миниатюр трое иудеев приводят Христа к Каиафе (Мф. 26:3–5, 57–68; Мк. 14:53–65). У Спасителя светлая, почти белая кожа и тонкий прямой нос. Все остальные персонажи: первосвященник, который восседает на престоле, и еврейские стражники – изображены с хищными носами, напоминающими птичьи клювы. У всех злодеев зловеще приоткрыты рты, словно они злословят, кричат или хотят пожрать Христа, у которого уста сомкнуты. Два человека в красных одеждах и с темно-серой кожей – это, видимо, лжесвидетели: «Первосвященники и старейшины и весь синедрион искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти, и не находили; и, хотя много лжесвидетелей приходило, не нашли. Но наконец пришли два лжесвидетеля и сказали: Он говорил: “могу разрушить храм Божий и в три дня создать его”» (Мф. 26:59–61). Персонаж в синей одежде и в низком юденхуте, который сзади держит руки Христа, – это его прямая противоположность. Они примерно одного роста, а их головы одинаково склонены. Только красота, прямой нос и закрытые уста Христа противопоставляются уродству, крючковатому носу и хищно раскрытому рту иудея<sup>8</sup>.

Однако, если мы взглянем на другие миниатюры в этой рукописи, то увидим, что зловещий профиль и крючковатый нос не были зарезервированы за евреями. Чтобы в этом убедиться, следует посмотреть на изображения язычников, которые в раннехристианские времена казнили св. Андрея, св. Павла, св. Варфоломея и св. Лаврентия, или на датчан, которые в 870 г. расстреляли из луков св. Эдмунда – короля Восточной Англии. Как отмечает Энтони Бэйл, крючковатый нос не достался только английскому

<sup>8</sup>London. British Library. Ms. Add. 48985. Fol. 29; см. [Bale 2006, pp. 135–137, fig. 3].

рыцарю, который в 1170 г. обезглавил св. Томаса Бекета<sup>9</sup>. Из этого он заключил, что пост-библейские злодеи в этой и похожих рукописях обычно изображались словно евреи, с таким же профилем как у них. Однако логичнее сделать другой вывод: что этот профиль был не еврейским, а иноверным, злодейским. А потому с ним представляли как евреев, истязавших Христа, так и язычников, убивавших христианских мучеников.

На многих изображениях загнутые, крючковатые или ломаные носы доставались римлянам и мусульманам («сарацинам»), а также еретикам или дурным христианам, которыми владеют различные пороки<sup>10</sup>. В 1360–1375 гг. клерк Палаты шахматной доски Джон Ле Палмер составил огромную энциклопедию под названием “*Omne bonum*” (1100 листов и более 650 иллюстраций в двух больших томах). В инициале “Г”, открывающем статью об иудеях, стоят трое мужчин. У двух из них длинные носы с горбинкой. Можно подумать, что перед нами типично еврейский знак. Но это предположение разбивает другой инициал (“Н”), с которого начинается статья про «еретиков» (*heretici*). В нем изображена полемика между двумя группами мужчин в одинаковых плащах и шапках. Только те, что стоят слева, развернуты в три четверти, и у них небольшие прямые носы, а их оппоненты справа показаны в профиль – чтобы зрителю были лучше видны их носы крючком. Видимо, это и есть еретики<sup>11</sup> (ил. 5).

### *Физиогномика: моральная теория носа*

В средневековых физиогномических трактатах мы без труда найдем рассуждения о том, что крючковатый нос – это знак порока, но никакой привязки к евреям там нет. Физиогномика – как ученая дисциплина и как совокупность обиходных стереотипов по поводу внешности – опиралась на представление о том, что тело и душа образуют целостность. А потому облик человека и черты его лица способны многое рассказать и о его моральных свойствах.

---

<sup>9</sup> London. British Library. Ms. Add. 48985. Fol. 54, 66v, 80v, 88v, 95v, 99; см. [Bale 2006, p. 141].

<sup>10</sup> На одной из миниатюр в английском Апокалипсисе середины XIII в. римский император Домициан приказывает сослать Иоанна Евангелиста на остров Патмос. В отличие от апостола, который изображен с прямым носом, у тирана-язычника и его подручных почти одинаковые носы крючком (Paris. Bibliothéque nationale de France. Ms. Français 403. Fol. 2v).

<sup>11</sup> London. British Library. Ms. Royal 6 E VII. Vol. 2. Fol. 341; Vol. 1. Fol. 200.



Ил. 5. Джон Ле Палмер. *Omne bonum*. Англия, ок. 1360–1375 гг.  
*London. British Library. Ms. Royal 6 E VII. Vol. 1. Fol. 200*

Эта идея была емко резюмирована в одном римском тексте: «Физиогномика изучает и постигает свойства ума через свойства тела» [Ziolkowski 1984, p. 7; Swain 2007, pp. 556–557].

На средневековом Западе интерес к чтению души по лицу человека пробудился в XII в. В начале он опирался на переводы греческих медицинских трактатов и сочинений по физиогномике. Самым большим влиянием пользовались тексты, которые ошибочно приписывали Аристотелю («Тайная тайных» и «Физиогномика») и другим античным авторитетам.

Из «Физиогномики» можно было узнать, что те, «у кого края ноздрей толстые – добродушны; это соотносится с волком. <...> У кого конец носа худой (у востроносых), те подобны птицам. У кого конец носа толстый – те тупые; это соотносится со свиньей. У кого горбатый нос начинается сразу от лба – те бесстыжи; это соотносится с воронами. У кого орлиный нос, четко отделяющийся от лба, – велики душой; это соотносится с орлами. Те, у кого в том месте, где нос соединяется со лбом, круглое углубление, а изгиб носа обращен кверху, – похотливы; это соотносится с петухами. Имеющие [плоский и] курносый нос – похотливы; это соотносится с оленями.

У кого ноздри раздутые – гневливы; это восходит к состоянию, вызываемому гневом»<sup>12</sup>. Эта дробная классификация говорит о двух важных для нас вещах. Горбатый, «вороний» нос указывал на пороки (бесстыдство), а близкий ему орлиный – на достоинства (величие души). А курносый нос с большими ноздрями, как у Силенна или «мужланов» на многих средневековых образах, говорил о гневливой и похотливой натуре.

Около 1230 г. врач, математик и астролог Михаил Скот, переводчик аристотелевской «Истории животных», написал собственную «Книгу физиогномики». Этот труд, который считается первым на средневековом Западе оригинальным синтезом физиогномических теорий, был посвящен императору Фридриху II. И должен был помочь владыке в отборе надежных и мудрых советников. Ведь, по словам Скота, с помощью его науки можно отличить тех, кто склонен к пороку, от людей добродетельных [Resnick 2012, pp. 13–17].

Одна из глав «Книги физиогномики» была озаглавлена «О носе». В ней говорилось, что тот, у кого нос плоский или курносый (*simus*), порывист, тщеславен, лжив, сластолюбив, непостоянен и переменчив. Довольно длинный, загнутый или дугообразный нос (*retortus, id est arcuatus*) указывает на человека храброго, горделивого, упрямого, завистливого, гневливого, сластолюбивого, лживого, тщеславного, неверного и задиристого. А массивный нос с крупными ноздрями говорит о том, что его обладатель простоват, лжив, плутоват, задирист, сластолюбив, завистлив и тщеславен<sup>13</sup>.

Нечто похожее мы услышим, если перенесемся почти на полтора века вперед и откроем не ученый латинский текст, а популярнейший «Большой календарь и подсчет для пастухов» (*“Le compost et Kalendrier des bergiers”*), впервые напечатанный в Париже в 1491 г. Это был сборник сведений на все случаи жизни: календарь с праздниками святых; советы, когда лучше делать кровопускание; поучения о загробных муках; тексты с астрологической премудростью; выдержки из трактатов по физиогномике... Анонимный составитель этого полезного сочинения призывал читателей опасаться людей, у которых есть физические дефекты, и мужчин, у которых не растет борода – все они подвержены множеству пороков.

---

<sup>12</sup> Aristotle. Minor Works: On Colours. On Things Heard. Physiognomics. On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible Lines. The Situations and Names of Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936; см. также [Лосев 2000, с. 385].

<sup>13</sup> Michel Scot. Liber particularis. Liber physonomie. Édition critique, introduction et notes par Oleg Voskoboynikov. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2019, pp. 361–362.

Столь же опасны и обладатели длинных крючковатых носов. Они склонны к злобе, обману, неверности и сластолюбию. А те, у кого короткие вздернутые носы, отличаются нетерпением, сластолюбием и безрассудностью<sup>14</sup>.

Вернемся от народной физиогномики к ученой. Итальянский врач, философ и драматург Джамбаттиста делла Порта (1535–1615) в трактате «Человеческая физиогномика» (*De humana physiognomonia libri III. Vico Equense, 1586*) в аристотелевском духе различал два типа изогнутых носов: порочный и царственный. Первый, похожий на клюв ворона (*incurvus a fronte nasus*), указывает на то, что его обладатель столь же бесстыден и склонен к воровству, как эти птицы. Напротив, орлиный нос (*nasus... a fronte bene articulatus*) был у многих великих государей (ведь орел – король среди птиц), например, у персидского царя Артаксеркса и римского императора Гальбы. Такой нос свидетельствует о благородстве его обладателя.

Вряд ли художники, которые в течение нескольких столетий так часто изображали палачей Христа и святых с хищно загнутыми или похожими на пяточки носами, руководствовались трактатами по физиогномике. Скорее они ориентировались на тот же этико-эстетический идеал – прямой нос. А тем, кто в него не вписывался (простым грешникам и тем более богоубийцам), приписывали два полярных типа носов, выдававших их внутреннюю порочность.

### *Чужак: видимый и невидимый*

В средневековой иконографии черты лица и даже порой цвет кожи отражали не столько этническую или расовую принадлежность персонажей, сколько их статус на шкале добра и зла. Среди множества чудес, которые в Средние века приписывали Богородице, многие касались обращения иноверцев. А среди них особое место занимали иудеи, чей отказ признавать Христа мессией всегда был вызовом для христианской идентичности. Одной из самых известных историй такого рода было чудо о еврее-стекольщике. Оно было впервые рассказано еще в VI в. Григорием Турским в книге «О славе мучеников»<sup>15</sup>. С XII по XV в. его неоднократно модифицировали и включали в коллекции чудес, совершенных Девой

<sup>14</sup> Le grant Calendrier et compost des Bergiers avecq leur Astrologie. Et plusieurs aultres choses... Troyes: Nicolas le Rouge, 1529. 322 p.; см. [Klemettillä 2006, pp. 167, 170–171].

<sup>15</sup> Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. by J.-P. Migne. T. 71. Paris, 1849, col. 714–715.

Марией, а также в сборники правоучительных «примеров». Во французских версиях предания местом действия сначала считался Шартр, а в XIII в. чудо получило окончательную прописку в Бурже [Bradbury 2012; Resnick 2012, pp. 269–270].

В пасхальное воскресенье сын еврея-стекольщика по приглашению товарищей-христиан вместе с ними зашел в церковь и причастился. Когда, вернувшись домой, он рассказал отцу о том, что случилось, тот рассвирепел, схватил его и бросил в пылающую печь. Мать в ужасе выбежала на улицу и принялась звать на помощь. Христиане и иудеи, которые прибежали на крик, обнаружили внутри печи мальчика, который сидел как ни в чем не бывало. Отрок поведал следующее: «“Та досточтимая Госпожа, которая стояла в храме над алтарем, пришла мне на помощь и оградила от огненного жара”. Христиане поняли, что он говорит об образе Святой Марии. Тогда они схватили отца мальчика и бросили его в огонь, где тот сразу сгорел и обратился в пепел». После этого и сам спасенный, и его мать, и многие другие иудеи решили принять крещение<sup>16</sup>.

В Часослове, созданном около 1340–1350 гг. для Изабеллы де Байрон, жены Роберта I де Нивилля оф Хорнби, чудо о сыне стекольщика вписано в инициал «О». С него начинается молитва “*O, domina clementissima virgo Maria*” – «О, милостивейшая госпожа Дева Мария». Показательно, что у жестокого отца-иудея, который изображен в профиль, большой крючковатый нос, а у его жены, которая отворачивается от мужа и изображена в три четверти (возможно, она смотрит из инициала вовне, на текст молитвы, обращенной к Деве Марии), нос прямой – такой же, как у Богородицы, стоящей у печи<sup>17</sup>.

В средневековой антиеврейской полемике и иконографии воплощением «иудейства» почти всегда служили мужчины (для патриархального общества, где власть и знание традиционно находятся в их руках, «человек» – это прежде всего мужчина). Кроме того, еврейки часто считались не столь порочными и закоренелыми в своей вере, как их отцы и мужья. Им реже приписывали участие в каких-то антихристианских ритуалах, святотатствах или злодействах. А потому зловещие маркеры религиозной инаковости (в том числе и крючковатые носы), которые в католической иконографии применяли к евреям-мужчинам, на женщин почти не распространялись [Lipton 2016, p. 19].

<sup>16</sup> *Иаков Ворагинский*. Золотая легенда / Вступ. ст. и коммент. И.В. Кувшинской, пер. с лат. И.И. Аникьев, И.В. Кувшинская. Т. 2. М.: Изд-во францисканцев, 2018. С. 202.

<sup>17</sup> London. British Library. Ms. Egerton 2781. Fol. 24; см. [Bradbury 2012, pp. 44–46, fig. 6].



Ил. 6. Рукописный сборник. Англия, ок. 1320 г.  
*London. British Library. Ms. Harley 957. Fol. 22*

На еще одной английской миниатюре того же времени еврей с горбатым носом пронзает ножом распятого им христианского мальчика – Адама Бристольского (ил. 6). Эта история – один из классических примеров «кровавого навета». С XII в. иудеев регулярно обвиняли в том, что они под Пасху похищают и убивают христианских детей для того, чтобы использовать их кровь в различных ритуальных целях, прежде всего для приготовления мацы. «Кровавый навет», один из самых зловещих и смертоносных

юдофобских мифов, был родом из Англии. Первый известный случай произошел в 1144 г. в Норвиче. Местных евреев заподозрили в том, что они накануне Страстной пятницы замучили 12-летнего мальчика по имени Уильям [Rose 2015]. За 150 лет, отделявших это событие от изгнания евреев из Англии в 1290 г., на острове повторилась, по меньшей мере, дюжина подобных дел: в Бёри-Сент-Эдмундс, Глостере, Лондоне, Линкольне, Нортгемптоне и других городах [Stacey 2007, p. 1]. Бристольская история – одна из них.

Она известна из одного текста, который дошел до нас в единственной рукописи [Cluse 1995]. Вероятно, он был составлен где-то в первой половине или в середине XIII в. Однако действие разворачивается раньше – во времена «короля Генриха, отца другого короля Генриха». Скорее всего, речь идет о Генрихе II (1154–1189), который при жизни короновал своего второго сына Генриха, «молодого короля», но тот умер раньше отца, в 1183 г.

Главный антигерой этой истории – бристольский иудей по имени Сэмюэль. Однажды, куда-то отправившись вместе с сыном, он заприметил на улице христианского мальчика по имени Адам. Выдав себя за христиан (а позже и за его родственников), они зазвали ребенка к себе – поиграть и поесть яблок. Дома, после трапезы, во время которой ему усердно подливали пива, хозяева связали, а затем распяли его. В ходе ритуального истязания Сэмюэль неоднократно величал Адама «богом христиан» (*Hic est deus christianorum*) или «телом христианского бога» (*corpus dei christianorum*). Адам взмолился о помощи к Деве Марии, а три иудея, участвовавшие в пытке, принялись издеваться над ним, призывая его совершить чудо и спастись, сойдя с креста. Эти слова – калька с насмехательств, которым, как сказано в синоптических евангелиях, собравшиеся на Голгофе подвергли Христа: «Разрушающий храм и в три дня созидающий! спаси себя самого; если ты Сын Божий, сойди с креста. 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» (Мф. 27:40–42; ср.: Мк. 15:29–32; Лк. 23:35–39). С помощью этих реплик автор «Страстей Адама Бристольского» уподоблял убийц мальчика богоубийцам, а его самого – Христу<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> В некоторых рукописях «Зеркала человеческого спасения» сцена, где иудеи кричали Христу, чтобы он явил им чудо и себя спас, озаглавлена «Синагога насмехается над Христом, висящим на кресте» (Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Latin 512. Fol. 26v).

В какой-то момент сын Сэмюэля ударил ребенка ножом. После этого истязатели его связали и решили поджарить «как жирную курицу». Однако из горла Адама, который уже потерял сознание, вдруг раздался голос, сказавший на древнееврейском: «Я Бог Авраама, Исаака и Иакова, и вы преследуете меня». Пораженные евреи попытались оживить Адама, напоив его пивом. А Сэмюэль уговаривал их снова прибить его к кресту, чтобы посмотреть, придет ли Христос его освободить. В этот момент Адам очнулся и рассказал, что пока они поджаривали его на огне, ему помогали прекрасная дама и мальчик, который целовал его раны на руках и ногах. Когда они спросили, кто это был, из горла Адама вновь раздался возглас: «Мое имя Иисус Христос Назарянин». Взбешенный Сэмюэль пригрозил, что распнет и этого мальчика. А затем ударил Адама в сердце, и тот умер, а голоса тысяч ангелов запели «Благословенны все дела Господа Бога». Пораженные случившимся чудом, жена и сын Сэмюэля заявили, что хотят обратиться в христианство. Он их тоже убил, а три тела спрятал.

После этого святотатец и сыноубийца вместе с сестрой попытался скрыть преступление. Для этого они позвали к себе одного ирландского священника, который оказался в Бристоле проездом по пути в Рим, а потому никого не знал в городе. Выдав себя за христиан, они стали его уговаривать похоронить Адама на церковном кладбище. И рассказали, что это тело их сына, которого распяли иудеи. Однако они боятся заявлять о его смерти королевским чиновникам – ведь те, вымогая у них деньги, могут их самих обвинить в убийстве [Stacey 2007; Resnick 2012, pp. 254–256].

Для нас важно, что в этой истории ни сам Адам, ни ирландский священник не смогли распознать в Сэмюэле и его родственниках иудеев. У читателей этого текста не должно было вызывать удивления, что те по чертам лица, одежде или обстановке дома явно не отличались от соседей-христиан. Тем опаснее, как внушали «Страсти Адама Бристольского», коварство евреев, которые способны таить свою ненависть ко Христу и христианам. Их враждебная инаковость скрыта от глаз, потому их нужно вдвойне опасаться. Однако на миниатюре, которая сопровождает эту историю в единственной рукописи, облик Сэмюэля, пронзающего бок Адама ножом, тотчас же выдает в нем еврея или просто злодея. Иллюстрируя текст, художник отходит от его буквы, чтобы сразу изобличить убийцу и вызвать к нему максимальную ненависть. Повествование, которое разворачивается во времени, и визуальный образ, который конденсирует историю в одну сцену и считается зрителем почти мгновенно, устроены по-разному.

Тут работает та же логика, что, к примеру, при изображении дьявольских наваждений. В многочисленных средневековых житиях сатана, стремясь кого-то искушить, оборачивается светлым ангелом, Девой Марией или самим Христом. Текст обычно подчеркивает, что эта «маска» была скроена безупречно, и внешне обман было не распознать. Однако художники, иллюстрируя эти сюжеты, почти всегда прибавляли к облику, который принял искушитель, какие-то маркеры демонического – рога, крылья летучей мыши или хищные лапы. В результате зритель видел наваждение не таким, как оно должно было предстать перед его жертвой: не ангела в небесном сиянии, а ангела с козлиными рогами; не Деву Марию, а Деву с серыми перепончатыми крылами. Такие изображения отступали от логики текста, чтобы тотчас разоблачить дьявольскую иллюзию перед зрителем [Махов 2011, с. 42–48; Майзульс 2019, с. 158–183].

\* \* \*

Начиная с XII в. в английской, французской, фламандской (позже и реже – в испанской или итальянской) иконографии иудеев стали регулярно изображать с хищными крючковатыми носами. Из этих образов, которые стали особенно многочисленны и зловещи на рубеже Средних веков и Нового времени (вспомним хотя бы работы Босха и его подражателей), пошли стереотипы, применяющиеся в юдофобских карикатурах вплоть до сегодняшнего дня. Однако вплоть до конца Средневековья крючковатый нос оставался скорее не антиеврейским, а универсальным «зловещим» знаком. С такими же носами-«клювами» изображали не только евреев, но и римлян-язычников, а порой и «неверных» христиан – еретиков. А самих евреев (там, где точно известно, что это они) представляли не только с загнутыми, но и с плоскими вздернутыми носами, которые в средневековых трактатах по физиогномике тоже пользовались дурной репутацией.

Это видно, скажем, по изображениям так называемых красных евреев – воинственных потомков десяти потерянных колен Израилевых. Миф о них был распространен в германских землях на рубеже Средних веков и Нового времени. Считалось, что в конце времен они вместе с Антихристом обрушатся на христианский мир [Gow 1995]. Около 1367 г. в церкви св. Марии во Франкфурте-на-Одере установили несколько витражей, посвященных деяниям Антихриста. На одном из них мы видим толпу бородатых мужчин в красных одеждах и треугольных еврейских шапках. Их лица – желты или красноваты. У одних носы длинные и прямые, а у других – вздернутые и похожие на пяточки [Voß 2012, pp. 15–17]. Ни на этом витраже,

ни на многочисленных изображениях Страстей, которые создавали с XII по XV в., вариации в форме носа почти никак не могут помочь в этнической или религиозной идентификации персонажей.

### *Литература*

---

- Зеленина 2018 – *Зеленина Г.С.* Огненный враг марранов: Жизнь и смерть под надзором инквизиции. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 396 с.
- Лосев 2000 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М.: АСТ; Фолио, 2000. 880 с.
- Лучицкая 2001 – *Лучицкая С.И.* Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейя, 2001. 412 с.
- Майзульс 2019 – *Майзульс М.Р.* Мышеловка св. Иосифа: Как средневековый образ говорит со зрителем. М.: СЛОВО, 2019. 400 с.
- Махов 2011 – *Махов А.Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой: Опыт толкования визуальной демонологии. М.: Изд-во Кулагиной – Intrada, 2011. 256 с.
- Пильгун 2019 – *Пильгун А.В.* Потусторонний мир Средневековья: рай, чистилище, ад и их персонажи в визионерских текстах и миниатюрах из западноевропейских рукописей IX–XV веков. М.: Гамма-Пресс, 2019. 456 с.
- Back, Solomos 2000 – *Theories of Race and Racism: A Reader / Ed. by L. Back, J. Solomos.* New York; London: Routledge, 2000. 646 p.
- Bale 2006 – *Bale A.* The Jew in Profile // *New Medieval Literatures.* 2006. No 8. P. 125–150.
- Bartlett 2009 – *Bartlett R.* Illustrating Ethnicity in the Middle Ages // *The Origins of Racism in the West / Ed. by M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 132–156.
- Bradbury 2012 – *Bradbury C.A.* Picturing Maternal Anxiety in the Miracle of the Jew of Bourges // *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality.* 2012. Vol. 47, no 2. P. 34–56.
- Broshi 2001 – *Broshi M.* Bread, Wine, Walls and Scrolls. New York; London: Sheffield Academic Press, 2001. 312 p.
- Capriotti 2014 – *Capriotti G.* Lo Scorpione sul petto. Iconografia antiebraica tra XV e XVI secolo alla periferia dello Stato Pontificio. Roma: Gangemi Editore, 2014. 206 p.
- Cluse 1995 – *Cluse R.* “Fabula ineptissima”: Die Ritualmordlegende um Adam von Bristol nach der Handschrift London, British Library, Harley 957 // *Aschkenas: Zeitschrift für Geschichte und Kulture der Juden.* 1995. No 5. P. 293–330.
- Gow 1995 – *Gow A.C.* The Red Jews: Antisemitism in the Apocalyptic Age 1200–1600. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. 420 p.
- Grayzel 1933 – *Grayzel S.* The Church and the Jews in the 13<sup>th</sup> century: A Study of Their Relations During the Years 1198–1254. Philadelphia: The Dropsie College, 1933. 378 p.

- Harran 2013 – *Harran D.* The Jewish Nose in Early Modern Art and Music // Renaissance Studies, 2013. Vol. 28. No 1. P. 50–70.
- Kaenel 2000 – *Kaenel Ph.* L'apprentissage de la déformation: les procédés de la caricature à la Renaissance // Sociétés & Représentations. 2000. Vol. 2. No 10. P. 79–102.
- Klemetilä 2006 – *Klemetilä H.* Epitomes of Evil: Representations of Executioners in Northern France and the Low Countries in the Late Middle Ages. Turnhout: Brepols, 2006. 388 p.
- Lewis 1992 – *Lewis S.* Beyond the Frame: Marginal Figures and Historiated Initials in the Getty Apocalypse // The J. Paul Getty Museum Journal. 1992. Vol. 20. P. 53–76.
- Lipton 2014 – *Lipton S.* Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography. New York: Metropolitan, 2014. 390 p.
- Lipton 2016 – *Lipton S.* Isaac and Antichrist in the Archives // Past and Present. 2016. Vol. 232. No 1. P. 3–44.
- Mellinkoff 1993 – *Mellinkoff R.* Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages. Vol. 1. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993. 360 p.
- Metzler 2006 – *Metzler I.* Disability in Medieval Europe: Thinking about Physical Impairment during the High Middle Ages, c. 1100–1400. London; New York: Routledge, 2006. 355 p.
- Patton 2008 – *Patton P.A.* Constructing the Inimical Jew in the *Cantigas de Santa Maria*: Theophilus's Magician in Text and Image // Beyond the Yellow Badge Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture / Ed. by M.B. Merback. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 233–255.
- Resnick 2012 – *Resnick I.M.* Marks of Distinctions: Christian Perceptions of Jews in the High Middle Ages. Washington: The Catholic University of America Press, 2012. 392 p.
- Rose 2015 – *Rose E.M.* The Murder of William of Norwich: The Origins of the Blood Libel in Medieval Europe. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015. 416 p.
- Sagaert 2013/2014 – *Sagaert S.* L'utilisation des préjugés esthétiques comme redoutable outil de stigmatisation du juif // Revue d'anthropologie des connaissances. 2013/2014. Vol. 7. No 4. P. 971–992.
- Sansy 2007 – *Sansy D.* Signe distinctif et judéité dans l'image // Micrologus. 2007. Vol. 15. P. 87–105.
- Sauerländer 2006 – *Sauerländer W.* The Fate of the Face in Medieval Art // Set in Stone: The Face in Medieval Sculpture / Ed. by Ch.T. Little. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2006. P. 2–17.
- Stacey 2007 – *Stacey R.C.* Adam of Bristol and Tales of Ritual Crucifixion in Medieval England // Thirteenth-Century England. Proceedings of the Gregynog Conference, 2005 / Ed. by B. Weiler, J. Burton, Ph. Schofield. London: Boydell & Brewer, 2007. P. 1–15.
- Strickland 2003 – *Strickland D.H.* Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art. Princeton: Princeton University Press, 2003. 336 p.

- Swain 2007 – Seeing the Face, Seeing the Soul: Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam / Ed. by S. Swain. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007. 699 p.
- Voß 2012 – Voß R. Entangled Stories: The Red Jews in Premodern Yiddish and German Apocalyptic Lore // Association for Jewish Studies Review. 2012. Vol. 36. No 1. P. 1–41.
- Wirth 2008 – Wirth J. L'image à l'époque gothique (1140–1280). Paris: Cerf, 2008. 425 p.
- Ziolkowski 1984 – Ziolkowski J. Avatars of Ugliness in Medieval Literature // The Modern Language Review. 1984. Vol. 79. No 1. P. 1–20.

## References

---

- Back, L. and Solomos, J., eds. (2000), *Theories of Race and Racism: A Reader*, Routledge, New York; London.
- Bale, A. (2006), "The Jew in Profile", *New Medieval Literatures*, no 8, pp. 125–150.
- Bartlett, R. (2009), "Illustrating Ethnicity in the Middle Ages", in Eliav-Feldon, M., Isaac, B. and Ziegler, J., eds., *The Origins of Racism in the West*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 132–156.
- Bradbury, C.A. (2012), "Picturing Maternal Anxiety in the Miracle of the Jew of Bourges", *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality*, vol. 47, no 2, pp. 34–56.
- Broshi, M. (2001), *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, Sheffield Academic Press, New York; London.
- Capriotti, G. (2014), *Lo Scorpione sul petto. Iconografia antiebraica tra 15<sup>th</sup> e 16<sup>th</sup> secolo alla periferia dello Stato Pontificio*, Gangemi Editore, Roma.
- Cluse, R. (1995), "Fabula ineptissima: Die Ritualmordlegende um Adam von Bristol nach der Handschrift London, British Library, Harley 957", *Aschkenas: Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, no 5, pp. 293–330.
- Gow, A.C. (1995), *The Red Jews: Antisemitism in the Apocalyptic Age 1200–1600*, Brill, Leiden; New York; Köln.
- Grayzel, S. (1933), *The Church and the Jews in the 13<sup>th</sup> century: A Study of Their Relations During the Years 1198–1254*, The Dropsie College, Philadelphia.
- Harran, D. (2013), "The Jewish Nose in Early Modern Art and Music", *Renaissance Studies*, vol. 28, no 1, pp. 50–70.
- Kaenel, Ph. (2000), "L'apprentissage de la déformation: les procédés de la caricature à la Renaissance", *Sociétés & Représentations*, 2000, vol. 2, no 10, pp. 79–102.
- Klemetilä, H. (2006), *Epitomes of Evil: Representations of Executioners in Northern France and the Low Countries in the Late Middle Ages*, Brepols, Turnhout.
- Lewis, S. (1992), "Beyond the Frame: Marginal Figures and Historiated Initials in the Getty Apocalypse", *The J. Paul Getty Museum Journal*, vol. 20, pp. 53–76.
- Lipton, S. (2014), *Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography*, Metropolitan, New York.

- Lipton, S. (2016), "Isaac and Antichrist in the Archives", *Past and Present*, vol. 232, no 1, pp. 3–44.
- Losev, A.F. (2000), *Istoriya antichnoi ehstetiki. Aristotel' i pozdnyaya klassika* [History of ancient aesthetics. Aristotle and late classics], AST, Folio, Moscow, Russia.
- Luchitskaya, S.I. (2001), *Obraz drugogo: musul'mane v khronikakh krestovyykh pokhodov* [Image of the other: Muslims in the chronicles of the Crusades], Aleteiya, Saint Petersburg, Russia.
- Maizuls, M.R. (2019), *Myshelovka sv. Iosifa. Kak srednevekovyi obraz govorit so zritelem* [Mousetrap of St. Joseph. How the medieval image talks to the viewer], Slovo, Moscow, Russia.
- Makhov, A.E. (2011), *Srednevekovyi obraz mezhdru teologii i ritoriki. Opyt tolkovaniya vizual'noi demonologii* [Medieval Image between theology and rhetoric. An essay about the medieval demonology], Izdatel'stvo Kulaginoi – Intrada, Moscow, Russia.
- Mellinkoff, R. (1993), *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*, vol. 1, University of California Press, Berkeley; Los Angeles.
- Metzler, I. (2006), *Disability in Medieval Europe: Thinking about Physical Impairment during the High Middle Ages, c. 1100–1400*, Routledge, London; New York.
- Patton, P.A. (2008), "Constructing the Inimical Jew in the *Cantigas de Santa Maria*: Theophilus's Magician in Text and Image", in Merback, M.B., ed., *Beyond the Yellow Badge Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*, Brill, Leiden; Boston, pp. 233–55.
- Pil'gun, A.V. (2019), *Potustoronniy mir Srednevekov'ya: rai, chistilishche, ad i ikh personazhi v vizionerskikh tekstakh i miniatyurakh iz zapadnoevropeiskikh rukopisei IX–XV vekov* [The medieval otherworld. Heaven, purgatory, hell and their inhabitants in the visionary texts and western manuscripts, 9<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries], Gamma-Press, Moscow, Russia.
- Resnick, I.M. (2012), *Marks of Distinctions: Christian Perceptions of Jews in the High Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Rose, E.M. (2015), *The Murder of William of Norwich: The Origins of the Blood Libel in Medieval Europe*, Oxford University Press, Oxford; New York.
- Sagaert, S. (2013/2014), "L'utilisation des préjugés esthétiques comme redoutable outil de stigmatisation du juif", *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 7, no 4, pp. 971–992.
- Sansy, D. (2007), "Signe distinctif et judéité dans l'image", *Micrologus*, vol. 15, pp. 87–105.
- Sauerländer, W. (2006), "The Fate of the Face in Medieval Art", in Little, Ch.T. (ed.), *Set in Stone: The Face in Medieval Sculpture*, The Metropolitan Museum of Art, New York, pp. 2–17.
- Stacey, R.C. (2007), "Adam of Bristol' and Tales of Ritual Crucifixion in Medieval England", in Weiler, B., Burton, J. and Schofield, Ph., eds., *Thirteenth-Century England. Proceedings of the Gregynog Conference, 2005*, Boydell & Brewer, London, pp. 1–15.

- Strickland, D.H. (2003), *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*. Princeton University Press, Princeton.
- Swain, S., (ed.) (2007), *Seeing the Face, Seeing the Soul: Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford University Press, Oxford; New York.
- Voß, R. (2012), "Entangled Stories: The Red Jews in Premodern Yiddish and German Apocalyptic Lore", *Association for Jewish Studies Review*, vol. 36, no 1, pp. 1–41.
- Wirth, J. (2008), *L'image à l'époque gothique (1140–1280)*, Cerf, Paris.
- Zelenina, G.S. (2018), *Ognennyi vrag marranov. Zhizn' i smert' pod nadzorom inkvizitsii* [The fiery enemy of marranos. Life and death under the watchful eye of the Inquisition], Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Saint-Petersburg, Russia.
- Ziolkowski, J. (1984), "Avatars of Ugliness in Medieval Literature", *The Modern Language Review*, vol. 79, no 1, pp. 1–20.

### *Информация об авторе*

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

### *Information about the author*

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

Велес и Христос:  
визуальные модели идолоборчества  
в русской иконографии

Дмитрий И. Антонов

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

*Аннотация.* Статья посвящена визуальному мотиву идолоборчества в русской иконографии. В христианском искусстве сцены, на которых святой сокрушает идола, играли несколько важных ролей – демонстрировалось торжество христианства, бессилие ложных богов и демоническая природа нехристианских культов. В отличие от европейской иконографии, на русских иконах, фресках и миниатюрах редко использовали модель разрушения/распадения на части, которая наглядно демонстрировала бессилие идолов и их материальную природу. Не стал популярным и прием демонизации идола через наделение его чертами беса – скрытого актора, оживляющего статую и совершающего действия в ее материальном «теле». В русской иконографии действовали более сдержанные модели – прежде всего падение и поклонение «кумира». Однако вариативность образов была достаточно высокой: на небольших сценах идолоборчества можно найти примеры, где игра знаками и визуальными параллелями создает оригинальный авторский «текст», наделяя всю сцену неожиданными смысловыми нюансами. В статье особое внимание уделяется клейму ростовской иконы первой трети XVIII в., на которой идол Велеса, сокрушаемый Авраамием Ростовским, уподоблен Христу, а вся сцена – Распятию. Этот визуальный ход мог служить указанием на роль ложного бога, которую играл идол-демон.

*Ключевые слова:* иконография, христианство, идолы, святые, демонология, семиотика

*Для цитирования:* Антонов Д.И. Велес и Христос: визуальные модели идолоборчества в русской иконографии // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 5. С. 39–56. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-39-56

## Veles and Christ. Visual models of idoloclasm in Russian iconography

Dmitriy I. Antonov

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

*Abstract.* The paper focuses on the visual motif of idoloclasm in Russian iconography. Images of a saint who crashes an idol played important roles in Christian art, demonstrating the triumph of Christianity, the powerlessness of false gods, and the demonic nature of non-Christian cults.

Unlike European iconography, Russian icons, frescoes and miniatures rarely used the model of destruction / disintegration into parts, which clearly demonstrated the powerlessness of idols and their material nature. Likewise the demonization of an idol did not become popular either in the scheme, when an idol was endowed with the features of a demon as a true actor who animated the statue and performed actions in its material “body”. In Russian iconography more restrained models were used – above all, the fall of the “idol” and its worshipping.

However, the variability of those images was high: in small scenes of idoloclasm one can find examples where the play of signs and visual parallels creates an original author’s “text”, giving the entire scene unexpected semantic nuances. The author analyses the side-scene of the Rostov icon of the first third of the 18th century with the figure of monk Avraamiy Rostovsky crashing the idol of Russian pagan god Veles. Veles is visually likened to Christ, and the entire scene is paralleled to the Crucifixion. This unusual scheme could serve as an additional indication of the false God role played by the demon-idol.

*Keywords:* iconography, Christianity, idols, saints, demonology, semiotics

*For citation:* Antonov, D.I. (2020), “Veles and Christ. Visual models of idoloclasm in Russian iconography”. *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 39–56, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-39-56

*(Не)мощь идола и (не)мощь беса.* Как в восточно- так и в западнохристианском искусстве сцены идолоборчества – разрушение языческих статуй, сожжение капищ – играют несколько важных ролей. Демонстрируя триумф истиной веры над различными нехристианскими культурами, они одновременно могут показывать неодоушленность разрушаемых статуй и/или изобличать демонов как незримых акторов, стоящих в центре любой «чужой» религиозной традиции.

В христианской культуре быстро распространились две объяснительные модели, связанные с идолами. Первая, «материальная», основанная на многих библейских текстах, подчеркивала бессилие рукотворных изваяний. Язычники неразумны, потому что поклоняются пустой материи: «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 издадут голоса гортанью своею» (Пс. 113:12–16; ср.: Ср.: Лев. 19:4, 26:1; Втор. 4: 28; 5:8, 27:15; Ис. 44: 9, 13, 15–17; Иер. 10: 8, 14–15; Иер. 51: 17–18 и др.). Вторая, «демонологическая», утверждала, что в идолах обитают бесы, заставляя каменных или деревянных истуканов двигаться, говорить, принимать жертвы, предсказывать будущее и убивать людей: «язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу» (1 Кор. 10:20). С развитием христианской демонологии эта модель становилась все более актуальной. Множество историй о чудесах святых рассказывают об их противостоянии падшим ангелам, в том числе обитавшим в идолах, которым поклонялись различные племена и народы – демоны подчиняют себе рукотворное тело истукана так же, как тело одержимого, заставляя его действовать по своей воле. Если в гадаринском бесноватом пребывал легион духов, которые вошли затем в свиней и низринулись в воду, изгнанные Христом, то и в языческих капищах может помещаться множество бесов, которых способны прогнать святые. Впрочем, некоторые духи-идолы оказывались настолько сильны, что могли противостоять таким попыткам.

Представления о бессилии идолов и об их могуществе сосуществовали в христианской литературе точно так же, как представления о силе и о немощи демонов. Обе идеи, несмотря на видимую полярность, легко могли объединяться в одном тексте, где дьявол превращался то в могучего персонажа-вредителя, то в бессильного духа, ничтожного перед лицом святого. Расставляемые акценты зависели не только от общей установки автора, но и от прагматики конкретного рассказа. И хотя идею о бессилии Люцифера и его слуг пред лицом праведников обосновывали многие авторы первых веков христианства и многие Отцы Церкви, рассказы о монструозных и могущественных демонах так же быстро распространялись в литературе. К примеру, в Скитском патерике (сборник историй и изречений, приписанных раннехристианским аскетам, переведен с греческого на славянский, возможно, уже в IX – первой половине X в.) говорится о смерти некоего Стефана. Бесы принесли его душу в ад, но демонской князь объяснил им, что они ошиблись и привели другого Стефана. Душа испуганного визионера вернулась

в тело, а «нужный» грешник вскоре умер<sup>1</sup>. Из этого фрагмента легко заключить, что демоны могут убить и унести в преисподнюю невиновного человека, а его дальнейшую судьбу будут решать прямо в аду. Автор русского Жития Герасима Болдинского (конец XVI в.) утверждает, что демоны, обитавшие в озере, помогли с уловом колдунам, а людей, которые призывали на помощь Бога, топили и поражали болезнями – это прекратилось лишь после вмешательства святого<sup>2</sup>. Естественно, цель таких рассказов – не утвердить некую богословскую концепцию (которая оказалась бы дуалистической, если развивать любой из таких эпизодов), а проиллюстрировать назидательную историю, задать рамки ситуации, нужным образом воздействовать на читателя/слушателя. Однако они создают определенный контекст и формируют образ демонов как акторов, активно действующих не только в духовной, но и в социальной реальности, наделенных силой и способностью бороться даже с праведными христианами.

Неудивительно, что такая модель применялась и к описанию языческих идолов. Так, в Житии Федора Сикеота упоминается «кумиръ артемидинъ», в котором обитало множество бесов, опасных для людей: «Яко же не мощи человеком приблизитися к месту тому, ради пакости бесовския»<sup>3</sup>. В «Казанской истории» (середина 1560-х гг.) есть яркий эпизод, посвященный демону-идолу, жившему на «бесовском градище» недалеко от татарской столицы, где раньше располагалось капище волжских булгар. Обосновавшийся там дух не только предсказывал будущее, но «овех от недуг исцеляше, и овех, с нерадением минующих его, умаряше, не пометнувших ему ничтоже и плавающих рекою опроверзаше и потопляше в реце»<sup>4</sup>. Врачевальные способности беса (как и способность предсказывать будущее в других подобных историях) можно объяснить уловками и хитростью дьявола. Интереснее другой факт, которому удивляется сам автор: оказывается, что бес

<sup>1</sup>Цит. по лицевому списку Скитского патерика 1667 г.: Отдел рукописей Государственного исторического музея. Син. № 214. Л. 166об. (глава 243).

<sup>2</sup>Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. Т. 13. СПб.: Наука, 2005. С. 656.

<sup>3</sup>Сборник Нила Сорского: В 3 ч. / Под. ред. Т.П. Лённгрен. М.: Языки славянских культур, 2000–2004. Ч. 3. С. 397–398.

<sup>4</sup>Казанская история / подг. текста, вступ. ст. и примеч. Г.Н. Моисеевой, под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 91.

на капище убивал христиан, не приносящих ему жертвы: «чюдо же, и от кристьян неких погубляше, тем никто же смеяше проехати его, не повергши мало что от рухла своего»<sup>5</sup>. В Житии Авраамия Ростовского (составлено не ранее XV в.), о котором мы еще поговорим ниже, упоминается, что люди в Ростове не могли проходить недалеко от кумира Велеса, не поклонившись ему. Когда Авраамий попытался изгнать беса, тот успешно противостоял монаху: «Не дадыше бо ему окаянный ни близ себе приступити пособием сатаниным с Велиаром и с тлею своею»<sup>6</sup>. Разрушить идола удалость только с помощью реликвии – посоха («трости»), который Авраамий получил от апостола Иоанна.

В иконографии мы найдем две базовые модели идолоборчества, которые соотносятся с «материальной» и «демонологической» версиями. Первая – сокрушение идола и/или его раздробление на части. Истукан падает, разваливается на куски и демонстрирует одновременно свою немощь, материальную природу и заблуждение язычников, почитавших дерево или камень. Основания для такой визуальной модели нетрудно найти и в текстах – прежде всего в библейских рассказах о разбитой статуе, колоссе на глиняных ногах, из сна вавилонского царя Навуходоносора, истолкованного пророком Даниилом (Дан. 2: 28–45), или о том, как идол филистимлян Дагон распался на части, когда в его храм внесли захваченный у евреев Ковчег Завета: «...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). Вторая модель – изображение идолоборчества как экзорцизма: либо демоны в виде самостоятельных фигур бегут от идолов, как от тел исцелившихся одержимых, либо же сами статуи, как материальные тела бесов (зачастую наделенные маркерами демонического так, что грань между идолом и бесом почти стирается), демонстрируют позы бегства, поражения и подчинения. Истории о том, как демоны отлетали и убегали из разрушенных христианами

---

<sup>5</sup>Казанская история / подг. текста, вступ. ст. и примеч. Г.Н. Моисеевой, под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 91.

<sup>6</sup>Цит. по рукописи XVIII в. (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Тит. 3691. Л. 10). Ср. другое окончание фразы («злым влѣшеством своим») в списке XVI в. (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Рум. № 434), изданном гр. Г. Кушелевым-Безбородко и переизданном В.В. Кусковым, См.: Древнерусские предания (X–XVI вв.) / Сост., вступ. статья и коммент. В.В. Кускова. М.: Советская Россия, 1982. С. 130.

капищ, наполняли средневековую литературу и коррелировали с этими визуальными схемами.

Изображениям идолов в европейском искусстве посвящена книга Майкла Кэмилла. Он показал, что образы распавшихся на части или низвергнутых истуканов – самая частотная и эффективная визуальная модель, которая применялись для обличения иноверия как такового – равно традиций, в которых активно использовались изваяния божеств, а также иудаизма или ислама, табуирующих сакральные образы. Средневековые авторы обвиняли иудеев и мусульман в том, что они поклоняются либо буквальным идолам (к примеру, почитая изваяния пророка Мухаммеда), либо идолам «духовным», обожествляя блага мира и отказываясь признавать истину Евангелия [Camille 1989, p. 142–151, 165–194]. Еще одной популярной моделью была визуальная демонизация религиозной скульптуры, уподобление статуй их inferнальным хозяевам. Оба приема максимально ярко демонстрировали материальную и демонологическую интерпретацию языческих изваяний.

В статье 2018 г. мы с Михаилом Майзульсом сравнили основные визуальные стратегии при изображении идолоборчества в средневековом европейском и русском искусстве [Antonov, Maizuls 2018]. Как показал анализ, модели раздробления и демонизации идолов, подробно описанные М. Кэмиллом, на Руси были задействованы редко и мало. В этой работе я вкратце опишу ключевые схемы русской иконографии, а также рассмотрю вопрос о вариативности при изображении общих сцен разными мастерами.

*Расколотый, сброшенный, бегущий.* Визуальная модель, которая представляла идол низверженным и разбитым на части, коррелировала с реальными практиками. Территория Римской империи была полна дохристианских статуй, многие из которых несли следы частичных разрушений – стесанные лица, отломанные руки, сбитые головы (см. подробнее в [Antonov, Maizuls 2018, p. 251]). На Руси, насколько можно судить по немногочисленным рассказам и археологическим находкам, идолы были преимущественно деревянными и, в отличие от стран греко-римского мира, не сохранялись. Память о борьбе со «своим» язычеством и разрушении славянских кумиров была не так актуализирована в русской книжности, как многочисленные переводные рассказы, в которых фигурировали «чужие» дохристианские культы и борьба, которую вели с ними святые первых веков христианства.

Те же сюжеты естественным образом отображались в иконографии – здесь доминировали сцены идолоборчества из переводных греческих житий. Распространяться и усложняться такие

изображения начали с середины XVI в., когда церковная иконография стала более нарративной и параллельно умножилась книжная миниатюра, иллюстрирующая библейские, агиографические и исторические тексты.

Демонстрируя идолов, будь то античные статуи, славянские деревянные истуканы или изваяния египетских богов, русские иконописцы изображали нагие, полунагие (в набедренной повязке, накинутой тунике), реже – облаченные в какие-то элементы доспеха человеческие фигуры, как правило, стоящие на колонне или постаменте. Такая визуальная модель переносила образ греко-римской культовой статуи (известной на Руси по византийским изображениям и по отдельным книжным рассказам) на любой идол: славянские Велес или Перун неотличимы от римского Марса или египетского Осириса. Этот универсальный облик сформировался уже в Византии: самыми актуальными и частыми «идолами» на территории империи были статуи богов греко-римского пантеона – неудивительно, что во многих изображениях и текстах образ нагой скульптуры на постаменте превратился фактически в синоним язычества.

Как и в европейском искусстве, материальную природу культовых изваяний могли подчеркивать, изображая их либо как безжизненные статуэтки, над которыми заносят молот идолоборцы, либо как уже раздробленную фигуру. Так в Лицевом летописном своде середины XVI в. показано уничтожение языческих храмов при императоре Константине I: рядом с горящим святилищем над культовой статуей (она застыла в статичной позе) заносят молоты идолоборцы, готовые разрушить изваяние<sup>7</sup>. Иногда святой бьет идола посохом или просто указывает на него благословляющим жестом, и тот низвергается с постамента (см. ниже).

Раздробление идола не часто демонстрировали в русской иконографии, несмотря на экспрессию и дидактический посыл, который обеспечили популярность этой визуальной схемы на Западе. Даже когда текст прямо говорит о фрагментации статуи, иконописцы могли показывать этот момент с помощью других средств. В мартирии популярного на Руси мученика и змеборца Федора Стратилата († 319) рассказано, что святой, будучи градоначальником Гераклеи, разбил скульптуры римских богов, сделанные из драгоценных металлов, и раздал обломки нищим. При этом на новгородской иконе конца XV в. сцена представлена лаконично:

---

<sup>7</sup>Лицевой летописный свод: В 10 кн. Факсимильное издание рукописи XVI в. М.: ОЛДП, 2006. Т. 8, кн. 1. С. 204. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book6958/> (дата обращения 24.02.2020).

Федор заносит над лежащими на наковальне идолами молот, а нищие рядом протягивают руки, ожидая подаяния<sup>8</sup>. На ярославской иконе середины XVII в. идолы не изображены вовсе – в сцене, где Федор получает их от императора Флавия, виден лишь постамент для статуй (возможно, фигуры не сохранились); в следующем клейме Федор протягивает нищим пустые руки, и только в третьей сцене, где одаренные люди продают обломки идолов купцам, один из них держит крошечную ногу<sup>9</sup>. Динамичное решение можно встретить на иконе из Переславы-Залесского (сер. XVI в.) – здесь Федор крушит стоящие на наковальне золотые и серебряные фигуры (внизу они лежат уже раздробленные), а правее раздает руки и ноги статуй нищим<sup>10</sup>.

Интересно, что с помощью той же модели раздробления иногда могли изображать гибель не идолов, а волхвов – служителей бесов. Именно так в сборнике 1560-х гг. показана гибель Симона Волхва, которого бесы сначала подняли в воздух, а потом сбросили вниз, причем, как сказано в апокрифических «Деяниях Петра», он разбил ногу «на три части»<sup>11</sup> (подробная история борьбы волхва Симона с апостолом Петром известна по нескольким апокрифам, в том числе Псевдоклементинам и Деяниям Петра и Павла). На миниатюре Симон не просто разбивается при падении – мы видим четыре лежащие на земле правильные геометрические фигуры, в которые вписаны по отдельности его руки, нога и голова<sup>12</sup>. Похожее решение можно встретить и на житийной иконе Петра и Павла середины XVI в. из Новгорода, где тело Симона рассыпается не от удара о землю, а уже в воздухе<sup>13</sup>. Иконописец изображает вереницу отдельно летящих членов: торс, ноги, голову с одной рукой [Игнашина, Комарова 2010]. Эти редкие визуальные решения приравнивают волхва к идолам, которым он служил, и показывают крушение

<sup>8</sup> НГОМЗ. Инв. 11159.

<sup>9</sup> ЯГИАХМЗ. Инв. И-1145, КП-53403/1026.

<sup>10</sup> ПЗИХМ. Инв. ПЗМ-4031; ЖТ-220. См. идол, изображенный трижды: стоящим на постаменте, падающим и лежащим в виде раздробленных частей, на миниатюре из лицевой Библии конца XVII в. (ОР РНБ. ОСРК. Ф. 550. FI-91), опубликованной (без указания листа) в: [Сакович 1983, 2, с. 128, ил. 243].

<sup>11</sup> The Acts of Peter // The Apocryphal New Testament / Transl. and notes by M.R. James. Oxford: Clarendon Press, 1924. URL: <http://www.earlychristianwritings.com/text/actspeter.html> (дата обращения 24.02.2020).

<sup>12</sup> Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук (ОР БАН). П. I. А. № 34. Л. 109об.

<sup>13</sup> НГОМЗ. Инв. № КП 10917, ДРЖ 976.

человека так же, как во многих текстах описано крушение статуи ложного бога<sup>14</sup>.

Многие сцены – к примеру, на житийных иконах Георгия Победоносца – демонстрируют только падение идолов перед святым, без распада на части. Изображения выстроены по симультанному принципу: одна или две фигуры сперва стоят на колонне, а затем падают с нее – иногда просто вытягивая руки к земле, иногда складываясь пополам, как пловец, готовый прыгнуть в воду<sup>15</sup>, иногда оплывая вниз, будто расплавленный воск<sup>16</sup>. На вологодской иконе конца XVI в. идол стоит на постаменте, а ниже – лежит на земле, и Георгий попирает его ногой<sup>17</sup>. На иконе конца XVI – начала XVII в. из ц. Успения с. Саблѣ Батецкого района (собрание Новгородского музея) показаны три фигуры: одна стоит на башне, подняв руку, вторая складывается пополам, третья летит вниз головой, протянув вперед обе руки. Благодаря динамике и жестикеляции эти сцены представляют скорее не крушение бессильных статуй, а падение оживающих тел, движимых бесами. Поза попрания святым идола, перекликающаяся со сценами триумфа над демонами и грешниками, тоже относит мысль зрителя скорее к активной (до поражения) роли идола-беса.

Сцены идолоборчества иногда совмещаются с визуальными сюжетами, в которых язычники пытаются уничтожить христианский священный образ. Так происходит в клеймах многих русских икон святого Георгия, где встречаются два разных сюжета. На одном святой повергает идолов. На другом (одно из посмертных чудес мученика) сарацин пускает стрелу в икону самого Георгия, но стрела, возвращаясь, ранит его в руку. Так как, в отличие от идола, христианский образ в чуде с сарацином остается неповрежденным, динамика сообщается только фигуре иконоборца: он натягивает лук, а внизу падает, поверженный. Следующее клеймо, как правило, демонстрирует его исцеление от иконы и обращение в христи-

---

<sup>14</sup> На другом полюсе такие образы перекликаются со сценами, где раздробленным на части показано тело мученика. Так на русских миниатюрах XVII–XVIII вв. изображали казнь Февроньи Низибийской († 305), которой во время пыток усекли язык, выбили зубы и рассекли тело. См., к примеру, в лицевом житии Февроньи 1680-х гг. (ОР БАН. П. I А. № 52. Л. 85).

<sup>15</sup> Как на новгородской раме с клеймами XVI в. из Государственного Русского музея (Инв. ДРЖ-1 – ДРЖ-24) или на иконе конца XVI в. из Поволжья (Государственная Третьяковская галерея, Инв. 14462).

<sup>16</sup> Как на новгородской иконе начала XIV в. (НГОМЗ. Инв. 2118 ГРМ).

<sup>17</sup> ВГИАХМЗ Инв. 7818.

анство<sup>18</sup>. Впрочем, историю о сарацине могли предельно сокращать, изображая только павшую ниц перед иконой фигуру, без сцен нападения и исцеления<sup>19</sup>. Все это заставляет клейма перекликаться друг с другом – ложные боги падают перед святым, как язычник, в другой сцене, падает перед его образом, написанным на иконе.

Наконец, многие сцены идолоборчества демонстрируют активную роль идолов: статуи кланяются, жестикулируют или пытаются убеждать, разоблачая перед зрителем демонов, которые действуют на земле в чужом – в данном случае скульптурном – теле.

Руки статуй бывают направлены вперед, к окружающим их персонажам. В русской иконографии полусогнутые руки, обращенные к говорящему человеку или к происходящему событию – поза вовлеченности, которая маркирует участие персонажа в изображенном действии (смотрит, внимает...). В таком положении замирают самые разные герои визуального рассказа, которые обсуждают что-то, слушают или просто наблюдают за происходящим. Если одна или, чаще, обе руки акцентированно вытянуты вперед, жест подчеркивает уже активную адресацию – обращение, мольбу. Изображенные в таких позициях идолы вовлечены в ход событий и коммуницируют с людьми. На новгородской иконе начала XIV в. одна из двух языческих статуй сперва тянет руку вперед, возвышаясь над св. Георгием, а затем низвергается с башни<sup>20</sup>. В новгородской раме с клеймами XVI в. идол Аполлона сперва торжественным жестом указывает вниз на императора Диоклетиана (греческий вариант мартирия; в латинских версиях мучителем был император Деций), а затем летит вниз, сраженный крестным знаменем<sup>21</sup>. В той же позе перед самими идолами выстраиваются почитающие их люди: к примеру, в Лицевом летописном своде иудеи протягивают руки к кумирам, которые установил царь Израильского царства Иеровоам I (X в. до н. э.)<sup>22</sup>.

Еще один жест, который мог применяться к идолам – поза бегства: рука персонажа вытянута вперед, маркируя его движение, а голова повернута назад, указывая на гонителя. В сценах экзорцизма в таком положении застывают бесы, изгоняемые святым [Антонов 2019, с. 57–58]. Такую же позу принимают идолы. Так, на одной

<sup>18</sup> Как на московских иконах XVI в. из Центрального музея имени Андрея Рублева (Инв. КП 152; КП 824; КП 3482), или на упомянутой новгородской раме с клеймами XVI в. из Государственного Русского музея.

<sup>19</sup> Как на упомянутой выше иконе конца XVI в. из Поволжья.

<sup>20</sup> НГОМЗ Инв. 2118 ГРМ.

<sup>21</sup> Инв. ДРЖ-1 – ДРЖ-24, см. нижнее левое клеймо.

<sup>22</sup> Лицевой летописный свод. Т. 3. С. 434. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book6958/> (дата обращения 24.02.2020).

из миниатюр Лицевого летописного свода, которая иллюстрирует крещение римской империи при Константине I, греческая статуя, возвышаясь на постаменте, оглядывается на подошедших людей, первый из которых уже занес топор, готовый сокрушить ее, и тянет руку в противоположном направлении, пытаясь убежать<sup>23</sup>.

Падение идола часто изображается как прыжок статуи вниз, причем руки ее могут быть сложены как у ныряльщика – это ярко видно при изображении тех же идолов Иеровама в Лицевом летописном своде<sup>24</sup> или на упоминавшихся выше иконах Георгия Победоносца. На ярославской иконе Рождества Христова из ц. Иоанна Златоуста в Коровниках египетский идол сперва кланяется в нише, а затем прыгает вниз с протянутыми к земле руками<sup>25</sup>.

Склонение идола, униженный жест подчинения, распространилось в XVII в. на русских иконах Рождества со сценами жизни Святого семейства, в том числе – бегства в Египет. В текстах, восходящих к апокрифическому Евангелию Псевдо-Матфея (гл. XXIII), говорится, что египетские идолы пали и развалились на части при появлении младенца Христа, показав собственное ничтожество и исполнив пророчество Исаяи: «Вот, Господь восседит на облаке легком и грядет в Египет. И потрясутся от лица Его идолы Египетские, и сердце Египта растает в нем» (Ис. 19: 1). Вслед за Евангелием Псевдо-Матфея и родственными ему апокрифами этот рассказ вошел в самые разные компиляции – «Схоластическую историю» Петра Коместора (ок. 1170 г.), «Золотую легенду» Иакова Ворагинского (ок. 1260 г.)<sup>26</sup> и др., и распространился в искусстве, в том числе и на Руси (см. подробнее: [Antonov, Maizuls 2018, p. 251–252]). На русских иконах Египет изображали в виде города, куда въезжает Святое семейство. Над воротами сгибаются в поклоне и иногда прыгают вниз фигуры нагих «богов»<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Там же. Т. 8, кн. 1. С. 239. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book6958/> (дата обращения 24.02.2020).

<sup>24</sup> Там же. Т. 3. С. 434. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book6958/> (дата обращения 24.02.2020).

<sup>25</sup> ЯГИАХМЗ Инв. И-24, КП-53403/22.

<sup>26</sup> «Когда Господь входил в Египет, согласно пророчеству Исаяи, пали все статуи богов. Также рассказывают, что как при Исходе сынов Израилевых из Египта не было в стране дома, где по воле Божией смерть не поразила первенца, так и в то время не нашлось храма, где не пали идола». См.: *Иаков Ворагинский*. Золотая легенда: В 2 т. М.: Изд-во францисканцев, 2017–2018. Т. 2. С. 100.

<sup>27</sup> См., к примеру, на иконе середины XVII в. из собрания музея им. Андрея Рублева (ЦМИАР Инв. ВП 152); ярославских иконах – того же

Все эти позы синонимичны – бегство, преклонение или прыжок/падение в равной степени демонстрируют разрушение идолов как поражение заключенных в них демонов. Эта персонифицирующая модель (как и сцены с раздроблением) вносила динамику в сцены идолоборчества.

Практически все сцены, где святой низвергает идол, в русской иконографии представлены в виде мелких изображений – клейма житийных икон или книжная миниатюра. Однако даже в небольших и лаконичных сценах идолоборчества можно найти примеры, где игра знаками и визуальными параллелями создавала оригинальный авторский текст, наделяя мотив неожиданными смысловыми нюансами. Я хотел бы показать это на одном ярком примере.

«*Распятый*» идол: *Авраамий Ростовский и Велес*. Тексты далеко не всегда четко описывают, как именно были сокрушены идолы, что оставляет пространство для интерпретаций. Однако при переводе книжной истории в визуальный ряд это отходит на второй план. Даже в случаях, когда все прописано с относительной детализацией, художники далеко не всегда стремились отобразить текст буквально, но выбирали ту модель, которая казалась им оптимальной в каждом конкретном случае, ориентируясь на существующие визуальные образцы и/или разрабатывая их. Это можно проследить на серии изображений Авраамия Ростовского, который, как уже говорилось, сокрушил идол Велеса посохом, полученным от Иоанна Богослова.

Сцены из жития Авраамия сохраняются на иконах и настенных росписях со второй половины XVII в. Они отображают третью, самую подробную редакцию Жития, написанную в середине века (здесь рассказано не только о получении Авраамием апостольской «трости», но и о том, что Иван Грозный взял ее в монастыре перед походом на Казань и, следовательно, ростовский святой помог в завоевании татарского ханства). В середине 1554–1555 г. на вклад Ивана IV в монастыре был выстроен каменный храм с шатровым пределом Авраамия Ростовского и нишей,

---

времени из круга Иосифа Владимирова (ЯГИАХМЗ Инв. И-109, КП-53403/100) и конца XVII в. из коллекции Государственного Эрмитажа (Инв. ЭРИ-77); на иконе Рождества второй половины XVII в. из собрания Ростовского музея (ГМЗРК Инв. И-766) и др. На Невьянской иконе мастерской Богатыревых 1830-х гг. идол не кланяется, а лишь взмахивает руками (см. в электронной галерее Icon Art: [http://www.icon-art.info/topic.php?lng=ru&top\\_id=13&month=0&style=old&mode=img&sort=time&page=5](http://www.icon-art.info/topic.php?lng=ru&top_id=13&month=0&style=old&mode=img&sort=time&page=5)).

в которую была установлена его рака. В качестве напрестольного здесь использовался шестиконечный крест XIV в., который во второй половине XVIII в. также переместили в специальную деревянную раку. Эту реликвию (впервые она упоминается в XVII в.) почитали как навершие посоха апостола Иоанна<sup>28</sup>. В иконографии шестиконечный крест изображался как навершие трости, которой Авраамий свергает идола. Более того, во второй половине XVII в. возникает новый визуальный сюжет «Явление Иоанна Богослова преподобному Авраамию и вручение посоха преподобному», который мог помещаться либо на отдельных образах, либо в среднике житийных икон. Ростовские мастера наглядно демонстрировали значимость монастырской реликвии (подробно об изображениях Авраамия Ростовского второй половины XVII – XVIII в.: [Мельник 2011]).

Посох с крестом будет играть важную роль на всех изображениях. Но сперва посмотрим на сами фигуры идола. Как уже говорилось, русские мастера практически не использовали маркеры демонического, которые указывали бы на истинную природу языческих «истуканов». У идолов нет звериных черт, рогов, когтей или хвостов, их фигуры не выделяют черным или серым цветом. Что еще важнее, они не изображаются со вздыбленными волосами, которые устойчиво отличают бесов и, вслед за ними, многих грешников в русской иконографии [Антонов, Майзульс 2011, с. 43–130; Антонов, Майзульс 2012]. Однако среди известных нам сцен идолоборчества Авраамия Ростовского можно найти исключение. На житийной иконе середины XVII в. из ц. Спаса в Графской слободе<sup>29</sup> в седьмом клейме святой бьет в грудь стоящего на возвышении Велеса, ударяя его шестиконечным крестом – навершием посоха. Нагая статуя держит в руке красный щит, а ее голову венчает высокая шапка, напоминающая в этом контексте бесовской хохол (во второй половине XVII в. колпаки разной формы нередко появлялись на головах демонов в русской иконографии). Ниже идол стоит уже на земле, склоняясь перед Авраамием и удерживая обеими руками свой щит. Динамика симультанного образа показывает одновременно сокрушение статуи Велеса и подчинение монаху заключенного в ней беса, а головной убор указывает на общность «кумира» и его хозяина.

---

<sup>28</sup> Крест хранился в монастыре до 1929 г., когда монастырские реликвии были переданы Ростовскому музею. В.Г. Пуцко датирует его как изделие XIV в., копирующее оригинал первой половины XIII в. [Пуцко 1994]. О надгробном комплексе Авраамия Ростовского см.: [Никитина 2001].

<sup>29</sup> ГМЗРК. Инв. И-639.

Совершенно по-другому изображается та же сцена в настенной росписи 1683 г. в церкви Иоанна Богослова митрополичьих палат Ростова (о росписях см.: [Мельник 2005]). Здесь шестиконечный крест оказывается внизу – Авраамий бьет Велеса обратной стороной посоха. Идол на постаменте держит одной рукой щит, а другую протягивает к Авраамию. Внизу мы видим не кланяющуюся, а раздробленную на мелкие части статую: от тела отломались руки и ноги, щит отлетел в сторону. Акцент перенесен на материальную природу «кумира». В результате сцена совмещает обе модели: статуя Велеса сперва персонифицирована, а затем показана разрушенной.

Наконец, на иконе первой трети XVIII в. из ц. Иоанна Богослова на Ишне<sup>30</sup>, созданной Иваном Дмитриевым, сыном Ворским (об атрибуции: [Мельник 2011, с. 6]) идол изображен только один раз, стоящим на постаменте (клеймо 11; внизу есть маленькое пятно, однако предполагалось ли там изображение какой-то части идола, неясно). Одной рукой он держит щит, вторую отвел в сторону, так, что она обращена к Авраамию, однако сам Велес развернут анфас к зрителям, и разведенные в стороны руки не формируют позу адресации. Решение этой небольшой сцены очень интересно. Идол показан в набедренной повязке, с бородой и длинными волосами, напоминающими иконографию Христа, и в золотой короне, маркирующей царственный статус. Авраамий бьет его не крестом, а нижним концом трости, как на росписи 1683 г., однако этот конец увенчан крупным наконечником, который превращает посох в копьё. Из пронзенного ребра идола льется кровь (ил. 1).

Смысл неожиданной детали понятен благодаря сочетанию всех элементов. Разведенные в сторону руки Велеса, его прическа и набедренная повязка, удар копьём и пронзенное ребро визуальнo уподобляют идол Христу, а всю сцену – Распятию. Учитывая количество таких деталей, предположить здесь случайное совпадение трудно. Вероятнее всего, перед нами сознательная игра смыслов – ложный бог соотнесен с Иисусом, так как до разрушения выдавал себя за Бога. Для русской иконографии решение оказывается уникально редким – в таком варианте Христу не уподобляли ни идолов, ни Антихриста, ложного Мессию (отчасти это связано с гораздо меньшим распространением на Руси, по сравнению с Европой, различных текстов о сыне погибели и его деяниях). 11-е клеймо иконы демонстрирует либо оригинальную логику самого Ивана Дмитриева, либо его знакомство с неким европейским образом, который он использовал для построения житийной сцены. В любом случае такой ход был очень смелым. Это один из примеров семиотически

<sup>30</sup> ГМЗРК. Инв. И-943.

*Ил. 1*

насыщенного микрорассказа, индивидуальной комбинаторики элементов, которая позволяет переозначить традиционную визуальную схему, выстроив новый смысловой план.

Примеры такого рода встречаются на храмовых образах. При этом мелкие фигуры и нюансы размещенных на периферии сцен вряд ли предполагали частое «разгадывание» и прочтение прихожанами, оставаясь самодостаточным высказыванием иконописца, скорее эзотерическим, чем дидактическим (см. о таких примерах: [Антонов 2017]). И если колпак на голове идола на ростовской иконе середины XVII в. – редкая, но в знаковом плане простая и предсказуемая трактовка, то здесь игра смыслов проходит на грани кощунства, отражая в этом плане барочное, конвенциональное

отношение к знаку. Этот микрокейс хорошо показывает широкие границы вариативности, которые были открыты при визуальном отображении одного текстового мотива не только в миниатюре, но и в храмовых иконах, где зачастую возникали весьма необычные микрорассказы.

### *Литература*

---

- Антонов 2017 – *Антонов Д.И.* Иконописец и зритель: храмовая икона как текст и образ-объект // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории – 2017. Вып. 12 / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М.: Индрик, 2017. С. 242–256.
- Антонов 2019 – *Антонов Д.И.* Жесты демонов в русской иконографии // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 8 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2019. С. 55–65.
- Антонов, Майзульс 2011 – *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М.: Индрик, 2011. 376 с.
- Антонов, Майзульс 2012 – *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны, монстры и грешники: негативные персонажи в пространстве древнерусской иконографии // Одиссей: Человек в истории. 2010/2011. М., 2012. С. 144–198.
- Игнашина, Комарова 2010 – *Игнашина Е.В., Комарова Ю.Б.* Апостолы Петр и Павел: Житие в иконе. М.: Гранд-Холдинг, 2010. 56 с.
- Мельник 2005 – *Мельник А.Г.* Житийный цикл преподобного Авраамия в стенописи (1683) церкви Иоанна Богослова Ростовского кремля // История и культура Ростовской земли. 2004: Материалы научной конференции. Ростов, 2005. С. 339–353.
- Мельник 2011 – *Мельник А.Г.* Утраченная икона, отражавшая третью редакцию жития Авраамия Ростовского // Книжная культура Ярославского края: Материалы науч. конф. (12–13 октября 2010 г.). Ярославль, 2011. С. 5–15.
- Никитина 2001 – *Никитина Т.Л.* Надгробный комплекс преподобного Авраамия Ростовского // Уваровские чтения–III: Материалы научной конференции, посвященной 900-летию Муромского Спасо-Преображенского монастыря. Муром, 17–19 апреля, 1996. Муром, 2001. С. 192–196.
- Пуцко 1994 – *Пуцко В.Г.* Крест преп. Авраамия Ростовского // История и культура Ростовской земли: Материалы научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения А.А. Титова. 1994. Ростов, 1995. С. 96–104.
- Сакович 1983, 2 – *Сакович А.Г.* Народная гравированная книга Василия Кореня 1692–1696.: В 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 1. 41 л. грав.; Т. 2. 167 с.: грав.
- Antonov, Maizuls 2018 – *Antonov D.I., Maizuls M.R.* Ruina idolorum. Iconography of Christian idoloclasm: East and West // IKON, Journal of Iconographic Studies. 2018. No 11. P. 249–260.
- Camille 1989 – *Camille M.* The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989. 407 p.

## References

---

- Antonov, D.I. (2017), "Icon-painter and viewer: The church icon as the text and the image-object", in Togoëva, O.I. and Danilevskii, I.N., eds., *Kazus: Individual'noe i unikal'noe v istorii – 2017* [The Individual and Unique in History – 2017], issue 12, Idrik, Moscow, Russia, pp. 242–256.
- Antonov, D.I. (2019), "Gestures of demons in Russian iconography", in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B., eds., *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manakh* [Demonology as a Semiotic System. Almanac], issue 8, RGGU, Moscow, Russia, pp. 55–65.
- Antonov, D.I. and Maizul's, M.R. (2011), *Demony i greshniki v drevnerusskoi ikonografii: semiotika obraza* [Demons and sinners in Old Russian iconography: the semiotics of the image], Indrik, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. and Maizul's, M.R. (2012), "Demons, monsters and sinners: Negative characters in Old Russian iconography", in *Odissei: Chelovek v istorii* [Odysseus. A Man in History], 2010/2011, Moscow, Russia, pp. 144–198.
- Antonov, D.I. and Maizul's, M.R. (2018), "Ruina idolorum. Iconography of Christian idoloclasm: East and West", *IKON, Journal of Iconographic Studies*, no. 11, 2018, pp. 249–260.
- Camille, M. (1989), *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge University Press, Cambridge; New York, UK; USA.
- Ignashina, E.V. and Komarova, Yu.B. (2010), *Apostoly Petr i Pavel: Zhitie v ikone* [The apostles Peter and Paul: Life in an icon], Grand-Kholding, Moscow, Russia.
- Melnik, A.G. (2005), "The Hagiographic cycle of st. Avraamiy in murals (1683) of the Church of St. John the Evangelist in Rostov Kremlin", in *Istoriya i kul'tura Rostovskoi zemli. 2004: Materialy nauchnoi konferentsii* [History and culture of Rostov land" 2004, Proc. of the scientific conference], Rostov, Russia, pp. 339–353.
- Melnik, A.G. (2011), "The Lost icon that reflected the third edition of the life of Avraamiy Rostovskiy", in *Knizhnaya kul'tura Yaroslavskogo kraja: Materialy nauchnoi konferentsii (12–13 oktyabrya 2010 g.)* [Book culture of the Yaroslavl region: Proc. of the scientific conference (October 12–13, 2010)], Yaroslavl, Russia, pp. 5–15.
- Nikitina, T.L. (2001), "Tombstone complex of the monk Avraamiy Rostovskiy", in *Uvarovskie chteniya–III: Materialy nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 900-letiyu Muromskogo Spaso-Preobrazhenskogo monastyrya. Murom, 17–19 aprelya, 1996* [Proc. of the 3d Uvarov scientific conference dedicated to the 900th anniversary of the Murom Spaso-Preobrazhensky monastery, Murom, April 17–19, 1996], Murom, Russia, pp. 192–196.
- Putsko, V.G. (1994), "The Cross of Saint Avraamiy of Rostov", in *Istoriya i kul'tura Rostovskoi zemli: Materialy nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 150-letiyu so dnya rozhdeniya A.A. Titova. 1994* [History and culture of Rostov land" 1994, Proc. of the scientific conference dedicated to the 150th anniversary of the birth of A.A. Titov], Rostov, Russia, pp. 96–104.
- Sakovich, A.G. (1983), *Narodnaya gravirovannaya kniga Vasiliya Korenya 1692–1696* [The engraved Bibla pauperum by Vasilii Koren'], 2 vol., Iskusstvo, Moscow, Russia.

*Информация об авторе*

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

*Information about the author*

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

## Грузинская икона Богоматери: путешествующая святыня в России XVII в.

Людмила Б. Сукина

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

*Аннотация.* Среди почитаемых в России икон Богородицы было немало таких, которые на протяжении длительной истории своего существования неоднократно перемещались в пределах одного территориального локуса либо вывозились в другие места с определенными религиозными, политическими и идеологическими целями. В статье рассматривается феномен прославившейся в XVII в. путешествующей святыни – чудотворного образа Богоматери Грузинской. Автором выделены и проанализированы основные специфические особенности ее культа. Икона была вывезена из нехристианского государства (Персии). Ее почитание долгое время не имело локализации в столице и крупных городах России. Место своего пребывания икона меняла по воле обстоятельств и заинтересованных в этом конкретных исторических персон. Особое внимание уделено обстоятельствам ее прославления в Москве при царе Алексее Михайловиче и патриархе Никоне, когда с нее было сделано несколько известных списков, и времени Петра I, когда культ этой иконы приобрел распространение на большей части территории страны. Таким образом, икона Богоматери Грузинской оказалась путешествующей святыней в силу сложного переплетения объективных и субъективных причин, которые рассмотрены в статье.

*Ключевые слова:* русская культура, православие, почитание икон, путешествующая святыня, Богоматерь Грузинская

*Для цитирования:* Сукина Л.Б. Грузинская икона Богоматери: путешествующая святыня в России XVII в. // Вестник РГГУ. «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 5. С. 57–70. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-57-70

## Georgian Icon of Our Lady. Traveling Shrine in Russia of the 17<sup>th</sup> century

Liudmila B. Sukina

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

*Abstract.* Many venerated icons of Virgin Mary in Russia used to be carried around a certain territory or taken to other places due to different religious, political and ideological goals. The article considers the phenomenon of a traveling Shrine – the miraculous image of Our Lady of Georgia that became famed in the 17<sup>th</sup> century. The author describes and analyzes the main specific features of its cult. The icon was brought out from a non-Christian country, Persia. Its veneration for a long time had no localization in the capital and major cities of Russia. The icon changed its place many times because of the different circumstances and the will of some historical persons interested in that. Special attention is paid to the particulars of its glorification in Moscow during the reign of the Tsar Alexei Mikhailovich and Patriarch when several well-known copies of the icon were and to the time of Peter the Great when its cult became widespread in a large part of the country. The author describes the reasons why the Georgian Icon of Our Lady turned into a traveling Shrine and analyses the traditions of its veneration.

*Keywords:* Russian culture, Orthodoxy Church, veneration of icons, traveling Shrine, Georgian Icon of Our Lady

*For citation:* Sukina, L.B. (2020), “The Georgian Icon of Our Lady. Traveling Shrine in Russia of the 17<sup>th</sup> century”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 57–70, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-57-70

Иконы Богородицы чрезвычайно важны в русском православии. Многие из списков Богородичных образов различных иконографических типов почитаются как чудотворные. Среди них немало таких, которые на протяжении длительной истории своего существования неоднократно и/или регулярно перемещались в пределах одного локуса либо вывозились в другие места с определенными религиозными, политическими, идеологическими целями<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Самый яркий пример – история знаменитой иконы Владимирской Богородицы XII в. Побывав святыней киевского Вышгорода и Владимира, этот образ, в конце концов, стал палладиумом Московского царства [Гребенюк 1997].

В Русском государстве культ Богородичных икон пережил подъем в XV–XVI столетиях и достиг своего пика в XVII в., когда преодоление Смуты стали связывать в том числе с покровительством Богородицы, а также с новыми чудесами, происходившими от ее икон.

Одна из самых чтимых богородичных икон в России XVII в. – чудотворный образ Богоматери Грузинской. Его почитание отличалось заметной спецификой. Во-первых, икона была привезена в русские земли из другого, притом не христианского, государства – Персии. Во-вторых, ее культ долго не имел какой-либо локализации в Москве или другом крупном городе. Мы имеем дело с «путешествующей святыней», которая меняла место своего пребывания по воле обстоятельств и заинтересованных в этом людей.

С конца XIX в. иконография Грузинского образа Богородицы и история копирования самой иконы в России XVII столетия неоднократно рассматривались в работах искусствоведов и исследователей церковных древностей. Поэтому мы будем касаться этих вопросов лишь по мере необходимости. Основная цель нашей статьи – изучить сам феномен «подвижного сакрального локуса» на примере почитания этой святыни в период правления первых Романовых.

### *Образ Богородицы Грузинской и его иконографические особенности*

Исследователи отмечают, что икона Грузинской Богоматери относится к типу Одигитрии и близка к изводу Перивлепты (по константинопольскому монастырю Перивлептос – «Прекрасных видов», откуда происходил древнейший список Богородичной иконы такой иконографии). Это характерный для восточнохристианской традиции поясной образ Божией Матери с ребенком на левой руке. Голова Богородицы слегка наклонена к сыну, ее лик обращен к нему. Жестом правой руки Богоматерь представляет зрителю Христа, который изображен не младенцем, а мальчиком более старшего возраста, но и не в отроческих годах. Его фигура дана в полуобороте к центру композиции, голова чуть откинута назад, взор устремлен на Богородицу. В левой руке Христос держит свернутый свиток, а благословляющий жест его десницы обращен к Марии. Характерной особенностью этого образа является ракурс изображения обнаженной правой ступни Иисуса с полностью вывернутой наружу подошвой.

Название «Грузинская» закрепилось за иконой именно в России и связано с ее предполагаемым происхождением. Считается, что такая иконография была распространена в средневековой Кахетии и не имеет аналогов среди других грузинских икон X–XVI вв.<sup>2</sup> [Чубинашвили 1959; Гусева 1995].

К сожалению, судьба чудотворного привозного и «путешествующего» образа, которому было установлено почитание в России в середине XVII столетия и о котором пойдет речь ниже, в настоящее время неизвестна<sup>3</sup>. Но сохранившиеся списки иконы XVII в. дают представление о ее иконографии, а письменные источники позволяют реконструировать связанные с ней события.

Размер иконы, как и многих других древних «греческих» образов Богородицы, был небольшим. Ее список, выполненный в 1707 г. известным иконописцем Кириллом Улановым с сыном Иваном, «мерюю и начертанием» воспроизводит подлинную святую (что указано в надписи на нижнем поле иконной доски) и имеет размеры 43 × 30 см<sup>4</sup>. Это отчасти объясняет, как икона смогла преодолеть дальний путь из Персии в Россию и регулярно путешествовать уже в новой стране.

---

<sup>2</sup>Иконы близкой иконографии были известны в средневековой Руси, преимущественно в Новгороде, в XV – первой половине XVI в. Позже, по образцу рассматриваемого нами образа, они тоже стали именоваться «Грузинскими» (в современной искусствоведческой практике чаще – «в типе Грузинской»). См., например: Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII вв. Опыт историко-художественной классификации: В 2 т. М.: Искусство, 1963. Т. 1. С. 109–110; Новгородская икона XII–XVII веков / Под ред. Д.С. Лихачева, В.К. Лауриной, В.А. Пушкарева. Л.: Аврора, 1983. С. 322; И по плодам узнается древо: русская иконопись XV–XX веков из собрания Виктора Бондаренко / Под ред. И.Л. Бусевой-Давыдовой, Г.И. Вздорнова, Н.И. Комашко и др. М.: Военный парад, 2003. С. 149. Поэтому «персидская пленница» в XVII в. могла быть опознана увидевшими ее русскими купцами как «своя». О другом подобном случае см. ниже.

<sup>3</sup>В 1920-е гг. чудотворная Грузинская икона Богородицы исчезла после закрытия Красногорского монастыря, где она находилась большую часть времени своего пребывания в России. Сохранилось упоминание, что в 1946 г. этот образ носили во время крестного хода в Архангельске, но с тех пор о нем не было никакой информации. См.: Гусева Э.К. Грузинская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. Т. 13. С. 189.

<sup>4</sup>Антонова В.И., Мнева Н.Е. Указ. соч. № 907.

### *Появление Грузинской иконы Богоматери в России и начало ее местного почитания*

История появления при царе Михаиле Федоровиче чудотворной иконы Грузинской Богоматери необычна и при этом отличается вполне реалистическими деталями. Она была привезена в Россию из-за границы, причем не из православной Грузии, а из Персии, так как в 1610-х или начале 1620-х гг. персидский шах Аббас I, по всей видимости, захватил ее среди прочих трофеев во время завоевания грузинских земель<sup>5</sup>. Вероятно, персы рассматривали некоторые православные святыни как ценную военную добычу. Случай с иконой не был единичным – как известно, среди христианских реликвий, захваченных в Грузии, была и «риза Господня», которую шах Аббас в 1625 г. преподнес в дар царю Михаилу Федоровичу<sup>6</sup>. В своих записках 1623 г. о путешествии на христианский Восток русский купец Федот Котов отмечал, что в одной из мечетей Исфахана он видел четыре пядничные иконы (Рождество Господне, Вход в Иерусалим, Преображение и Богоявление), «принесенные от грузинские земли» и очень похожие на те, которым он поклонялся на родине<sup>7</sup>.

Не исключено, что представители привилегированных купеческих корпораций, которым во время поездок за товарами в другие страны русское правительство обычно давало сопутствующие поручения дипломатического и религиозного характера, после военной экспедиции Аббаса в Грузию и жалоб кахетинского царя Теймураза государю Михаилу Федоровичу на разорение церквей и монастырей специально высматривали в Персии «пленные» православные святыни в целях их последующего выкупа. Старинная икона Богоматери Грузинской привлекла внимание торговавшего в Персии Стефана Лазарева – приказчика ярославского гостя Егора Третьяка Лыткина. Он смог приобрести этот образ в 1625 г. и доставить его хозяину<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup>Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон / Сост. С.И. Снеессорева. Ярославль: Верхне-Волжское книжное изд-во, 1994. С. 293.

<sup>6</sup>*Белокуров С.А.* Дело о присылке шахом Аббасом Ризы Господней царю Михаилу Федоровичу в 1625 году. М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1891; см. также: [Гухман 1974].

<sup>7</sup>*Котов Ф.* Записки купца Федота Котова о путешествии в Персию // Записки русских путешественников XVI–XVII вв. М.: Советская Россия, 1988. С. 151.

<sup>8</sup>См.: *Шмаков А.* Сказание о чудотворной иконе Божией матери Грузинской и о бывших чудесах от нее, с краткими историческими сведениями об обителях. СПб., 1886.

Нам неизвестна реакция светской и духовной власти на появление этой святыни в России. Но очевидно, что оставить икону в Москве или Ярославле ее новый владелец почему-то не смог или не захотел. Возможно, непривычная иконография, как и долгое пребывание святыни в «басурманской» стране могли смущать церковных иерархов, от которых зависело, разрешать или нет публичное поклонение ей. Не исключено также, что икону могли потребовать у ее нового владельца, чтобы передать находившимся в Москве представителям грузинского духовенства. Так или иначе, вопрос решился с помощью визионерского опыта – Егор Лыткин получил во сне откровение, по которому он должен был отвезти икону в недавно основанный Черногорский (Красногорский) Богородичный монастырь на Пинеге (монастырь был основан в 1606 г. преп. Макарием Красногорским), которому покровительствовал и где уже была одна чтимая чудотворная икона Владимирской Богородицы<sup>9</sup>.

В 1629 г. икона прибыла на Пинегу. На средства Лыткина в монастыре в ее честь был построен новый главный собор (благотворитель принял активное участие в его проектировании) с приделами в честь Владимирской иконы и Чуда архистратига Михаила в Хонех<sup>10</sup>. Храм был снабжен необходимой утварью и книгами из личной библиотеки Лыткина, занимавшегося не только их собиранием, но и перепиской [Смирнов 1998; Ефимова 2019]. Вскоре от иконы Богоматери Грузинской стали совершаться чудеса, а монастырь превратился в место паломничества, охватившего Архангельский и соседние уезды<sup>11</sup>.

### *Появление и прославление иконы в Москве в середине XVII в.*

В середине XVII в. новоявленный чудотворный образ привлек внимание входившего в кружок «боголюбцев» и пользовавшегося большим влиянием при царском дворе новгородского митрополита Никона (будущего патриарха). В 1650 г. иконе было установлено

<sup>9</sup> Шмаков А. Указ. соч.

<sup>10</sup> Сойкин П.П. Красногорский Богородицкий монастырь в Пинежском уезде // Православные русские обители: Полное иллюстрированное описание православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб.: Воскресение, 1994. С. 49.

<sup>11</sup> Там же.

местное празднование, которое приурочили ко дню ее принесения в Красногорский монастырь 22 августа<sup>12</sup>.

В 1654 г., когда Никон был уже патриархом и начал реформировать русскую Церковь по греческим образцам, Богоматерь Грузинскую привезли в Москву для поновления и наложения на нее новой ризы<sup>13</sup>. Однако допустимо предположить, что местночтимый чудотворный образ доставили в столицу и для его освидетельствования авторитетными богословами и иконографами, а также чтобы дать московским иконописцам пример актуальной «греческой» иконографии. При этом икона была помещена не в каком-либо из патриарших храмов, а в недавно построенной (1628–1651) церкви Троицы в Никитниках, ктиторами которой были гости Никитниковы, так же как и Лыткины, вышедшие из ярославского купечества [Овчинникова 1970].

Икона Богоматери Грузинской оказалась в Москве очень кстати во время сильнейшей эпидемии чумы. Образ явил целительную силу и подтвердил свой чудотворный статус, благодаря чему с него было снято несколько списков для различных столичных церквей<sup>14</sup>. Самый известный из них находился в местном ряду иконостаса Троицкой церкви в Никитниках, слева от царских врат. Согласно преданию, его заказчиком был серебряник Гавриил Евдокимов, сын которого исцелился от чумы после молебна перед Красногорским чудотворным образом. Исследователи русской старины, имевшие возможность осматривать эту икону на рубеже XIX–XX вв., считали ее произведением самого Симона Ушакова<sup>15</sup> или, по крайней мере, какого-то «первоклассного» царского иконописца<sup>16</sup>. Второй список образа Богородицы Грузинской, оказавшийся в северном Никольском приделе той же церкви Троицы, дал новое название этому храму и идущему от него переулку.

---

<sup>12</sup> Указ об этом был подписан царем Алексеем Михайловичем, патриархом Иосифом и новгородским митрополитом Никоном [Богоявленский 1945, с. 63].

<sup>13</sup> *Гусева Э.К.* Грузинская икона Божией Матери... С. 188.

<sup>14</sup> Там же. С. 188–189.

<sup>15</sup> *Токмаков И.Ф.* Историческое и археологическое описание Московского Алексеевского девичьего монастыря. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1896. С. 120.

<sup>16</sup> *Тренев Д.К.* Памятники древнерусского искусства церкви Грузинской Богоматери в Москве: краткое описание церкви, икон кисти Симона Ушакова и прочих ее достопамятностей. М.: Издано при Церк.-археол. отделе Общества любителей духов. просвещения, 1903. С. 21.

До нашего времени сохранился другой московский список иконы (вероятно, того же времени), находящийся в церкви Мартина Исповедника на Таганке. До революции он принадлежал церкви Покрова Богородицы на Воронцовом поле. Этот храм по приделу, где помещалась икона, часто именовался Грузинским, так же как и близлежащий переулоч<sup>17</sup>.

Любопытно, что в это же время в Алексеевском женском монастыре Москвы была обнаружена своя собственная («забытая») икона аналогичной иконографии, также обладающая чудотворными свойствами. Эта московская Грузинская икона была украшена окладом, изготовленным на средства царя Алексея Михайловича и патриарха Никона<sup>18</sup>, что косвенно подтверждает их причастность к установлению московского культа образа Грузинской Богоматери.

Выполнившая отведенную ей роль, подтвердившая свою чудотворную силу и, видимо, освидетельствованная и поновленная царскими изографами, пинежская икона Богоматери Грузинской около 1658 г. была отправлена обратно в Красногорский монастырь<sup>19</sup>. После этого она вновь надолго стала «региональной» святыней, чтимой в первую очередь прихожанами и паломниками этой обители<sup>20</sup>.

Однако московское прославление чудотворного образа принесло ему известность, выходящую за пределы монастыря и соседних уездов. После возвращения иконы «домой» казанский митрополит Лаврентий послал в Красногорский монастырь своих лучших мастеров для ее копирования. Сделанный тогда список с 1661 г. находился в Раифском Богородичном монастыре под Казанью и тоже быстро прославился как чудотворный. Ежегодно в августе, перед днем чествования, его в течение двух недель носили в Свияжск, на берег Волги и по окрестным селам<sup>21</sup> [Горшкова 2001, с. 20].

---

<sup>17</sup> Гусева Э.К. Грузинская икона Божией Матери... С. 189.

<sup>18</sup> Романский Н.А. Чудотворная икона Грузинской Богоматери в Московском Алексеевском женском монастыре // Московские церковные ведомости. 1903. № 17. С. 214–220.

<sup>19</sup> Указом царя и патриарха в 1658 г. празднование дня ее появления в Красногорском монастыре было утверждено еще раз [Богоявленский 1945, с. 63].

<sup>20</sup> Сказание об иконе Богоматери Грузинской не было широко известно, и, в отличие от других почитаемых в России образов Богородицы, для нее не была разработана иконография с клеймами чудес и истории прославления.

<sup>21</sup> Раифская икона сохранилась и ныне вновь находится в том же монастыре.

*Путешествия иконы по России.  
Конец XVII – начало XVIII в.*

По-настоящему широкое, всероссийское почитание иконы Грузинской Богоматери началось в петровское время. В 1698 г. патриарх Адриан распорядился ежегодно носить ее в Архангельск и Холмогоры. Образ стали также возить в Вологду, Великий Устюг, Переславль-Залесский, Москву и в Сибирь на реку Лену [Богоявленский 1945, с. 64]. Инициатором расширения культа Богородицы Грузинской выступил архиепископ Холмогорский и Важский Афанасий – видный церковный деятель и книжник.

Эти события пришлись на время резкой активизации внешних контактов России с Европой, обострения военного противостояния с Турцией и Персией, началом модернизации страны после стрелецкого восстания 1698 г. Какой скрытый смысл имела в этом контексте актуализация почитания иконы, 70 лет назад вырученной из персидского плена, можно только догадываться.

Афанасий Холмогорский был близок к нелюбимому Петром I патриарху Адриану, но в то же время стремился помогать молодому государю и быть ему полезным. Он трижды принимал Петра в Архангельске и поддерживал его планы сделать Россию морской державой<sup>22</sup>. Возможно, Афанасий полагал, что прославление привезенной в свое время из заграницы святыни в городах, связанных с «морскими» проектами Петра, будет угодно царю (который после жестокого подавления стрелецкого бунта пребывал, по определению С.Ф. Платонова, в состоянии «неимоверного озлобления» против сторонников старых порядков) [Платонов 1926, с. 88]. При этом такие действия могли напомнить государю, что его отец, при котором образ Богородицы Грузинской начали почитать в Москве, даже в период религиозных и культурных реформ чтит и оберегал традиции «древлего благочестия».

Для популяризации культа чудотворного образа была составлена новая редакция сказания об иконе и особая служба для церемонии ее встречи во всех местах, куда ее ежегодно предполагалось доставлять. Афанасий участвовал в этой работе в роли редактора; кроме того, он привлек к ней известного интеллектуала раннего петровского времени Федора Поликарповича Поликарпова-Орлова<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Панич Т.В. Афанасий // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. Т. 4. С. 10.

<sup>23</sup> Ф.П. Поликарпов-Орлов в 1698 г. был назначен справщиком московского Печатного двора (см.: Браиловский С.Н. Федор Поликарпович Поликарпов-Орлов, директор Московской типографии // Журнал Мини-

Нам удалось обнаружить один из ранее неизвестных экземпляров рукописной «Службы Богородице Грузинской» 1699 г., происходящий из церкви Иоанна Богослова в Рыбной слободе Переславля-Залесского (Переславль-Залесский музей-заповедник. ПЗМ-4233. 4° (159 × 127). 86 л. Полуустав нескольких почерков). На первом листе указана дата и официальная цель создания книги: «Мироздания 7207 (1699) г(ода) лета месяца июня 11 дня сея служба и два канона пресс(вя)тей б(огоро)д(и)це в торжественное празднество чудотворного ея образа нарицаемого грузинского, и справные безпопразднства оуспения ея б(о)гом(а)т(е)ре написаны и переплетены, повелением преос(вя)щеннейшаго АФАНАСИЯ м(и)л(о)стию б(о)жиею архиеп(и)ск(о)па холмогорскаго и важскаго и положиися от него преос(вя)щеннейшаго архиеп(и)ск(о)па во обители ея б(о)г(о)м(а)т(е)ре нарицаемей – красногорской, ради моления вовремя повсягоднаго перенесения онаго с(вя)таго чудотворнаго образа ис тоя обители во град холмогорь».

Рукопись состоит из 5 частей: собственно «Службы Богородице Грузинской», «Повести» об этом образе, «Сказания» о двух находившихся в Красногорском монастыре чудотворных богородичных иконах (Грузинской и Владимирской), рассказа об основании Красногорского богородичного монастыря и первого чуда иконы Богоматери Грузинской. Относительно новым текстом в этом сборнике была только Служба, существенно «справленная», как указано в рукописи, по поручению архиепископа Афанасия Федором Поликарповым-Орловым, так как предыдущий ее вариант был составлен «неслично» и «погрешительно» в «речениях» и «прописании орфографии» (Л. Зоб.–4).

В рукописи имеется уточнение (Л. Зоб.–4), что Поликарпов не писал заново тексты службы и одного из канонов, а только «справил» их «лучшим грамматическим исправлением елико возможно» (Л. Зоб.). Его собственному перу принадлежал лишь второй канон Богородице Грузинской, выдержанный в византийской и древнерусской гимнографической традиции. В заглавии этого канона еще раз подчеркнуто, что именно он был сочинен заново («Ин канон сочиненый»), а авторство Федора Поликарпова подтверждено фразой: «Богоматери хвалу тку; недостоин Феодор» (Л. 19об.).

Иницируя регулярные путешествия находившейся в его ведении святыни по отдаленным друг от друга городам, архиепископ

---

стерства народного просвещения. 1894. Ч. 295. С. 14), а до этого несколько лет преподавал в Славяно-греко-латинской академии греческую грамматику, риторику и пиитику и слыл знатоком греческого языка и искусным переводчиком с него [Львова 2008, с. 37].

Афанасий, вероятно, также желал обратить внимание царя на собственную персону, показать себя активным церковным организатором, не боящимся трудностей и готовым к деятельности на самых высоких постах<sup>24</sup>. Во время поездок в Холмогоры и Архангельск Петр не только с удовольствием общался с Афанасием и участвовал в руководимых им церковных мероприятиях, но и пожаловал в 1702 г. архиерея за усердную службу саккосом [Булатов 2002]. Но старания архиепископа оказались напрасными. Петр потребовал перевести в Москву, на желанную для Афанасия Крутицкую епархию престарелого Нижегородского митрополита Трефилия, который явно не мог справляться с административными обязанностями и интеллектуальными задачами столь же эффективно. И.К. Смолич полагал, что молодой царь поступил вполне в духе Московского самодержавия XVII в., когда государи предпочитали действовать наперекор пользе дела, лишь бы проявить свою монаршую волю, не подвластную чужим мнениям и пожеланиям [Смолич 1996, с. 61]. Однако дело могло быть совершенно в другом – на Петра и его окружение не произвела впечатления религиозная акция, связанная с распространением почитания древней святыни. Царь предпочел возвысить Афанасия за «мирские» дела – участие в строительстве Ново-Двинской крепости и дельные советы воеводе Прозоровскому во время обороны Архангельска от шведов.

Храмы, в которых благодаря архиепископу Афанасию регулярно «гостил» красногорский чудотворный образ Богоматери Грузинской, точно не установлены. Но, судя по всему, как и в середине XVII в., это были не главные городские соборы, а ктиторские или приходские церкви, среди попечителей которых были сторонники устоявшихся религиозных традиций и церковного устройства. Возможно, в этой среде инициатива Афанасия Холмогорского была принята с воодушевлением и сообщила новый импульс культу икон Грузинской Богородицы. В 1706 г. на средства царицы Прасковьи Федоровны (Салтыковой) был создан драгоценный киот для иконы Богоматери Грузинской, находившейся в Покровской церкви в Москве<sup>25</sup>. В 1707 г. Кириллом и Иваном Улановыми был

---

<sup>24</sup> В июле 1699 г. в письме к родственнику царя, боярину Т.Н. Стрешневу, пользовавшемуся доверием Петра, патриарх Адриан сообщал, что желал бы сделать Холмогорского владыку Крутицким митрополитом (*Устрялов Н.Г.* История царствования Петра Великого. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1858. Т. 3: Путешествие и разрыв с Швецией. С. 500–501).

<sup>25</sup> *Гусева Э.К.* Грузинская икона Божией Матери... С. 189.

сделан упоминавшийся нами список с прославленной пинежской святыни, точно повторяющий ее «меру»<sup>26</sup>.

Таким образом, попавшая в Россию из Персии икона Богоматери Грузинской оказалась «путешествующей святыней» в силу сложного переплетения разных обстоятельств. Сперва, неудобная по каким-то причинам в центре страны, она была отвезена на северную окраину, в Красногорский монастырь. Востребованная в период церковных реформ, она несколько лет находилась в столице. В это время ее почитание как чудотворной сформировало московский культ образа Богородицы Грузинской. В конце XVII столетия прославление пинежской (красногорской) святыни охватило значительные территории благодаря ее регулярному «ношению» по городам и другим населенным пунктам. Перемещения иконы на каждом этапе осуществлялись в интересах различных социальных кругов и конкретных людей, которые и были причастны к формированию культа Богоматери Грузинской как в столице и центральных регионах, так и на периферии Русского государства в XVII – начале XVIII в.

### *Литература*

- Богоявленский 1945 – *Богоявленский Т.М.* Грузинская икона Божией Матери // Журнал Московской Патриархии. 1945. № 4. С. 63–65.
- Булатов 2002 – *Булатов В.Н.* Муж слова и разума: Афанасий – первый архиепископ Холмогорский и Важский. Архангельск: Издательский центр Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова, 2002. 247 с.
- Горшкова 2001 – *Горшкова Т.А.* Раифа – Свяжск. Казань: Казань-Казан, 2001. 216 с.
- Гребенюк 1997 – *Гребенюк В.П.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М.: Бионинформсервис, 1997. 210 с.
- Гусева 1995 – *Гусева Э.К.* Из истории почитания на Руси иконы Богоматери Грузинской и ее грузинском прототипе // Древнерусское искусство: Искусство XVIII – первой половины XIX в.: Сообщения Государственной Третьяковской галереи: М., 1995. С. 6–14.
- Гухман 1974 – *Гухман С.Н.* Документальное сказание о даре шаха Аббаса России // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1974. Т. 28. С. 255–270.
- Ефимова 2019 – *Ефимова Н.А.* К вопросу о реконструкции книжных вкладов купца Третьяка Лыткина в Красногорский монастырь // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2019. № 3 (77). С. 104–113.

<sup>26</sup> Для какого храма был сделан этот список, неизвестно. Сегодня он хранится в Государственной Третьяковской галерее.

- Львова 2008 – *Львова И.П.* Из истории просвещения в России в эпоху Петра Великого (Федор Поликарпович Поликарпов-Орлов) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2, История. 2008. Вып. 2. С. 36–43.
- Овчинникова 1970 – *Овчинникова Е.С.* Церковь Троицы в Никитниках. М.: Искусство, 1970. 196 с.
- Платонов 1926 – *Платонов С.Ф.* Петр Великий. Личность и деятельность. Л.: Время, 1926. 117 с.
- Смирнов 1998 – *Смирнов Я.Е.* Библиотека ярославских купцов Лыткиных в первой половине XVII в. (Проблемы историографического и источниковедческого изучения) // Чтения по истории и культуре древней и новой России: материалы конференции (Ярославль, 7–9 октября 1998 г.). Ярославль, 1998. С. 87–102.
- Смолич 1996 – История русской церкви / Ред. И.К. Смолич. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. 8. Ч. 1: 1700–1917. 830 с.
- Чубинашвили 1959 – *Чубинашвили Г.Н.* Грузинское чеканное искусство: исследование по истории грузинского средневекового искусства: В 2 т. Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1959. Т. 1. 690 с.; Т. 2. 394 с.

## References

---

- Bogoiavlenskii, T.M. (1945), “Georgian Icon of the Mother of God”, *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, no. 4, pp. 63–65.
- Bulatov, V.N. (2002), *Muzh slova i razuma. Afanasii – pervyi arkhiepisop Xolmogorskii i Vazhskii* [Man of word and reason. Athanasius is the first archbishop of Kholmogory and Vaga], Izdatel'skii tsentr Pomorskogo gosudarstvennogo universiteta im. M.V. Lomonosova, Arkhangelsk, Russia.
- Chubinashvili, G.N. (1959), *Gruzinskoe chekannoe iskusstvo: issledovanie po istorii gruzinskogo srednevekovogo iskusstva* [Georgian Art of Hammering. A Study on the History of Georgian Medieval Art], in 2 vol, Sabchota Sakartvelo, Tbilisi, Georgia.
- Efimova, N.A. (2019), “On the reconstruction of the book contributions of the merchant Tretyak Lytkin in the Krasnogorsk monastery”, *Drevniia Rus'. Voprosy medievistiki*, vol. 77, no. 3, pp. 104–113.
- Gorshkova, T.A. (2001), *Raifa – Sviiazhsk* [Raifa – Sviyazhsk], Kazan-Kazan, Kazan, Russia.
- Grebeniuk, V.P. (1997), *Ikona Vladimirskei Bogomateri i dukhovnoe nasledie Moskvy* [Icon of Our Lady of Vladimir and the spiritual heritage of Moscow], Bioinformservis, Moscow, Russia.
- Gukhman, S.N. (1974), “Documentary Legend of the Gift of Shah Abbas for Russia”, in *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature], vol. 28, pp. 255–270.
- Guseva, E.K. (1995), “On the history of veneration in Russia of the icon of Our Lady of Georgia and on its Georgian prototype”, in *Drevnerusskoe iskusstvo. Iskusstvo 18 – pervoi poloviny 19 v.: Soobshcheniia Gosudarstvennoi Tre't'iakovskoi galerei* [Old

- Russian art. The art of the 18<sup>th</sup> – first half of the 19<sup>th</sup> cent.: Reports of the State Tretyakov gallery], Moscow, Russia, pp. 6–14.
- Lvova, I.P. (2008), “From the history of education in Russia in the era of Peter the Great (Fedor Polikarpovich Polikarpov-Orlov)”, *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, Series 2, History, vol. 2, pp. 36–43.
- Ovchinnikova, E.S. (1970), *Tserkov' Troitsy v Nikitnikakh* [Trinity Church in Nikitniki], Iskusstvo, Moscow, Russia.
- Platonov, S.F. (1926), *Petr Velikii. Lichnost' i deiatel'nost'* [Peter the Great: Personality and activity], Vremia, Leningrad, Russia.
- Smirnov, Ia.E. (1998), “Library of Yaroslavl merchants Lytkins in the first half of the 17th century (Issues of historiography and source study)”, *Chteniia po istorii i kul'ture drevnei i novoi Rossii, materialy konferentsii* [Scientific Conference on the history and culture of ancient and new Russia, proceedings of the conference], Yaroslavl, Russia, 7–9 October 1998, pp. 87–102.
- Smolich, I.K., ed. (1996), *Istoriia russkoi tserkvi* [History of the Russian Church], vol. 8/1, Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

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

### *Information about the author*

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

УДК 394.2(44)

DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-71-86

## Между собором и городской площадью: топография праздника 8 Мая в Орлеане (XV–XXI вв.)

Ольга И. Тогоева

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

*Аннотация.* Статья посвящена истории складывания в Орлеане праздника Жанны д'Арк, который традиционно отмечают 8 Мая каждого года. До сегодняшнего дня никто из исследователей не задавался целью изучить его топографию: то, в каких городских пространствах он происходил, к каким адресам был привязан в тот или иной период, от чего зависела смена его дислокации и кто именно принимал участие в его обустройстве. Эти вопросы рассматриваются в статье на основе как письменных текстов (хроник и исторических сочинений XV–XVII вв.), так и документальных источников (городских счетов и афиш праздника за XVIII–XXI вв.). Особое внимание в статье уделено периоду Революции и Консулата, когда борьба за сакрализацию «места памяти» Жанны д'Арк разворачивалась с особой силой. Важным представляется и начало XX в. – время, предшествовавшее официальной канонизации Орлеанской Девы, а также начало XXI в., ознаменовавшееся активной борьбой городских властей с ультраправыми партиями вокруг вопроса пребывания Франции в ЕС, что самым непосредственным образом отразилось на топографии и общем характере праздника 8 Мая.

*Ключевые слова:* Франция, Орлеан, праздник 8 Мая, Жанна д'Арк, историческая память, историческая топография, Средние века, Новое и Новейшее время

*Для цитирования:* Тогоева О.И. Между собором и городской площадью: топография праздника 8 Мая в Орлеане (XV–XXI вв.) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 5. С. 71–86. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-71-86

---

© Тогоева О.И., 2020

Between the Cathedral and the city square.  
The May 8 holiday's topography in Orleans  
(15<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries)

Olga I. Togoeva

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

*Abstract.* The article is devoted to the history of the Joan of Arc holiday in Orleans, which is traditionally celebrated every year on May 8. Until today none of the researchers set out to study the topography of that holiday: what urban spaces it took place in, what addresses it was linked to in different periods, what the change of its location depended on, and who exactly took part in its arrangement. Those issues are considered in the article on the basis of both written texts (chronicles and historical writings of the 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries) and documentary sources (city accounts and holiday posters for the 18<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries). Special attention is paid to the period of the Revolution and the Consulate, when the struggle for the sacralisation of the Joan of Arc “place of memory” unfolded intensively. The beginning of the 20<sup>th</sup> century the period before the official canonization of the *Pucelle d'Orléans* seems also important, as well as the beginning of the 21<sup>st</sup> century, the time of an active struggle between the city authorities and the far-right parties over the issue of France's stay in the EU, which directly affected the topography and the specifics of this holiday.

*Keywords:* France, Orleans, May 8 holiday, Joan of Arc, historical memory, historical topography, Middle Ages, Modern Times

*For citation:* Togoeva, O.I. (2020), “Between the Cathedral and the city square. The May 8 holiday's topography in Orléans (15<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries)”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 71–86. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-71-86

Праздник 8 Мая в Орлеане представляет собой в определенной степени уникальное явление. В этот день здесь отмечают не только (и не столько) окончание Второй мировой войны, сколько вспоминают о другом памятном событии – о снятии английской осады с города весной 1429 г., в разгар Столетней войны. Своим освобождением Орлеан оказался обязан королевскому войску, пришедшему на помощь горожанам из Блуа. Во главе его находилась Жанна д'Арк, и именно это обстоятельство на все последующие столетия определило характер праздника. Уже в XV в. Орлеанская Дева стала для местных жителей не просто спасительницей от иноземных захватчиков – она превратилась в подлинную святую, пусть даже и не канонизованную. В ее честь в Орлеане писались различные

и в высшей степени хвалебные сочинения, здесь уже на рубеже XV–XVI вв. был установлен ей памятник (первый памятник *частному* лицу во Франции), здесь же был создан первый официальный портрет Жанны д'Арк, датирующийся примерно 1581 г. и заказанный городскими властями [Тогоева 2016, с. 458–474].

Формирование настоящего культа французской героини в Орлеане происходило на фоне отмечавшегося каждый год праздника 8 Мая. История его возникновения и развития хорошо известна специалистам, однако никто из них до сегодняшнего дня не задавался целью изучить *топографию* этих торжеств: то, в каких именно городских пространствах они происходили, к каким адресам были привязаны в тот или иной период, от чего зависела смена их дислокации и кто принимал участие в их устройстве. Именно этим вопросам и будет посвящено данное исследование.

\* \* \*

В статье, посвященной особенностям существования праздника 8 Мая в Орлеане на протяжении XV–XX вв., Франсуаза Мишо-Фрежавиль отмечала, что эти торжества стали первым во Франции сугубо гражданским, светским «днем памяти» [Michaud-Fréjaville 2008, р. 68]. Тем не менее имеющиеся в нашем распоряжении источники (и прежде всего архивные документы) не позволяют сделать подобный вывод.

Уже в 1429 г. само снятие английской осады с Орлеана было воспринято в королевстве как удивительное, чудесное событие, как знак того, что – после многих лет военных неудач – Господь простил французам все их былые прегрешения и отныне пребывает на их стороне, подтверждая тем самым справедливый характер войны, которую они ведут [Ducrocq 1982]. Новости об одержанной победе и о роли, которую сыграла в ней Жанна д'Арк, распространились по всей стране очень быстро: вечером 9 мая 1429 г. в Шинон, где в то время располагался королевский двор, прибыл гонец, дабы передать дофину Карлу (будущему Карлу VII) радостное и совершенно невероятное известие, ибо Орлеан пребывал в осаде семь месяцев, с 12 октября 1428 г. В ночь на 10 мая 1429 г. Карл продиктовал письмо, адресованное всем поддерживавшим его «добрым городам» Франции, и призвал своих сторонников «воздать хвалу доблестным победам и чудесным событиям, о которых сообщил нам здесь находящийся герольд, а также Деве, всегда лично присутствовавшей при исполнении всех этих деяний»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>«Et ne pourriez assez honorer les vertueux faits et choses merveilleuses que le dit hérault... nous a tout rapporté, et autres aussi, de la Pucelle, la quelle

Дофин, по всей видимости, выступил также инициатором торжественных процессий, которые должны были пройти во многих городах королевства в честь выдающейся военной победы. Анонимный автор «Хроники 8 мая», созданной в Орлеане во второй половине XV в. если не очевидцем осады, то кем-то из ближайших потомков непосредственных защитников города, объяснял столь масштабный характер празднеств тем, что взятие его родного города англичанами «означало бы гибель всего королевства»<sup>2</sup>.

Таким образом, прямое уподобление успеха французов под Орлеаном Божественному чуду уже в 1429 г. придало празднику 8 Мая сугубо *религиозный* характер. Об этом же свидетельствовало и первое из известных нам описание торжеств, данное в той же «Хронике 8 мая», где речь шла о церковной процессии, прошедшей по городу со свечами.

К сожалению, анонимный автор не упоминал названий улиц, по которым двигались орлеанцы, однако уточнял, что они останавливались около главных церквей – Нотр-Дам-де-Сен-Поль и собора св. Креста, – где служились молебны и проводились поминальные службы по погибшим. Были предусмотрены раздача жителям хлеба и вина, а также вынос реликвий свв. Эверта и Эньяна и вознесение хвалы этим святым покровителям города, которые, «как многие видели, явились на крепостной стене во время осады Орлеана» и помогали его защитникам<sup>3</sup>. Иными словами, процессия должна была также проходить мимо церквей свв. Эверта и Эньяна, расположенных в пригороде – Бургундском предместье (*Faubourg Bourgogne*).

---

a toujours esté en personne à l'exécution de toutes ces choses" (см.: *Quicherat J. Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite la Pucelle*. Paris: Chez Jules Renouard, 1849. T. 5. P. 103).

<sup>2</sup>"Et aussi plusieurs autres villes en font solempnité car si Orleans fust cheu entre les mains desditz Anglois le demourant du royaulme eust esté fort blessé". *Chronique d'établissement de la fête du 8 mai* // Российская Национальная библиотека. Fr. F. IV. 86, fol. 76v.

<sup>3</sup>"Fut ordonné estre faicte une procession le huitieme dudist may, et que chascun y portast lumiere, et que on iroit jusques aux augustins et partout ou auoient estre le estour, on y feroit stations et service propice en chascun lieu et oraisons, et là seroit offert pain et vin, et chacun procureur huit deniers paris is à l'offrande et seroient portées les châsses des églises, en espécial celle de monseigneur Saint Aignan, celle de monseigneur Saint Evurtre, lesquieulx furent moyens et protecteurs de ladicte cité et ville d'Orléans; car en iceluy temps fut récité par aucun des Anglois estant pour lors audit siege, avoir veu durant iceluy siege deux prélas en abbit pontifical aller et circuir en cheminant par sus les murs de ladicte ville d'Orléans" [*Ibid.*, fol. 76].

Единственным относительно светским «локусом» праздника изначально и на протяжении всего XV столетия оставалась крепость Турель, расположенная на другом берегу Луары. Падение этого форта 8 мая 1429 г. ознаменовало полное снятие английской осады, а потому этому военному укреплению также придавалось сакральное значение: ведь именно здесь Господь явил свою волю защитникам города и их противникам. Сохранившиеся от XV в. счета регулярно упоминали название крепости, да и сам праздник достаточно долго именовался соответствующим образом: «торжественная процессия [к крепости] Турель»<sup>4</sup>, «праздник [в честь] снятия [осады] Турели»<sup>5</sup>, «праздник 8 Мая в память о снятии осады с Орлеана»<sup>6</sup>, «праздником снятия осады с Орлеана 8 Мая»<sup>7</sup>, «процессия, которая проходит каждый год [в честь] освобождения и снятия осады, которую учинили англичане [под стенами] этого города»<sup>8</sup>.

В остальном праздник носил строго религиозный характер, о чем помимо хроник вновь свидетельствуют городские счета. Мы находим здесь сведения об уже знакомых нам топографических привязках – соборе и церквях, а также упоминания различных религиозных действий, совершаемых в ходе процессии. Расходные книги зафиксировали, в частности, оплату свечей, которые несли горожане в процессии; факелов для мессы по погибшим, проводившейся в церкви св. Эньяна; вина и хлеба, раздававшихся прихожанам после мессы; вознаграждение, уплаченное носильщикам реликвариев с мощами святых, рабочим, строившим декорации для показа мистерий, а также авторам проповедей, в обязательном порядке читавшихся на празднике<sup>9</sup>. Количество и названия церквей могли меняться год от года (и о причинах подобных изменений нам остается лишь догады-

---

<sup>4</sup>“La sollempnité de la procession des Tourelles faite le viii jour de may mil cccc xxxv”. Archives départementales du Loiret (Orléans). Série CC – Finances, impôts et comptabilité. CC 654 (1434–1436), fol. 7.

<sup>5</sup>“La feste du levement des Tourelles”. Ibid. CC 655 (1438–1440), fol. 37v.

<sup>6</sup>“Fete du 8 mai pour memoire de la levée du siege d’Orleans”. Ibid. CC 661 (1448–1450), fol. 14v.

<sup>7</sup>“Le jour de la feste de la levacion du siege de ladite ville d’Orleans que est le viiime jour de may”. Ibid. CC 663 (1452–1454), fol. 18.

<sup>8</sup>“La procession qui chascun an se fait pour la delivrance et levée du siege que les Anglois tenoient devant ceste dite ville”. Ibid. CC 665 (1456–1458), fol. 32v.

<sup>9</sup>Ibid. CC 654 (1434–1436), fol. 7–16. Похожие описания затрат на торжества присутствуют также, к примеру, в счетах за 1445 и 1483 гг. Ibid. CC 658 (1444–1446), fol. 9–55; CC 669 (1482–1484), fol. 29–67.

ваться<sup>10</sup>), а названия улиц, предназначенных для прохода процессии, не указывались вовсе. Однако благодаря счетам мы можем точно сказать, что мистерии на городской площади или у крепости Турель начали разыгрывать с 1438 г., а панегирики в память о Жанне д'Арк читались в соборе св. Креста с 1459 г. и далее<sup>11</sup>.

Уже к концу XV в. существовала *инструкция* по проведению торжеств, которую в 1482 г. тщательно переписали в отдельную расходную книгу<sup>12</sup>. Однако текст ее не сохранился, а потому более или менее подробным описанием топографии праздника мы располагаем начиная лишь с раннего Нового времени. Именно тогда местные авторы начали связывать торжества 8 мая исключительно с именем Жанны д'Арк. В 1583 г. в «Истории осады Орлеана» Леон Триппо сообщал, что этот день отмечается в честь французской героини, и указывал, что процессия из центра города должна двигаться к крепости Турель по мосту, на котором установлен памятник Деве<sup>13</sup>.

Наиболее же полный рассказ о празднике мы находим в «Истории церкви и диоцеза Орлеана», изданной в 1650 г. Симфорьеном Гуйоном. В этом труде впервые оказались самым подробным образом перечислены все места, которые связывались в воображении горожан с памятью о Жанне д'Арк и с «ее» праздником. Это обстоятельство оговаривалось автором отдельно<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Например, счета за 1435 г. упоминали церковь св. Самсона, где в тот год отмечалась «годовщина покойной Жанны Девы» (*l'anniversaire de feue Jehanne la Pucelle*), но более нигде ссылка на эту локацию не встречается. Ibid. CC 654 (1434–1436), fol. 16.

<sup>11</sup> Данная традиция практически никогда не прерывалась в последующие столетия, жива она и поныне. Подробнее об орлеанских панегириках в честь Жанны д'Арк см.: [Тороева 2016, с. 479–484, 488–489, 493–499, 503–506, 512–514].

<sup>12</sup> «A Junian Dalie, notaire pour avoir double et escript ou livre Rouge de la ville ouquel lieu est le service de la feste de la Ville». Archives départementales du Loiret (Orléans). CC 669 (1482–1484), fol. 30.

<sup>13</sup> «Les habitants d'Orleans en recognoissance du bien, et secours qu'elle leur donna, luy dresserent une image sur leurs ponts, où tous les ans font une solenelle et devote procession». См.: *Trippault L. Ioannae Darciae Obsidionis Aurelianae liberatricis res gestae, imago, et iudicium. Les faicts, Pourtraict et iugement de Ieanne d'Arc, dicte la pucelle d'Orleans*. Orléans: Eloy Gibier, 1583. P. 7.

<sup>14</sup> «Combien de témoignages de reconnoissance furent rendus à cette brave Pucelle liberatrice d'Orleans, combien d'acclamations populaires, d'applaudissements et congratulations elle receut de toutes sortes de personnes... Le reste de cette iournée se passa en devotions, signes d'alegresse, feux

Симфорьен Гуйон прежде всего сообщал своим читателям, что к 1650 г. торжества 8 мая насчитывали «вот уже 220 лет». В них участвовали теперь реликвии буквально всех местных святых. Иными словами, отдельные группы священников и прихожан вливались в общую процессию, выходя из каждой конкретной церкви – св. Эверта, св. Эньяна, св. Самсона, св. Павла, св. Мамерта, св. Виктора и так далее. К ним добавлялись носильщики реликвий святых, не имевших в Орлеане посвященных конкретно им церквей: так, в процессии несли мощи св. Варвары, обычно хранившиеся в церкви св. Эверта. Всего Симфорьен Гуйон, ссылаясь на изученные им городские счета<sup>15</sup>, упоминал о «100 орлеанцах», которые носили реликварии в первой половине XVII в.<sup>16</sup>

Праздник начинался с торжественной мессы в соборе св. Креста, где традиционно читался панегирик в честь Жанны д'Арк и где в обязательном порядке присутствовали мэр и эшеваны Орлеана. Затем под колокольный звон собравшиеся покидали собор и совершали обход города по тем улицам, которые существовали на момент осады 1428–1429 гг.<sup>17</sup> От собора св. Креста процессия двигалась до церкви св. Этьена, оттуда – к Бургундским воротам и церкви св. Флу, расположенной на старой крепостной стене. Затем собравшиеся поворачивали на улицу Шарпентри, идущую вдоль городских стен, добирались до Мостовых ворот и выходили на мост через Луару, где делали обязательную остановку перед памятником Жанне д'Арк. Оттуда процессия направлялась к крепости Турель, обходила ее по кругу, вновь оказывалась на мосту и возвращалась в город, продолжая движение вдоль крепостной

---

de ioye, et semblables exercices de remerciemens” См.: *Guyon S. Histoire de l'église et diocèse, ville et université d'Orléans*. Orléans: M. Paris, 1650. Т. 2. P. 229.

<sup>15</sup> К сожалению, городские счета за XVI–XVII вв. до нас не дошли, они погибли при пожаре архива в 1940 г. Сегодня историки вынуждены довольствоваться лишь краткими описаниями наиболее интересных документов, представленными в старом каталоге Архива департамента Луаре: *Collection des inventaires sommaires des archives communales antérieures à 1790 / Publ. sous la dir. du Ministère de l'Instruction publique, des Beaux-arts et des Cultes*. Orléans: [s.n.], 1907.

<sup>16</sup> *Guyon S. Histoire de l'église et diocèse, ville et université d'Orléans*. P. 260–261.

<sup>17</sup> Это обстоятельство также специально оговаривалось в тексте: “Ainsi on va en ordre de procession faire le tour ou circuit de la Ville, comme elle estoit lors qu'elle fut delivrée”. См.: *Guyon S. Histoire de l'église et diocèse, ville et université d'Orléans*. P. 261–262.

стены, а затем через площадь Старого рынка к церкви св. Павла и центральной площади Мартруа. Последней важной точкой маршрута оказывались ворота Дюнуа (бывшие главные ворота Орлеана), откуда путь собравшихся лежал вновь в старую часть города – на площадь перед собором.

На этом основные торжества завершались, и светские и церковные власти удалялись в Ратушу на обед. Однако в три часа пополудни служилась месса по погибшим в церкви св. Эньяна, которая повторялась на следующий день в десять часов утра и на которой присутствовали мэр и эшеваны города, а также «юноша, переодетый Жанной д'Арк», после чего следовала раздача вина и хлеба всем собравшимся<sup>18</sup>.

Единственным действительно светским нововведением XVI–XVII вв. в праздновании дня 8 мая являлось театрализованное представление, проводившееся в ходе религиозной процессии. Около крепости Турель разыгрывался постановочный бой между двумя группами солдат местного гарнизона. Одна из них изображала англичан, другая – атакующих и побеждающих противника французов<sup>19</sup>. При этом во главе второго отряда находился «молодой человек, одетый по-старинному и изображавший Орлеанскую Деву»<sup>20</sup>. Начало данной традиции, возможно, было положено еще в 1521 г. Ссылаясь на не дошедшие до нас городские счета, ее описывал Ш.-Ф. Верньо-Романьези, согласно которому второе упоминание о юноше, представлявшем Жанну д'Арк на празднике 8 мая, датировалось 1563 г.<sup>21</sup> Таким образом, не позднее середины XVII в. (а, возможно, уже в начале XVI в.) было положено начало знаменитым историзованным шествиям, которые проводятся в Орлеане и поныне<sup>22</sup>.

Что же касается XVIII столетия, то от этого времени до нас дошла первая *программа праздника* с его точной топографией. Брошюра 1719 г. носила название «Порядок [прохождения] общей

---

<sup>18</sup> См.: *Guyon S. Histoire de l'église et diocèse, ville et université d'Orléans. Ibid. P. 260–264.*

<sup>19</sup> *Ibid. P. 263–264.*

<sup>20</sup> «Un certain nombre de soldats de la milice d'Orleans se divise en deux bandes... avec un ieune homme vestu à l'antique et representant la Pucelle d'Orleans» [*Ibid. P. 263*].

<sup>21</sup> *Vergnaud-Romagnési Ch.-F. Fête de Jeanne d'Arc, à Orléans, les 6, 7, 8, 9 et 10 mai. Orléans: Gatineau, 1855. P. 10, 16.*

<sup>22</sup> Франсуаза Мишо-Фрежавиль полагала, что подобные шествия возникли только в начале XX в.: *Michaud-Fréjaville F. A Orléans, six siècles de commémoration // Histoire du christianisme. 2008. № 43. P. 71.*

процессии, которая устраивается [в Орлеане] каждый год 8 мая». Согласно ей, день начинался с совместной молитвы и мессы в соборе св. Креста, затем процессия покидала церковь и обходила весь город, распевая гимны (их слова с нотами также приводились в тексте)<sup>23</sup>.

Путь традиционно начинался от собора, пролегал мимо церквей св. Этьена и св. Флу, по улице Шарпентри, до памятника Жанне д'Арк на мосту. Затем горожане добирались до того места, где ранее возвышалась крепость Турель, в XVIII в. уже полностью разрушенная и замененная на памятный крест. Отсюда процессия направлялась обратно в город, обходя церкви Августинцев и св. Павла, вновь доходила до ворот Дюнуа и возвращалась к собору св. Креста, где устраивалась еще одна поминальная служба. В два часа дня проходила традиционная месса по погибшим в церкви св. Эньяна, повторявшаяся на следующее утро и сопровождавшаяся раздачей вина и хлеба<sup>24</sup> [Ordre de la procession generale... 1718, pp. 10, 12, 20, 25, 30].

В отличие от описания праздника 8 мая, оставленного в середине XVII в. Симфорьеном Гуйоном, в брошюре 1719 г. обращало на себя внимание практически полное отсутствие *светских* локаций. Здесь уже не упоминались ни городские ворота, за исключением главных (Дюнуа), ни крепостная стена, ранее символически маркировавшая ту территорию, которую в 1429 г. удалось отстоять защитникам Орлеана. Еще одно важнейшее место памяти – крепость Турель – перестало существовать и оказалось отмечено крестом, что придало ему еще большее религиозное значение, нежели раньше. В описании отсутствовали указания на улицы и площади города, а также на обед, организуемый в Ратуше. Исчез даже театрализованный бой между «англичанами» и «французами», хотя юноша, переодетый Жанной д'Арк, по-прежнему участвовал в торжествах<sup>25</sup>. Вместе с тем возросло количество посещаемых процес-

---

<sup>23</sup> “Le jour de la Fête, après Tierce, l'on prêche sur le sujet de la Délivrance de la Ville; et immédiatement après le Sermon, on celebre solennellement la Messe du jour... La Messe étant achevée, et Sexte chantée, on commence la Procession”. См.: Ordre de la procession generale qui se fait tous les ans, le huitième de May. Orléans: Jacques Rouzeau, 1718. P. 3.

<sup>24</sup> Ibid. P. 10, 12, 20, 25, 30.

<sup>25</sup> Об этом свидетельствовали городские счета начала XVIII в. В каталоге рукописей Архива департамента Луаре приведена, в частности, запись от 1715 г.: “A la pucelle, pour son droit, 3 livres... pour les souliers de ladite Pucelle, 3 l. 10 s. ... pour rubans, plumes, gands à la Pucelle, 15 l” См.: Collection des inventaires sommaires des archives communales antérieures à 1790. P. 183.

сией церковей – знак того, что праздник в первой половине XVIII в. являлся заботой исключительно местного духовенства.

Свой религиозный характер день 8 мая, надо полагать, сохранил на протяжении всего XVIII столетия, хотя судить об этом с полной уверенностью мы не можем. Однако совершенно точно известно, что с началом революционных событий во Франции для устроителей торжеств наступили черные времена. Если в 1790 г., как свидетельствует следующая дошедшая до нас программа праздника, церковная процессия все еще проходила по улицам города<sup>26</sup>, то в 1791–1792 гг. торжества приобрели исключительно *светский* характер, и их центральным событием стал военный парад<sup>27</sup>. В 1793 г. праздник был отменен вовсе и возродился вновь лишь в 1803 г. заботами Наполеона Бонапарта, на тот момент Первого Консула Французской республики<sup>28</sup>.

На протяжении последующих почти сорока лет в Орлеане не утихала борьба между светскими и церковными властями за день 8 мая. Особенно усилилась она начиная с 1814 г., когда епископская кафедра в городе оказалась вакантной. Уже в 1815 г. изменился порядок прохождения традиционной процессии по улицам города: отныне местом сбора всех ее участников объявлялся не собор св. Креста, а здание Ратуши<sup>29</sup>. В том же году (очевидно, силами муниципалитета) была составлена «Записка о празднике Девы», в которой утверждался исключительно светский характер всей церемонии (*une fête purement municipale*)<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Программа сохранилась в единственном экземпляре, который ныне хранится в архиве Центра Жанны д'Арк в Орлеане: Fête de Jeanne d'Arc. Procession générale qui se fait en mémoire de la délivrance de la ville d'Orléans le 8 Mai 1428. Orléans, 1852 (1790) // Centre Jeanne d'Arc (Orléans). 9.41 – Dossiers annuels des fêtes du 8 mai. 9.41 (1790–1812). Dos. 1.

<sup>27</sup> Например, в описании порядка празднования 8 Мая 1792 г. он был назван “Fête Civique qui se célèbre annuellement le 8 May, en commémoration de la délivrance d'Orléans”: Ibid. Dos. 2.

<sup>28</sup> Подробнее о роли Наполеона в восстановлении праздника 8 Мая и в установке нового памятника Жанне д'Арк на центральной площади города Мартруа см.: [Тогоева 2019].

<sup>29</sup> В черновике приглашений, который рассылал в том году мэр Орлеана, говорилось: “J'ai l'honneur de vous prévenir que... la Réunion générale des corps avant d'aller à l'Eglise pour la procession de la Pucelle aura lieu à l'Hôtel de la Mairie”. Dossiers annuels des fêtes du 8 mai. (1813–1824). Dos. 3.

<sup>30</sup> Notice sur la fête de la Pucelle d'Orléans // Dossiers annuels des fêtes du 8 mai. (1813–1824). Dos. 4, p. 2. Подробнее об этом документе см.: [Тогоева 2016, с. 487–488].

Именно этот документ, насколько можно судить, стал в период Реставрации (вплоть до 1830 г.) основой для организации торжеств в Орлеане. Порядок их проведения был сильно изменен: так, части военного гарнизона города (во главе которых по-прежнему шествовал человек, изображавший Жанну д'Арк) отныне проходили первыми в процессии. Только после этого парада наступала очередь для панегирика, оратора для которого назначал теперь лично мэр. Он же приглашал на праздник всех гостей, будь то гражданские, военные или церковные деятели.

Об особенностях топографии дня 8 мая в данный период мы можем судить по его многочисленным программам, сохранившимся в архиве Центра Жанны д'Арк. Самая ранняя из них датируется 1816 г., тот же текст воспроизводился без изменений вплоть до 1824 г. Согласно этим документам, торжества отныне начинались со встречи в Ратуше, откуда представители светской власти и их гости являлись в собор на мессу, после чего проходили по улицам и площадям города, захватывая Большой рынок, Птичий рынок, а также Мостовые ворота, Королевскую улицу (центральную улицу города) и площадь Мартруа. Единственным религиозным учреждением (помимо собора св. Креста), которое упоминалось в программах 1816–1824 гг., являлась церковь св. Петра, где читался панегирик в честь Жанны д'Арк. Даже традиционная служба по погибшим проводилась теперь не в церкви св. Эньяна, а в соборе<sup>31</sup>.

Июльская революция 1830 г., положившая конец правлению старшей ветви династии Бурбонов, еще больше усилила светский элемент в праздновании дня 8 Мая в Орлеане. В 1831–1839 гг. здесь не проводилось вообще никаких религиозных процессий и не читались панегирики в честь Жанны д'Арк<sup>32</sup>. Хотя само название «праздник Девы» сохранилось, единственным напоминанием о французской героине стало торжественное ношение по улицам города ее бюста во время военного парада, который предварялся и завершался артиллерийским салютом<sup>33</sup>. Только в 1840 г., в соответствии с «пожеланием министра внутренних дел»<sup>34</sup>, орлеанцы

<sup>31</sup> Dossiers annuels des fêtes du 8 mai (1813–1824). Dos. 4–12.

<sup>32</sup> Dossiers annuels des fêtes du 8 mai. (1825–1836). Dos. 1–6.

<sup>33</sup> См., к примеру: “Pour célébrer cette année l’anniversaire de la glorieuse délivrance d’Orléans, le buste de Jeanne d’Arc, entouré de la Garde nationale seroit porté en triomphe sur le lieu témoin des exploitions de cette héroïne”. Lettre du maire d’Orléans du 3 mai 1833 // Dossiers annuels des fêtes du 8 mai (1825–1836). Dos. 9.

<sup>34</sup> “M<sup>r</sup> le Ministre... ne voit pas d’inconvénient à ce que le clergé vienne ajouter les pompes de la religion à une solennité à laquelle toute la contrée doit

начали возвращаться к старым традициям празднования 8 мая, существовавшим до 1814 г.: программа торжеств вновь обсуждалась мэром и епископом, военный салют оказался заменен на колокольный звон, местом встречи участников процессии вместо Ратуши опять стал собор св. Креста, а сама она начиналась только после церковной службы<sup>35</sup>.

Возврат к строго религиозным торжествам произошел в Орлеане лишь в 1850-е гг. и был связан в первую очередь с деятельностью монсеньора Феликса Дюпанлу, занявшего епископскую кафедру в 1849 г., приложившего массу усилий к оживлению духовной жизни города и способствовавшего росту почитания Жанны д'Арк во всей Франции [Тороева 2016, с. 491–517]. Именно при нем топография праздника 8 мая обрела законченный характер, остающийся практически неизменным и по сей день.

Отныне – как и в относительно недавнем прошлом – день начинался в соборе св. Креста с мессы и панегирика в честь Орлеанской Девы. Затем собравшиеся выходили на площадь перед собором и двигались по отходящей от нее улице, которая теперь носила имя французской героини, поворачивали направо и по Королевской улице выходили прямо к мосту через Луару. Следующая остановка процессии была предусмотрена только на месте бывшей крепости Турель, где жители города и гости поворачивали обратно и по той же Королевской улице доходили до площади Мартруа, откуда по улице Эжюр возвращались к собору<sup>36</sup>.

К этому действу в разные годы добавлялись лишь небольшие светские элементы, предназначенные для увеселения публики. Так, в 1858 г. предполагалось устроить «аэростатический праздник», задействовав пять воздушных шаров, из корзин которых на собравшихся сыпались бы живые цветы<sup>37</sup>. В 1859 г. был запланирован фейерверк с «пиротехническими эффектами»<sup>38</sup>. В 1869 г. собор св. Креста оказался изнутри украшен гербами Жанны д'Арк и ее ближайших сподвижников-защитников Орлеана – традиция, которая жива и по сей день<sup>39</sup>. В 1879 г. помимо иллюминации, салюта, ярмарки, балов и театральных спектаклей

---

prendre part". Lettre du Préfet du Département du Loiret au Maire d'Orléans, le 28 avril 1840 // Dossiers annuels des fêtes du 8 mai. (1837–1849). Dos. 4.

<sup>35</sup> Dossiers annuels des fêtes du 8 mai (1837–1849). Dos. 4.

<sup>36</sup> Dossiers annuels des fêtes du 8 mai (1850–1858). Dos. 1–3, 5; (1859–1876). Dos. 1, 6, 11, 13.

<sup>37</sup> Dossiers annuels des fêtes du 8 mai (1850–1858). Dos. 9.

<sup>38</sup> Dossiers annuels des fêtes du 8 mai (1859–1876). Dos. 1.

<sup>39</sup> Ibid. Dos. 11.

в программе упоминались даже спортивные соревнования – бег в мешках<sup>40</sup>.

Небывалый размах торжеств 1879 г. в действительности объяснялся отнюдь не стремлением гражданских властей города вновь узурпировать праздник 8 Мая. Напротив, этот год был отмечен совершенно особым для местной христианской общины событием: папская курия *отказала* французской церкви в канонизации Жанны д'Арк<sup>41</sup>, а потому религиозную составляющую праздника в этот и последующие годы решено было усилить, дабы подчеркнуть святость прославляемой в Орлеане героини.

Одним из наиболее знаковых мероприятий в ряду предпринятых мер стал сбор средств на изготовление витражей для собора св. Креста [Luneau 2006, pp. 87–89, 183–188]. Установленные в 1895 г., они представляли зрителям все главные эпизоды жизни Девы: явление ей «голосов» святых в деревне Домреми; ее отъезд «во Францию»; сцену узнавания дофина Карла в Шинонском замке; торжественный въезд в Орлеан; снятие осады с города (взятие крепости Турель); благодарственный молебен в соборе св. Креста 8 мая 1429 г. в ознаменование победы над англичанами; коронацию Карла VII в Реймсе 17 июля того же года; пленение девушки под Компьенем 23 мая 1430 г.; суд над ней в Руане; наконец, ее казнь 30 мая 1431 г. Иными словами, витражи в полной мере являли собой визуализацию *жизни* Жанны д'Арк, признаваемой жителями Орлеана истинной святой. И собор св. Креста отныне становился главным местом ее памяти.

Строго религиозный характер праздник 8 Мая сохранял и на протяжении первой половины XX в., чему немало поспособствовала официальная канонизация французской героини 16 мая 1920 г. Уже в 1926 г. в соборе появилась отдельная капелла Жанны д'Арк, украшенная скульптурой работы Андре Вермара<sup>42</sup>. Таким образом, к числу сугубо религиозных локусов праздника добавился еще один.

Лишь после окончания Второй мировой войны и превращения дня 8 мая в *общенациональное* торжество праздник начал вновь менять свой характер, постепенно разделяясь на религиозный и светский. Впрочем, теперь эти составляющие уже не противоборствовали друг с другом, но представляли собой две части одного

---

<sup>40</sup> Dossiers annuels des fêtes du 8 mai (1877–1887). Dos. 3.

<sup>41</sup> Материалы ординарного процесса Жанны д'Арк были переданы в Ватикан лично епископом Дюпанлу в феврале 1876 г.: [Тогоева 2016, с. 512].

<sup>42</sup> Скульптура была выполнена в 1912 г. и представляла собой копию с оригинала, созданного в связи с беатификацией Жанны д'Арк в 1909 г.

целого. Отмеченное разделение не в последнюю очередь было связано с новой традицией государственных деятелей Франции посещать каждый год Орлеан в начале мая. В 1959 г. на торжествах побывал президент Республики Шарль де Голль, и теперь на них постоянно присутствуют или первые лица государства, или министры их правительств [Тогоева 2018].

Та же *двойственность* праздника 8 Мая в Орлеане сохраняется и в XXI столетии. Его религиозная составляющая не претерпела практически никаких изменений с середины XIX в. Жители города и его многочисленные гости все так же собираются на мессу в соборе св. Креста, слушают там панегирик в память о Жанне д'Арк и участвуют в торжественной процессии, проходящей по улицам с возглавляющими ее местным клиром и приглашенными церковными делегациями. Светская часть праздника, как и прежде, включает различные увеселения для публики (ярмарку, историзованное шествие, военный парад, световое шоу и музыкальный фестиваль), а также выступления лидеров государства на площади Мартруа<sup>43</sup>.

Впрочем, об одном важном нововведении все же стоит упомянуть, хотя оно и не имеет непосредственного отношения к сакральным локусам этих торжеств или к топографии города в целом. Речь идет об усиливающейся год от года *политизации* светской части праздника, который местные и центральные власти все чаще используют как средство борьбы с ультраправыми настроениями в обществе и прежде всего с выражающим их наиболее ясно «Национальным фронтом» во главе с Жан-Мари и Марин Ле Пен. В противовес лозунгу этой партии «Франция – для французов» на торжествах в Орлеане Жанну д'Арк представляют сторонницей Евросоюза и дружбы народов. Как следствие, процессия, которая проходит 8 мая по улицам города, отличается теперь бóльшим не только национальным, но и *этническим* разнообразием. И если шотландцы, чьи отряды сражались в 1429 г. против англичан на стороне французского королевского войска, приезжали на праздник и в начале XX в., и в начале XXI в., то, к примеру, в 2016 г. в процессии впервые приняла участие африканская община Орлеана [Тогоева 2018].

Таким образом, мы можем констатировать, что, пройдя длинный путь становления, озаменованный и взлетами, и падениями, праздник Жанны д'Арк в Орлеане в конце концов обрел некую

<sup>43</sup> Подробные программы праздника 8 Мая, отныне занимающего не один день, а целую неделю, можно увидеть на его официальном сайте. URL: <http://www.orleans-agglo.fr/989/les-fetes-de-jeanne-darc/actu.htm> (дата обращения 28.03.2020).

законченность. И хотя теперь он представляет собой двойственную – с одной стороны, сугубо религиозную и, с другой стороны, политизированную светскую – структуру, в определенном смысле он демонстрирует удивительное постоянство. Сакральные локусы этих торжеств на протяжении многих веков остаются практически без изменений. Это – собор св. Креста, основное место памяти об Орлеанской Деве, городские церкви (или те места, где они когда-то стояли), крепость Турель (а позднее – крест, установленный на ее обломках). Любые светские локусы, так или иначе связанные с именем французской героини (ее памятник, «спрятанный» во дворе старой Ратуши, дом-музей Жанны д'Арк, открытый в 1976 г., или места, где располагались другие форты, выстроенные в ходе осады города в Столетнюю войну), никогда не были задействованы в ходе торжеств 8 мая и не входили в их топографию.

Раз и навсегда признав Жанну д'Арк своей святой на рубеже XV–XVI вв., за несколько веков до ее официальной канонизации, орлеанцы продолжают чтить ее прежде всего в таком качестве. Эту раз и навсегда сложившуюся традицию не смогли поколебать ни политические события прошлого (за исключением, пожалуй, лишь Революции), ни возникновение иных мест памяти Девы во Франции: в Домреми, Шиноне, Париже, Руане и в массе других городов, через которые она проезжала или в которых вела боевые действия, как в Труа и Компьене. Именно на фоне этих локаций Орлеан выглядит примечательным исключением. Особенности его *сакрализованной* памяти о французской национальной героине, запечатленные в огромном корпусе свидетельств XV – начала XXI в., подтверждаются и самой топографией этой интереснейшей, с исследовательской точки зрения, коммеморации.

## *Литература*

---

- Тогоева 2016 – *Тогоева О.И.* Еретичка, ставшая святой: Две жизни Жанны д'Арк. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 575 с.
- Тогоева 2018 – *Тогоева О.И.* Долгое торжество: праздник 8 мая в Орлеане в политической истории Франции XV–XXI вв. // Событие и время в европейской исторической культуре XVI – начала XX в. / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Аквилон, 2018. С. 150–178.
- Тогоева 2019 – *Тогоева О.И.* Наполеон Бонапарт и его Жанна д'Арк // Французский ежегодник. 2019. М., 2019. Т. 52. № 1. С. 284–299.
- Duparc 1982 – *Duparc P.* La délivrance d'Orléans et la mission de Jeanne d'Arc // Jeanne d'Arc, une époque, un rayonnement. Colloque d'histoire médiévale, Orléans, octobre 1979. Paris: CNRS, 1982. P. 153–158.

- Luneau 2006 – *Luneau J.-F. Félix Gaudin, peintre-verrier et mosaïste (1851–1930)*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2006. 625 p.
- Michaud-Fréjaville 2008 – *Michaud-Fréjaville F. A Orléans, six siècles de commémoration // Histoire du christianisme*. 2008. № 43. P. 68–71.

## References

---

- Duparc, P. (1982), “La délivrance d’Orléans et la mission de Jeanne d’Arc”, in *Jeanne d’Arc, une époque, un rayonnement. Colloque d’histoire médiévale, Orléans, octobre 1979*, CNRS, Paris, France, pp. 153–158.
- Luneau, J.-F. (2006), *Félix Gaudin, peintre-verrier et mosaïste (1851–1930)*. Presses Universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, France.
- Michaud-Fréjaville, F. (2008), “A Orléans, six siècles de commémoration”, *Histoire du christianisme*, no. 43, pp. 68–71.
- Togoeva, O.I. (2016), *Eretichka, stavshaja svjatoj. Dve zizni Jeanne’ d’Arc* [Heretic turned Saint. Two lifes of Joan of Arc], Center for humanitarian initiatives, Moscow; Saint-Petersburg, Russia.
- Togoeva, O.I. (2018), “Long celebration: May 8 holiday in Orleans in the political history of France, 15<sup>th</sup> – 21<sup>st</sup> centuries, in Repina, L.P. (ed.), *Sobytie i vremya v evropejskoj istoricheskoi kul’ture XVI – nachala XX v.* [The event and time in European historical culture, the 16th – the beginning of the 20<sup>th</sup> c.], Akvilon, Moscow, Russia, pp. 150–178.
- Togoeva, O.I. (2019), “Napoleon Bonapart and his Joan of Arc”, *Franzuzskiy ezegodnik. 2019*, Moscow, Russia, pp. 284–299.

## Информация об авторе

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

## Information about the author

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

Трансформации базилики Санта Кристина в Больсене:  
от почитаемой гробницы  
до места евхаристического чуда

Анна В. Пожидаева

*Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Москва, Россия,  
apojidaeva69@mail.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена эволюции комплекса культовых зданий, сформировавшегося в Больсене (Лаций) первоначально вокруг могилы раннехристианской мученицы Кристины, а со второй половины XIII в. – вокруг места евхаристического чуда 1263 г., и связанной с ней эволюцией форм почитания сакральных локусов и связанных с ними реликвий. Начиная с середины III в. в Новых Вольсиниях местом притяжения паломников становится нижний катакомбный комплекс, где находится почитаемая гробница. Центр застройки постепенно смещается вниз, к югу, и уже к VII в. первая христианская церковь Новых Вольсиний в здании форумской базилики оказывается заброшена в пользу нынешней так называемой «Малой церкви», высеченной в скале вокруг гробницы Кристины. Базилика св. Кристины упоминается как одна из 79 остановок на пути в Рим по Виа Францигена в «итинерарии» епископа Кентерберийского Сигерика в 990 г. В 1077 г. в связи с большим притоком паломников отстраивается так называемая «Большая церковь», а к началу XII в. оформляется переход от Малой к Большой церкви в виде крытого коридора. Однако предполагаемая кража мощей Кристины франками-паломниками на пути в святую землю в 1099 г. оставляет Больсену без чтимой реликвии. Ситуация меняется в конце лета 1263 г., когда в Больсене происходит евхаристическое чудо с кровоточащей гостией и запятнанным корпоралом. Однако совершившийся за полтора столетия до этого переход Больсены в ведение епископа Орвьето предопределяет и судьбу этой реликвии – она немедленно перенесена в столицу диоцеза. Дальнейшая судьба комплекса базилики св. Кристины в конце XV – XVIII в. заключается в постепенном возвращении базилике утраченного статуса несколькими способами: топографическим разделением почитания двух святых локусов (гробницы святой и алтаря Чуда) и их новым обустройством, предложением паломникам «альтернативных» корпоралу святынь-свидетелей Чуда (эволюция экспонирования мраморных плит, обгаренных кровью из

гостии) и, наконец, получением в 1815 г. разрешения на ношение одной из плит в процессии *Corpus Domini* по образцу аналогичного ношения корпорала в Орвьето.

*Ключевые слова:* сакральные локусы, архитектура Италии, почитание реликвий

*Для цитирования:* Пожидаева А.В. Трансформации базилики Санта Кристина в Больсене: от почитаемой гробницы до места евхаристического чуда // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 5. С. 87–95. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-87-95

## Transformations of the Santa Christina basilica in Bolsena. From the worshipped tomb to the place of Eucharistic miracle

Anna V. Pozhidaeva

*National Research University Higher School of Economics,  
Moscow, Russia, apojidaeva69@mail.ru*

*Abstract:* This article is dedicated to the evolution of the religious building's complex that was formed firstly in Bolsena (Latium) around the tomb of Christina, early-Christian martyr, and from the second half of the 13<sup>th</sup> century – around the place of Eucharistic miracle of 1263. Also the author studies the evolution of ways of veneration of those sacred places and relics connected to them. Starting from the middle of the 3<sup>rd</sup> century, the lower catacomb complex in Volsinii Novae, where the worshipped tomb is located, began to attract pilgrims. The built up area center was gradually shifted down towards the south, and by the 7<sup>th</sup> century the first Volsinii Novae Christian church, located in the building of the forum basilica, was abandoned in favor of the so called “Small Church”, cut in the rock around Christina’s tomb. Saint Christina’s basilica was mentioned as one of the 79 stops on the way to Rome by Via Francigena in the itinerarium belonging to the bishop of Canterbury Sigeric in 990. In 1077 due to large pilgrim influx the “Big Church” was rebuilt and by the beginning of 12<sup>th</sup> century passage from the Small Church to the Big was designed in the form of covered corridor. But the supposed theft of Christina’s relics by the French pilgrims on their way to the Holy Land in 1099 left Bolsena without the worshipped hallows. The situation changes in the end of the summer 1263 because of the Eucharistic miracle with bleeding Host and stained corporal in Bolsena. However, the Bolsena passing under the control of the Bishop of Orvieto, which has taken place a century and a half earlier, also foredoomed the fate of that relic – it was immediately moved to the diocese capital. Starting from the end of 15<sup>th</sup> till the 18<sup>th</sup> centuries saint Christina’s basilica complex was gradually returning its lost status. The saint’s tomb and

the altar of The Miracle were topographically separated. The pilgrims were offered some shrines “alternative” to the corporal (the sacred objects witnessing the Miracle – by new mode in exhibiting marble slabs, stained with the Host blood). Finally, in 1815 the permission was obtained to carry one of the slabs in the Corpus Domini procession as the corporal in Orvieto used to be carried.

*Keywords:* Sacred Locuses, Italian Architecture, Veneration of Relics

*For citation:* Pozhidaeva, A.V. (2020), “Transformations of the Santa Christina basilica in Bolsena. From the worshipped tomb to the place of Eucharistic miracle”. *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies”*, no. 5, pp. 87–95, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-87-95

История города Больсены – Новых Вольсиний, с момента его основания в 264 г. до н. э. развивалась как бы в тени истории Вольсиний Старых, со второй половины VI в. именуемых «Старым городом», “Urbs Vetus”, а далее Орвьето<sup>1</sup>. Между тем именно Новые Вольсинии неоднократно становятся местом событий, знаковых не только для Центральной Италии, но и для всего христианского мира – здесь уже ко второй половине IV в. сформировался культ мученицы Кристины, а в 1263 г. произошло Евхаристическое чудо, послужившее основанием для учреждения всекатолического праздника Corpus Domini.

Однако парадоксальным образом Больсена последовательно лишается почти всех своих прославленных реликвий – часть мощей святой украдена паломниками-франками в 1099 г., а алтарный покров-корпорал, запятнанный кровью, истекшей из гости во время чуда на мессе, немедленно перенесен в Орвьето, где ему и предстоит навсегда остаться к вящей славе города, получившего благодаря почитанию этой святыни прекраснейший в Италии готический собор и ставшего местом учреждения праздника Тела Господня.

Наш краткий обзор истории развития комплекса культовых зданий, сложившегося изначально вблизи катакомб св. Кристины в Больсене, преследует цель показать этапы своего рода длительной «реабилитации» статуса города и комплекса церковей посредством различных мер, имеющих прямое отношение к понятию сакральной или политической топографии (в значении, введенном Р. Краутхаймером [Краутхаймер 2000, с. 5–9]) – от нового обустройства сакрального локуса до учреждения и развития культа «альтернативных» святынь.

Сакральная топография города IV–VIII вв. свидетельствует о своеобразной конкуренции двух богослужебных зон – первой хрис-

<sup>1</sup>См., например: *Прокотий Кесарийский. О войне с готами. I, 4.*

тианской церкви, чей престол был размещен в здании форумской языческой базилики, и чтимой могилы в катакомбном комплексе к югу от форума Новых Вольсиний, вблизи Кассиевой дороги, рядом с которой стихийно оформляется литургическое пространство. Несмотря на то, что первое упоминание о святой Крестине относится лишь к IX в., археологические свидетельства культа ее гробницы относятся уже к началу IV в. [Castiglia, Menghini 2015, pp. 36]. К эпохе господства лангобардов центр города уже явно сместился от римского форума к катакомбам Кристины [Mastroilli 2006, pp. 37–38] в ущерб второму катакомбному комплексу делла Гратта, находившемуся на противоположной границе города. Об этом, помимо общих археологических данных, свидетельствует и наличие вблизи гробницы святой зоны захоронений лангобардской эпохи (так называемой *Sepolcreto langobardo VII–VIII* вв.), относящейся к типу захоронений “*ad corpus*” [Carletti, Fiocchi Nicolai 1989, p. 31].

Падение культового значения форумской базилики (подробно описанной в ходе археологических исследований римской Эколь Франез [Gallo, Macchione 2011, pp. 611–620]) подтверждается и одновременным строительством “*Ecclesia minor*” нынешнего комплекса (ил. 1) – вырубленная в массиве туфа до 700 г., она во многом аналогична обустройству сакральных пространств в катакомбах вокруг Рима [Fiocchi Nicolai 1988, p. 186]. Это строительство сопровождается, по-видимому, замуровыванием всей северной части катакомб, а вскоре – обустройством алтаря, на котором, спустя полтысячелетия, и суждено было произойти евхаристическому чуду. Антепендиумом этого алтаря, менса которого была освидетельствована папой Пием VII в 1815 г., по нынешний день служит этрусского происхождения базальтовая плита с отпечатком ступней, которая почитается как камень, привязанный к ногам святой Кристины язычником-отцом, повелевшим бросить ее в озеро. Непосредственно под первоначальным местом установки этого алтаря (передвинутого в 1490-е гг., о чем речь пойдет ниже) и был обнаружен в ходе раскопок Дж. де Росси в августе 1880 г. разбитый базальтовый саркофаг с урной конца X в., содержащей 85 фрагментов останков девочки 12–14 лет [Moscini 2002, p. 44, Puri 2016, p. 109]. Как мы увидим позже, часть останков Кристины, по-видимому, была отделена и перенесена на остров Мартана на Большенском озере в ходе готского или лангобардского завоевания.

К 990 г. базилика св. Кристины приобретает статус одной из 79 остановок на «Франкском пути» от Кентербери до Рима, перечисленных епископом Сигериком Кентерберийским в его паломническом дневнике<sup>2</sup>. Растущая популярность места вызывает к жизни обновление сакрального пространства – рядом со старой церковью

в 1077 г. по воле Матильды Тосканской закладывается так называемая «новая базилика» или *Ecclesia major*, освященная папой Григорием VII в мае 1078 г. и вскоре (судя по скульптурному оформлению дверного проема, в первой четверти XII в.) соединенная переходом со старой церковью. В 1084 г. папа Григорий VII в сопровождении Матильды Каносской переносит упомянутую выше часть ранее спасенных реликвий с острова Мартана на Больсенском озере [Carletti, Fioschi Nicolai 1989, p. 36]. Оттуда в 1098 г. они, согласно одной из версий, были похищены двумя паломниками-франками, направлявшимися в Святую Землю, и оставлены в Сепино (Молизе).

Таким образом, к 1115 г., когда базилика в Больсене переходит в ведение епископа Орвьето, она уже лишена своей главной святыни – той части реликвий святой, что хранилась под алтарем *Ecclesia major*. Алтарь *Esslesia minor* остается нетронутым, паломничества продолжают, однако Больсена перестает быть единственным местом культа св. Кристины.

Новое решающее событие в истории Больсены и базилики св. Кристины как сакрального локуса происходит в конце лета 1263 г., когда в ходе мессы на алтаре *Ecclesia minor* гостия в руках священника Петра Пражского окрашивается кровью, и эта кровь пятнает алтарный покров – корпорал. Священник поспешно отправляется в Орвьето, где в этот момент находится сам папа Урбан IV. Реликвия полагается в тогдашнем соборе Санта Мария Приска и становится причиной общеизвестных действий – издания буллы *Transiturus de hoc mundo*, учреждения уже в будущем, 1264-м, году праздника *Corpus Domini*, помещения корпорала в драгоценный реликварий в 1338 г. и в конечном итоге строительства нового собора<sup>3</sup> [Lazzarini 1952, Moscini 2002].

Нас же больше интересует то, что осталось в Больсене. Малая церковь сохранила алтарь, на котором произошло чудо, и камни пола, запятнанные кровью, капавшей с гостии, спешно завернутой в корпорал и уносимой священником. Однако почитание этих немаловажных реликвий утвердилось совсем не сразу. По естественным причинам на протяжении всей второй половины XIII и первой половины XIV в. внимание было сосредоточено на происходящем в Орвьето. Кроме того, окончательный переход города в 1354 г. в ведение Папского государства сопровождался рядом восстаний и последовавшим в итоге разрушением городских стен по приказу папы Григория XI в 1377 г.

---

<sup>2</sup>MS. Cotton Tiberius B. V, 23v – 24r.

<sup>3</sup>См. также: *Pennazzi A. Istoria dell'Ostia Sacratissima che stillò sangue in Bolsena. Montefiascone, 1731.*

Новая жизнь больсенских святынь начинается с 1490-х гг., когда город становится одной из резиденций кардинала Джованни Медичи, будущего папы Льва X. Он приглашает братьев Бенедетто и Франческо Бульони из мастерской Андреа делла Роббиа, которые предлагают проект нового фасада Ecclesia major и в 1492–1494 гг. украшают его майоликовыми рельефами. Тогда же, по инициативе кардинала и при согласии городского совета Больсены, совершается важнейшее изменение в сакральной топографии комплекса – алтарь, на котором произошло евхаристическое чудо, перемещается к востоку от первоначального места, с поворотом на 90 градусов, и две святыни разделяются – над захоронением св. Кристины Бенедетто Бульони сооружает терракотовое скульптурное надгробие в виде фигуры, возлежащей на погребальных носилках [Gentili 2001, p. 440]. Таким образом реорганизуется пространство Ecclesia minor и посетители получают возможность отдельно поклоняться могиле Кристины и алтарю Таинства.

Кроме алтарного престола, на котором находился корпорал в момент чуда, в Ecclesia minor остались так называемые *Sacre pietre* – пять каменных плит пола, отмеченных каплями крови, упавшими с уносимой священником гости. История оформления их почитания относится уже к постриденцкому периоду. По свидетельству доминиканского проповедника фра Леандро Альберти, в 1550 г. все пять плит еще оставались в полу. «Я видел их, возвращаясь из Рима, в названной церкви сохраняемыми с великим тщанием», – пишет он [Quatranni 2013, p. 15]. Лишь в октябре 1573 г. в ходе визита епископа Риети Альфонсо Бинарино городской совет принял решение вынуть плиты из пола и переместить в специально изготовленные шкафчики-армодии [Quatranni 2013, p. 15]. Тогда же одна из пяти плит была передана в дар церкви в Поркьяно, а перемещенный в конце XV в. алтарь окружен балюстрадой и превращен в эмансипированное литургическое пространство – так называемую «Капеллу Таинства».

Экспонирование «святых камней», по свидетельству 1702 г., было ограничено временем, за которое священник пятикратно прочтет *Pater noster* и *Ave*, после чего каноник с возгласом *O sacrum Convivium* закрывает створки [Quatranni 2013, p. 12]. Как будет показано ниже, эта практика была трансформирована лишь в XIX в.

Дальнейшее развитие литургического пространства с перенесением акцента на алтарь Таинства как самостоятельную зону связана с деятельностью образованного в 1650 г. братства Сантиссимо сакраменто, из которого в том числе избирались Хранители святых камней. В 1658 г. епископ Орвьето Джузеппе делла Корнья, посещая с пастырским визитом Больсену, предлагает начать

строительство церкви для Сакре Лапиди<sup>4</sup> на месте перехода между Малой и Большой церквями, оформленного еще в начале XII в. Работы начинаются при поддержке коммуны города, но сразу же выясняется, что средств на сооружение новой церкви не хватает, а перед началом строительства необходимы срочные работы по реставрации обеих старых церквей. Работы начинаются, но идут с большими перерывами и без надежды на окончание в обозримое время. Новый толчок строительству был дан после в 1693 г. после того, как молодой француз Огюстен Бертен, участвовавший в реставрационных работах, объявляет, что увидел в одной из капелей крови на мраморной плите лик Младенца. За этим видением следует серия подобных ему – сразу после этого другие рабочие видят в каплях крови изображение страдающего Христа – *Ecce homo*<sup>5</sup>. Папа Иннокентий XII срочно выделяет 2000 скуди на строительство и присылает римского архитектора Томмазо Маттеи. Так между Большой и Малой церквями появляется позднебарочная церковь Сакре Лапиди – святых камней (она же Chiesa del Miracolo).

Следующим актом прославления Больсены как места евхаристического чуда стало учреждение процессии со Святыми камнями. До 1811 г. процессия праздника *Corpus Domini* в Больсене удивительным образом не отличалась от подобных ей процессий в других городах, в то время как в Орвьето уже с 1338 г. корпорал носили на процессии праздника. Решающим событием, приблизившим больсенскую процессию по статусу к орвьетанской, стала инициатива местного конвентуала падре Франческо Коцца [Quattranni 2013, p. 13] – без всякого разрешения из высших инстанций он начал ношение одного из камней, окропленных кровью, в ежегодной праздничной процессии. Жители Больсены восприняли новшество с энтузиазмом, а к 1815 г. инициатива была закреплена и законодательно – предприимчивому падре Коцца хватило 45 минут, проведенных папой Пием VII в Больсене проездом из Генуи в Рим, чтобы получить официальное разрешение на ношение *Sacre Lapidi* в праздничной процессии.

Естественным продолжением этого начинания стала реорганизация повседневного экспонирования камней – к 600-летней годовщине чуда епископ Веспиньяни заказывает своему родственнику Вирджинию Веспиньяни проект нового фасада церкви Святых камней и – одновременно – изготовление реликвария-монстранца для трех из оставшихся в Больсене плит. Реликварий занял свое место на главном алтаре церкви Святых камней, рядом с алтарем Таинства.

---

<sup>4</sup>*Pennazzi A.* Op. cit. P. 382.

<sup>5</sup>*Ibid.* P. 56.

Окончательно оформился больсенский комплекс после упомянутого выше проведения раскопок под руководством Дж. де Росси в 1880 г., когда была снесена стена VII–VIII вв., отделившая некогда раннехристианский некрополь от гробницы Кристины в Малой церкви, открыт доступ в катакомбы и организован спуск к обнаруженному под бульониевским надгробием разбитому саркофагу, содержащему урну с мощами святой (сами мощи были перенесены в боковую капеллу Ecclesia maior).

Таким образом, более 600 лет прошло со времени евхаристического чуда до возвращения Больсене ее первоначального статуса «родины» этого события не только на формально-юридическом уровне, но и на уровне сакральной топографии комплекса.

### *Литература*

---

- Краутхаймер 2000 – *Краутхаймер Р.* Три христианские столицы: Топография и политика. М.: О-во историков архитектуры; СПб.: Алетея, 2000. 192 с.
- Carletti, Focchi Nicolai 1989 – *Carletti C., Focchi N.V.* La catacomba di Santa Cristina a Bolsena. Città del Vaticano: Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, 1989. 61 p.
- Castiglia, Menghini 2015 – *Castiglia G., Menghini C.* Il culto di Santa Cristina lungo la via Cassia: ipotesi per una rete devozionale // *Santa Cristina in Caio. Storia e Archeologia (2009–2014)*. 2015. P. 35–37.
- Focchi Nicolai 1988 – Focchi N.V. I cimiteri paleocristiani del Lazio. I. Etruria Meridionale. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1988. 419 p.*
- Gallo, Macchione 2011 – *Gallo E., Macchione V.* Le trasformazioni cristiane di Volsinii: l'area del foro e gli ipogei funerari nel territorio. Studi preliminari per una nuova lettura // *Mélanges d'Ecole française de Rome. Moyen Age*. 2011. № 123/2. P. 611–620.
- Gentili 2001 – *Gentili G.* I Della Robbia: La scultura invetriata nel Rinascimento. Milano: Cantini, 2001. 794 p.
- Lazzarini 1952 – *Lazzarini A.* Il miracolo di Bolsena: Testimonianze e documenti dei secoli XIII e XIV. Roma: Storia e Letteratura, 1952. 90 p.
- Mastroilli 2006 – *Mastroilli D.* La catacomba di S.Cristina a Bolsena // *Le catacombe del Lazio: Ambiente, arte e cultura delle prime comunità cristiane*. Padova: Esedra, 2006. P. 37–44.
- Moscini 2002 – *Moscini M.* Cristina di Bolsena. Culto e iconografia. Acquapendente: Tipografia Ambrosini, 2002. 343 p.
- Puri 2016 – *Puri A.* Una scoperta annunciata. Il rinvenimento della tomba di Santa Cristina // *La Loggetta. Dalla Tuscia*. 2016. Vol. 2. P. 107–110.
- Quatranni 2013 – *Le sacre pietre del miracolo di Bolsena: aspetti devozionali ed ecclesiastici (sec. XVI–XX)* / Quatranni A. (ed). Bolsena: Città di Bolsena Editrice, 2013. Vol. 1. 237 p.

## References

---

- Castiglia, G. and Menghini, C. (2015), "Il culto di Santa Cristina lungo la via Cassia: ipotesi per una rete devozionale", in *Santa Cristina in Caio. Storia ed Archeologia (2009–2014)*, Italia, pp. 35–37.
- Carletti, C. and Fiocchi, N.V. (1989), *La catacomba di Santa Cristina a Bolsena*. Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano, Vatican city state.
- Fiocchi, N.V. (1988), *I cimiteri paleocristiani del Lazio. I. Etruria Meridionale. Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano*, Vatican city state.
- Gallo, E. and Macchione, V. (2011), "Le trasformazioni cristiane di *Volsinii*: l'area del foro e gli ipogei funerari nel territorio. Studi preliminari per una nuova lettura", *Mélanges d'Ecole française de Rome. Moyen Age*, vol. 123, no. 2, pp. 611–620.
- Gentili, G. (2001), *I Della Robbia: La scultura invetriata del Rinascimento*, Cantini, Milano, Italy.
- Krautheimer, R. (2000), *Tri khristianskie stolitsy: Topografiya i politika* [Three Christian capitals. Topography and politics]. Aletea, Moscow, Saint-Petersburg, Russia.
- Lazzarini, A. (1952), *Il miracolo di Bolsena: Testimonianze e documenti dei secoli XIII e XIV*, Storia e Letteratura, Roma, Italy.
- Mastroilli, D. (2006), "La catacomba di S. Cristina a Bolsena", *Le catacombe del Lazio. Ambiente, arte e cultura delle prime comunità cristiane*. Esedra, Padova, Italy, pp. 37–44.
- Moscini, M. (2002), *Cristina di Bolsena. Culto e iconografia*, Tipografia Ambrosini, Acquapendente, Italy.
- Puri, A. (2016), "Una scoperta annunciata. Il rinvenimento della tomba di Santa Cristina", *La Loggetta. Dalla Tuscia*, vol. 2, pp. 107–110.
- Quatranni, A. (ed.) (2013), *Le sacre pietre del miracolo di Bolsena. Aspetti devozionali ed ecclesiastici (sec. XVI–XX)*, vol. 1, Città di Bolsena Editrice, Bolsena, Italy.

## Информация об авторе

*Анна В. Пожидаева*, кандидат искусствоведения, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 105066, Россия, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, стр. 3; apojidaeva69@mail.ru

## Information about the author

*Anna V. Pozhidaeva*, Cand.of Sci. (Art history), associate professor, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia; bldg. 3, bld. 21/4, Staraya Basmannaya Str., Moscow, Russia, 105066; apojidaeva69@mail.ru

## Концепт страха в Толковой Палее

Светлана А. Борисова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, sa-borisowa@yandex.ru*

*Аннотация.* В статье рассматривается содержание концепта «страх» в Толковой Палее. Данный источник важен для изучения представлений о страхе в древнерусской книжности как один из авторитетных, влиятельных и распространенных текстов с толкованиями и дополнениями к библейским сюжетам. Концепт страха в Палее имеет довольно сложную структуру. Ее отправная точка – это страх Божий. Значение понятия богобоязненности и ее основные характеристики в Палее были установлены автором статьи на основе анализа контекста выражения «страх Божий» и с помощью исследования более крупных смысловых блоков, включающих это словосочетание. Также удалось выяснить, какую роль, согласно Палее, играет богобоязненность в мироустройстве и жизни человека. На противоположном страху Божьему полюсе оказывается страх смерти, фигурирующий в тексте источника в описании кончины грешника. Анализ этой составляющей концепта страха показывает наиболее пугающие для составителя Палеи аспекты смерти. Проведенная работа позволяет расширить наши представления о том, как трактовалось понятие страха в Древней Руси, и намечает направление для дальнейшего исследования – изучение страха в контексте греховности и праведности.

*Ключевые слова:* страх, концепт страха, страх смерти, страх Божий, Толковая Палея, история эмоций, Древняя Русь

*Для цитирования:* Борисова С.А. Концепт страха в Толковой Палее // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 5. С. 96–111. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-96-111

## The concept of fear in *Tolkovaya Paleya* (The Explanatory Palea)

Svetlana A. Borisova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,  
sa-borisova@yandex.ru*

*Abstract.* The article discusses the meaning of the concept of fear in *Tolkovaya Paleya* (Old Russian commented retelling of Old Testament). This historical source is important for exploring the notion of fear in Old Russian literature. *Tolkovaya Paleya* was an influential text. It includes interpretations and additions to the Biblical stories. The concept of fear in *Tolkovaya Paleya* has a rather complex structure. Its key point is the fear of God. The meaning of the God-fearing concept and its main characteristics in *Paleya* were defined by the author of the article following the analysis of the context for the expression ‘the fear of God’ and through the study of larger semantic blocks that include that phrase. The paper also focuses on the role of the God-fearing in the world order and in the lives of humans as it was described in *Tolkovaya Paleya*. The opposite of this fear is the fear of death, appearing in the text of the source in the description of sinner’s demise. The analysis of that component in the concept of fear shows the most frightening aspects of death for the compiler of *Paleya*. The paper helps to expand the understanding of how the concept of fear was interpreted in Ancient Russia, and outlines a direction for further research – the study of fear in the context of sinfulness and righteousness.

*Keywords:* fear, concept of fear, fear of death, fear of God, *Tolkovaya Paleya*, history of emotions, Ancient Russia

*For citation:* Borisova, S.A. (2020), “The concept of fear in *Tolkovaya Paleya*” (The Explanatory Palea). *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*. no. 5, pp. 96–111, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-96-111

Выделение эмоций в отдельную область исследования позволяет значительно продвинуться в изучении особенностей мировосприятия человека прошлого [Плампер 2010, с. 20–22, 33–36]. Согласно наиболее актуальному, на наш взгляд, концептуальному подходу в истории эмоций, переживания людей имеют в своей основе некое неизменное, универсальное ядро и культурную оболочку, варьирующуюся в течение времени [Плампер 2010, с. 19–20]. На этот культурно обусловленный уровень эмоций и направлено наше внимание.

Страх является одним из главных человеческих переживаний, поэтому его изучение в разных аспектах и ракурсах крайне важно. Несмотря на лаконичность описаний эмоциональных состояний людей, древнерусские памятники содержат большое число упоминаний этой эмоции. Что вкладывалось в понятие «страх» в Древней Руси? Для того чтобы ответить на данный вопрос, в первую очередь следует обратиться к религиозным произведениям, под влиянием которых создавалась оригинальная древнерусская литература. Речь, соответственно, пойдет не о реальных эмоциях, так или иначе отобразившихся в тексте, но о концептосфере страха в древнерусских источниках.

В этой статье мы рассмотрим представления о страхе, содержащиеся в Толковой Палее – произведении, которое оказало значительное воздействие на древнерусскую книжность. Оно представляет собой комментированный пересказ (с многочисленными толкованиями и дополнениями) неканонических текстов Ветхого Завета (от Книги Бытия до 11 стиха 2 Книги Царств) и является источником многих богословских, исторических и естественно-научных сведений. Недаром Палею называют «своеобразной средневековой энциклопедией» [Водолазкин 2007, с. 3]. Нас будет интересовать, что представляло собой (или должно было представлять) понятие страха для ее составителя.

Несмотря на то что Палея уже долгое время привлекает внимание исследователей, время и место ее возникновения до сих пор точно не установлены. Можно выделить две основные точки зрения о появлении Палеи. Часть исследователей считают, что она имеет византийское происхождение и является переводом с греческого<sup>1</sup>. Другие полагают, что Палея представляет собой компиляцию древнерусского книжника<sup>2</sup>. О датировке Палеи существуют

---

<sup>1</sup>*Срезневский И.И.* Древние памятники русского письма и языка // Известия Императорской академии наук по отделению русского языка и словесности. СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1862. Т. 10. Вып. 3. Стб. 191–192; *Успенский В.М.* Толковая палея. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1876. С. 4; *Тихоодров Н.С.* Сочинения. М.: М. и С. Сабашниковы, 1898. Т. 1: Древняя русская литература. С. 114. См. также: [Порфирьев 2005, с. 15].

<sup>2</sup>*Михайлов А.В.* К вопросу о тексте книги Бытия пророка Моисея в Толковой Палее // Варшавские университетские известия. 1896. Вып. 3. С. 20–23; *Истрин В.М.* Замечания о составе Толковой Палеи // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1898. Т. 65. № 6. С. 135–136; см. также: [Адрианова 1910, с. 39; Водолазкин 2007, с. 9–10]. Авторы сборника «“Палея Толковая” в контексте древнерусской культуры XI–XVII веков:

различные версии, непосредственно связанные с предполагаемым местом возникновения анализируемого источника<sup>3</sup>.

Все упоминания страха в Палее можно условно разделить на три базовые категории. Это концепт страха Божьего, земные страхи, с которыми человек сталкивается в повседневной жизни, и страх смерти, физической и «вечной» (адских мук). Мы начнем анализ с первой из них.

Богобоязненность — одна из ключевых христианских добродетелей, которая оказывала большое влияние на поведение и мироощущение человека прошлого. Страху Божьему сопутствуют такие слова-наименования эмоций, как *трепет*: «нго<sup>ж</sup> горѣ страхом<sup>т</sup> трепещють англі і долнии оужасомъ колѣблють<sup>с</sup> стрѣхомъ силы трѣсобственаго бж<sup>с</sup>тва безначална суще»<sup>4</sup>; *ужас*: «но слава г<sup>с</sup>на ѡвиса изъ облака надъ храмом<sup>и</sup> свидѣнїа и видѣша вси с<sup>н</sup>ве излѣви нападе оужасъ на ве<sup>с</sup> снемъ ихъ»<sup>5</sup>; *умиление* (в значении *смирения, благоговения*): «ничто<sup>ж</sup> оубо тука и кости зловоннѣе кестъ но со оумилениемъ в боазни б<sup>а</sup> восла нои жертву к нему»<sup>6</sup>; *благоговение*: «слыши ѡко говѣинѣша нго стварастъ вл<sup>к</sup>а и с боазнью повѣлѣваестъ ему послушати гл<sup>е</sup>мышъ»<sup>7</sup>; *любовь к Богу и ближнему*: «любите г<sup>с</sup>а б<sup>а</sup> нб<sup>с</sup>го и хранаите заповѣди нго (...) боитеса г<sup>а</sup> и любите брать брата»<sup>8</sup>.

Страх Божий способен избавлять человека от страхов повседневных: «къ лукавству печально исправать васъ не имать области вами вса неприязнина печаль (...) иже боазиса г<sup>с</sup>а и любаи брата своего

---

материалы Первой международной научной конференции» (М., 2014) в большинстве своем также склоняются в пользу древнерусского происхождения Палеи [Мильков 2014, с. 39; Моторин 2014, с. 69; Дергачева 2014, с. 117–123].

<sup>3</sup>Так, сторонники древнерусского происхождения Палеи В.М. Истрин и В.П. Адрианова считают временем ее создания XIII в. [Истрин 1906, с. 36–51; Адрианова 1910, с. 39]. Исследователи, склоняющиеся к «византийской версии», указывают более раннюю датировку: И.Я. Порфирьев предполагает IX–X вв. [Порфирьев 2005, с. 15]. В.М. Успенский говорит о VIII–IX вв. (*Успенский В.М.* Указ. соч. С. 129–130).

<sup>4</sup>Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. // Труд учеников Н.С. Тихонравова. М., 1892. Вып. 1. С. 47; ср.: Палея Толковая. М.: Согласие, 2002. С. 72.

<sup>5</sup>Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. // Там же. М., 1896. Вып. 2. С. 282; ср.: Палея Толковая. С. 359.

<sup>6</sup>Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 1. С. 109; ср.: Палея Толковая. С. 150.

<sup>7</sup>Там же. Вып. 2. С. 240; ср.: Палея Толковая. С. 307.

<sup>8</sup>Там же. С. 234; ср.: Палея Толковая. С. 301.

то не имать страховатиса ничто же аще и множество злы чади свѣтъ нань дадать не оупсѣють то ни звѣремь можетъ обладанъ быти понеже оубо помагають ему яже къ бѹ юже имѣ къ брату своему любовь»<sup>9</sup>, – говорится в отрывке из апокрифического «Завета 12 патриархов» («Завета Вениамина»), включенного в Палею. Эта идея занимает значительное место и в Библии, и в патристике<sup>10</sup>.

Другое важное свойство страха Божьего – давать человеку контроль над его чувствами: «аще оубоить<sup>с</sup> члвкъ г<sup>с</sup>а всею дшею своею и вса чювьства своа покораетъ понеже г<sup>с</sup>ь есть обладаа ими аще ли кто ѿложа бѡлюбие ть и нравомь своимь работати начьнетъ гнѣвъ и злословіе тажкосрдье ярость пьянство обыадение блужение несытовство злословіе зависть и всако скаредство и вса дѣлавшаа въчинена въ страхъ бѣи»<sup>11</sup>. В Палее эта мысль также звучит

<sup>9</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 2. С. 234; ср.: «Аще души вражьи въ всако лукавство исправати васъ, не имать области вами вса неприязнена печаль (...) Иже боайса Господа и любай брата своего, не имать страховатиса ничто же; аще и множество злы чади свѣтъ на нь дадать, не оупсѣють; то ни звѣремь можетъ обладанъ быти, понеже оубо помагають ему яже къ Богу юже имѣ къ брату своему любовь» (Палея Толковая. С. 301).

<sup>10</sup> Ср.: Сир. 34, 14: «Болиса г<sup>а</sup> ничимже постыдится, и не оустраши<sup>т</sup>са тои бо надеж<sup>а</sup> ему». (Острозька Библия. Львів. 2006. С. 1087); Исаак Сирин: «Душа, имеющая в себе страх Божий, не боится чего-либо такого, что вредит ей телесно, потому что на Бога уповаает отныне и во веки веков» (Слово тридцать пятое. О любви к миру // Слова подвижнические. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 2008 [репр. воспр. изд.: Сергиев Посад, 1911]. С. 194); Иоанн Златоуст: «Нет зла, которого не уничтожил бы страх Божий. Как огонь, приняв железо, хотя бы самое испорченное и покрытое большою ржавчиною, делает его ясным и светлым, очищая его и совершенно исправляя повреждение, так и страх Божий в короткое время совершает все и не допускает ничему человеческому вредить тем, которые проникнуты им» (На псалом 127 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1899. Т. 5, Кн. 1–2. С. 398). Также см.: [Пустовойт 2007, с. 21].

<sup>11</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. // Труд учеников Н.С. Тихонравова. М., 1896. Вып. 2. С. 227–228; ср.: «аще оубоиться чловѣкъ Господа всею душею своею, и вса чювьства своа покораетъ, понеже Господь естѣ обладаа ими. Аще ли кто ѿложа боголюбие, тѣмъ нравомь своимь работати начьнетъ: гнѣвъ, злословіе, тажкосердье, ярость, пьянство, обыадение, блужение, ревность, несытовство, зависть и всако скаредство. И вса дѣла ваша въчинена въ страхъ Божий» (Палея Толковая. М., 2002. С. 294).

в «Завете 12 патриархов» («Завете Неффалима»). Характерна она и для канонической литературы<sup>12</sup>. Таким образом, страх Божий становится инструментом нравственного совершенствования, а отсутствие богобоязненности ведет к падению и греху.

Палея, вслед за Библией, рассказывает о рождении у Адама и Евы сына Сифа. При этом сообщается информация, которой нет в книге Бытия: Бог передает Сифу «еврѣискаа писмена», и именно они становятся истоком происхождения письменности. Затем «сифоу же разоумѣюще бмѣ преданаа ѣму писмена и о бытии глѣцаа ѣму и како подобаеъ бѣ боатиса»<sup>13</sup>. Возникает вопрос: почему письменность связана со знанием того, как подобает бояться Бога? По свидетельству И.Я. Порфирьева, рассказ о передаче Сифу «письмен» также содержится в Хронике Георгия Амартола и восходит к «Иудейским древностям» Иосифа Флавия [Порфирьев 2005, с. 51]. Однако в этих произведениях страх Божий не упоминается в сюжетах о возникновении письменности. Связь письменности и богобоязненности обнаруживается в двух сочинениях более позднего времени, XV–XVI вв.: «Написании о грамоте» и «Беседе о учении грамоте». А.И. Клибанов относит «Написание» к произведениям еретической литературы, а «Беседу» характеризует как «обличительный», «антиеретический ответ» на «Написание»<sup>14</sup>. Несмотря на то что тексты различны в своей сути, связь страха Божьего и письменности объясняется в них одинаково. В «Написании» сказано, что с помощью грамоты, «сим учением», люди приходят в страх Божий. И в «Написании», и в «Беседе» указывается причина, по которой была создана письменность – «ради вины» человека:

---

<sup>12</sup> Ср.: Антоний Великий: «Страх Господень искореняет из души все лукавства и грехи. Кто же не боится Бога, тот впадает во многая злая» (Добротолубие в русском переводе. М., 1895. Т. 1. С. 57); Исаак Сирин: «Страх Божий есть начало добродетели», «Умудрись положить в основание путешествия твоего страх Божий, и в немногие дни окажешься при вратах Царствия» (Слово первое. Об отречении от мира и о житии монашеском // Слова подвижнические. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 2008 [репр. воспр. изд.: Сергиев Посад, 1911]. С. 19, 24).

<sup>13</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н.С. Тихонравова. М., 1892. Вып. 1. С. 98; ср.: Палея Толковая. М., 2002. С. 138.

<sup>14</sup> Отношение к самой грамоте в «Написании» и «Беседе» различное: по мнению А.И. Клибанова, в «Написании» звучит идея «неограниченности познавательных способностей разума», а в «Беседе» содержится «похвала грамоте, служащей богословию» [Клибанов 1955, с. 356–357].

Палея	«Написание о грамоте»	«Беседа о учении грамоте»
<p>«и бы<sup>с</sup> же сифъ мужъ праведень сему выдана бы<sup>с</sup> и сврѣская писмена да быша разумѣли сѣве члвѣчьстии и чюдеса г<sup>а</sup> б<sup>а</sup> да <i>сега нача быти грамота</i> (...) сифоу же разумѣюще б<sup>м</sup>ь преданаю юму писмена и о бытии г<sup>и</sup>ща юму <i>и како подобаетъ б<sup>а</sup> боатиса</i> тогда же быша неразумнии и дивны имъ бахоу рѣчи сифовы»<sup>15</sup></p>	<p>«<i>Сея ради вины</i> грамота построена, якоже бог создал и благословил человека животна, плодна, словесна [Клибанов 1955, с. 375] (...) Грамота есть толь угодна мудрость многа, учение богоблаженное (...) <i>Сим учением приходят человецы в страх божии</i> и в древнее свое достоиние, первородия обновление» [Клибанов 1955, с. 378]</p>	<p>«<i>Тоя ради вины</i> построена бысть грамота, понеже (...) бог наш сотворил человека (...) и по неколиких летах и времени от неприязнена действия, <i>начат расти и множитис в человецех злоба и отдалишас человецы от бога</i> (...) бог милуя создание свое (...) <i>тог[о] ради</i> духом святым дарова мудрецом <i>составити грамоту</i>, да не знающей бога сим бога познают» [Клибанов 1955, с. 378].</p>

На этот момент обратил внимание А.Л. Юрганов: письменность была создана для того, чтобы восстановилась связь между людьми и Богом, прерванная «виной» – грехопадением [Юрганов 1998, с. 252]. После изгнания из рая люди отделились от Бога, а письменность стала средством их возвращения к Господу.

Как и в Библии, в Палее неоднократно говорится о том, что животные испытывают страх и трепет по отношению к людям. Бог сказал: «стрѣхъ и трепеть твои да быть на всѣхъ сихъ»<sup>16</sup>. Составитель Палеи добавляет: «си<sup>ж</sup> вса створенаю акы законъ приемша ѿ б<sup>а</sup> стрѣховать<sup>с</sup> адама»<sup>17</sup>. Судя по всему, страх животных перед человеком подобен тому, какой люди ощущают по отношению к Богу. Книжник не раз обращается к этой идее, переосмысливая ее: «како собра нои звѣри и птица парашиа гады же и вса пресмыканиа естъство бо звѣрьскою и птиць не не [sic!] имать приблизитиса к члвкю лютоствма радьма и нои [sic!] же не приблизиса страха ра<sup>н</sup>»<sup>18</sup>. Такое взаимоотношение живот-

<sup>15</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 1. С. 98 (здесь и далее курсив мой. – С. Б.); ср.: Палея Толковая. С. 137–138.

<sup>16</sup> Там же. С. 45 (Быт. 2: 19–20); ср.: Палея Толковая. С. 69.

<sup>17</sup> Там же; ср.: «Си же вса створенаю, акы законъ приемша ѿ Бога, боахуть бо са Адама» (Палея Толковая. С. 69–70).

<sup>18</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 1. С. 101; ср.: Палея Толковая. С. 141.

ных и людей происходит из библейской идеи о подчинении всего живого власти Бога, которая воплощается на разных уровнях, в том числе и в идее иерархичности земного и небесного миров. Власть имеет божественное происхождение и требует благочестивого повиновения. Каждый носитель власти, начиная с отца семейства и заканчивая правителем государства, должен ограждать от грехов своих подопечных и нести ответственность за спасение их душ. Соответственно, подчиненные должны относиться к нему подобающим образом, помня, что благой страх перед земной властью – часть благого Божьего страха [Антонов 2009, с. 167–169; Антонов 2019, с. 123–130, 148–150; Филюшкин 2000, с. 264].

Не только животные, но и природа испытывает страх Божий: гром, «аки слоуга крѣпкаго на службу посылаема», «вл<sup>ч</sup>не повелѣние со страхомъ творить»<sup>19</sup>. Гром на своей «службе» выполняет две функции: он вершит суд<sup>20</sup> и побуждает людей в молитве обратиться к Богу<sup>21</sup>.

Как отмечает А.В. Лаушкин, именно гром и молнии в Библии «чаще всего выступают как атрибут Бога, как орудие Его гнева или даже как Его голос» [Лаушкин 1998, с. 51]. Гром в схожем с Палеей качестве фигурирует и в летописях, являясь одной из «казней Божьих». Например, в Симеоновской летописи под 6783 (1275) г. описывается случай наказания громом и молнией: «того же лѣта бысть громъ страшень въ градѣ во Володимери и разразилъ діакона въ святѣи Богородици въ церкви на выходѣ, октенью глаголюща, и вси людїе падоша на колѣнехъ отъ многа страха»<sup>22</sup>.

Теперь обратимся к анализу сообщений о «земных», бытовых человеческих страхах в Палее. Мы не будем подробно останавливаться на том, чего боятся библейские персонажи. Информация Палеи

---

<sup>19</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 1. С. 70–71; ср.: Палея Толковая. С. 107. Ср.: Пс. 75, 9: «с нѣсе слышанъ сътворишь еси судъ Земла оубоаса и оумолча» (Острозька Біблія. С. 933); Пс. 76, 17: «Видѣша та воды бѣ, видѣша та воды, и оубоашаса Смутишаса бездны множествомъ шума водѣ» (Там же).

<sup>20</sup> «Не всѣхъ бо вл<sup>ч</sup>ка смртню тою напрасно осужаетъ (...) другыя снабжаетъ друзии же ѿ нихъ суду предани суть но ѿ мѣтрнихъ гадрь младенца извергъ снабжаетъ другоици же ѿ рукъ мѣтрнь истергъ младенець суду предаеть матеръ же младенца собнажаетъ» (Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 1. С. 71); ср.: Палея Толковая. С. 107.

<sup>21</sup> «Прещениемъ тѣмъ на мѣтву вл<sup>ч</sup>ка ны вставляетъ» (Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 1. С. 70); ср.: Палея Толковая. С. 107.

<sup>22</sup> Симеоновская летопись // Полное собрание русских летописей. СПб., 1913. Т. 18: Симеоновская летопись. С. 75.

и Ветхого Завета в данных сюжетах совпадает. Библейские страхи уже были проанализированы и разделены на группы согласно вызвавшим их причинам<sup>23</sup>. Мы лишь обозначим эти категории и покажем на некоторых примерах, какие страхи и как проявляют себя в Палее: страх от конкретных действий людей (Моисей испугался последствий убийства египтянина<sup>24</sup>), страх перед нашествием иноплеменников (страх врагов Израиля<sup>25</sup>), страх перед катаклизмами и природными явлениями, насылаемыми Богом (страх повторения Потопа<sup>26</sup>).

Перейдя к сведениям, которые отличают Палею от Ветхого Завета, нужно отметить рассказ, объясняющий, почему человек боится некоторых видов животных. Бог сотворил полезных и вредных человеку зверей. Однако вредоносные существа на самом деле играют важную роль: они являются «устрашением», которое обращает человека к Богу. Эта мысль была почерпнута составителем Палеи из Толкований Феодорита Кирского:

Палея	Толкования Феодорита Кирского
<p>потребнаа же оубо ѿ тѣхъ преда на<sup>и</sup>  <i>непотребнаа же яко нѣкако страши-</i>  <i>ло на ны оустави (...)</i> взирающе<sup>ж</sup> ѿ          тѣхъ на знаме<sup>и</sup>еи<sup>с</sup> и претекающе къ б<sup>у</sup>          и цѣли бываху по сему<sup>ж</sup> оубо разумѣ-          мы <i>як<sup>ж</sup>о и дѣти о что пережастваще<sup>с</sup></i>  <i>и въ родительска ядра прибѣгають та<sup>к</sup></i>  <i>оубо ядовитыа сиа на<sup>и</sup> страшило по-</i>  <i>ложи да къ г<sup>и</sup>и бл<sup>и</sup>ти прибѣгающе<sup>с</sup></i><sup>27</sup>.</p>	<p>Для чего сотворил Бог зверей и пресмыкающихся? Для детей бы-          вают нужны устрашения, и бичи, и жезлы (...) И поелику Владыка Бог предвидел, что будем уклоняться в леность, то предуготовил зверей, как бы некие бичи и страшилища, чтобы, приводя нас ими в боязнь, привлечь к Себе и довести до необходимости призывать Его себе на помощь<sup>28</sup>.</p>

<sup>23</sup> Словарь библейских образов / Под общ. ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана III. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 1161–1162.

<sup>24</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 2. С. 239: «и оуби егюптанина и скры въ песцѣ посемь же оубоюаса моиси рекъ аще видеть въ оуши фараону и бѣжа въ землю мадиамску ѿ лица фараона»; ср.: Палея Толковая. С. 306.

<sup>25</sup> Там же. С. 254: «Марья<sup>и</sup> Приять ѿ трепеть расташаса вси живущии въ ханаонѣ (...) Нападе на на страхъ и трепеть»; ср.: Палея Толковая. С. 324.

<sup>26</sup> Там же. Вып. 1. С. 111: «тѣмъ знаменьемъ безъ боязни ѿ потопа члѣвч-скому роду повелѣвають быти»; ср.: Палея Толковая. С. 152.

<sup>27</sup> Там же. С. 45; ср.: Палея Толковая. М., 2002. С. 69.

<sup>28</sup> Феодорит (епископ Кирский). Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 22.

Идея благодатного «устрашения» людей животными отразилась и в других текстах. Например, в Архивском 2-м списке Псковской 3-й летописи описывается страх людей, вызванный нашествием «лютых зверей крокодилов»: «Того же лета изыдоша коркодили лютии звѣрии из рѣки, и путь затвориша, людие много продаша, и ужасошася людие и молиша бога по всей земли; и паки спряташася, а иных избиша»<sup>29</sup>. Стихотворение XVII в. повествует о змее Зиланте, посланном Богом жителям Казани: «И послалъ всемогущи Господь Бог на нихъ наказания, На Зилантовѣ горѣ прелютотоу змия для похищения, Чтобъ имъ, зря на такова страшного змия всемогущего, Бога наказание в сердца ихъ страшно, Чтобъ онѣ сердца своими умахчились»<sup>30</sup>.

Последний разбираемый нами сюжет связан со страхом смерти и начинается со слов: «почто се намъ ѣсть великаѧ тайна ѿ ба лютаѧ си смръть»<sup>31</sup>. Рассказ, следующий за этим вопросом, необычен и своей эмоциональностью, и контекстом. Сначала составитель Палеи говорит, что у библейского царя Давида заболел сын. Давид сокрушался, молился и плакал, а когда ребенок умер, перестал страдать, продемонстрировав второй после Иова пример смирения. Далее составитель Палеи предлагает читателю познакомиться со «Словом утешения об умерших» Иоанна Златоуста. Однако вместо «Слова» помещен другой текст, совершенно отличный по своему идейному и эмоциональному посылу как от рассказа о Давиде, так и от «Слова» Златоуста. Библейская история о гибели ребенка не подразумевала мрачных красок. В палейном же тексте мы погружаемся в тревожные описания смерти и связанных с ней эмоций: «оувы бо ре<sup>ч</sup> колику тугу дѣа приѣмлетъ разлучающисѧ ѿ тѣла и къ англу бѣю очи привлачающи (...) и къ подругомъ молащисѧ и руцѣ простираетъ оуже разумѣя своѣ кончание»<sup>32</sup>.

Рассуждения о смерти в анализируемом отрывке можно разделить на три смысловых блока:

- 1) неизбежность и безжалостность смерти: «бѣи судъ на вса прихода мечь бо ѣсть бѣи не обинуѧса кого ни цѣра боить<sup>с</sup> смръть ни

<sup>29</sup> Псковские летописи / Под ред. А.Н. Насонова. М., 1955. Вып. 2. С. 263.

<sup>30</sup> Майков Л.Н. О начале русских вирш // Журнал Министерства народного просвещения. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1891. Ч. 275. С. 453.

<sup>31</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 2. С. 383; ср.: «что се намъ есть великаѧ тайна ѿ Бога – лютаѧ си смерть?» (Палея Толковая. С. 485).

<sup>32</sup> Там же. С. 384; ср.: Палея Толковая. М., 2002. С. 485–486.

- старога милуєть ни ѿ храбра оуклонит̄ь̄ ни доброты пощадить ни красоты милуєть ни плачущаго жалуєть ни оуности щадить ни о младенци помышляєть но вса приємлет̄ь̄ см̄рт̄ь̄»<sup>33</sup>;
- 2) физические страдания, которые происходят с телом в момент умирания: «и лицу зракъ погыбнетъ и померкнетъ очи слуха оглохнѣта оуста затворат̄ь̄ руцѣ и нозѣ оуванѣта и гробу предаємьса»<sup>34</sup>;
- 3) описания физиологического состояния тела после смерти: «оужасна єсть и таина страшна всѣмъ выдащимъ д̄ша оубо и деть плачущиса т̄ѣло же покрываемо и земли предаемо оумрыи бо въ гробѣ лежит̄ь̄ мрт̄в̄ь̄ почернѣвъ изгнивъ развалаєть̄ь̄ смерда оидинудь смраденъ разумѣимы оубо братие ꙗко нѣ̄ намъ ползы телесноє доброты вса бо та премѣнають̄ь̄ и гнусны бывають̄ь̄»<sup>35</sup>.

Составитель Палеи заключает: «нѣ̄ по истинѣ въ житіи семь красно и добро ничто же въ смрт̄н̄ии бо д̄н̄ь̄ не брегомъ бещестень все тл̄ь̄нно и ищезаемо єсть»<sup>36</sup>.

Скорее всего, анализируемый текст опирается на погребальные стихиры Иоанна Дамаскина<sup>37</sup>, представляя собой довольно вольный пересказ или перевод, в котором книжник расставляет свои акценты. По всей видимости, составитель Палеи обращался и к другим библейским и патристическим сочинениям. Однако даже если палейные рассуждения не являются оригинальным произведением, цитаты из священных текстов подбирались книжником согласно определенной идее и выражали его взгляды. Эти взгляды воплотились в выделенных нами темах (физический аспект умирания; происходящее с телом после смерти; ее неминуемость, необратимость, беспощадность) и связаны со страхом, который люди испытывают перед кончиной.

К похожему наблюдению пришел Г.Г. Донской [Донской 2012, с. 177–181]. Он изучил эмоциональный аспект отношения к смерти на материале житий, повестей о преставлении, исторических

<sup>33</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 2. С. 383; ср.: Палея Толковая. С. 485.

<sup>34</sup> Там же. С. 385; ср.: Палея Толковая. С. 486.

<sup>35</sup> Там же. С. 384–385; ср.: Палея Толковая. С. 486.

<sup>36</sup> Там же. С. 384; ср.: Палея Толковая. С. 486.

<sup>37</sup> Как и Иоанна Златоуста, Дамаскина иногда называли «Иоанном Златоструем», что могло послужить причиной ошибки составителя Палеи. Стихиры см.: «Последование мертвенное мирских тел» [Электронный ресурс]. Требник. URL: [https://azbyka.ru/bogoslužhenie/trebnik/treb\\_ucs\\_22.shtml](https://azbyka.ru/bogoslužhenie/trebnik/treb_ucs_22.shtml) (дата обращения 20.12.2019).

повестей и сказаний, летописей и духовных грамот XIV–XVI вв. и сделал вывод, что смерть пугала, среди прочего, именно этими аспектами. Также Г.Г. Донской указывает, что страх смерти являлся обязательной эмоцией для благочестивого христианина, призванной способствовать его нравственному совершенствованию – отсутствие этого переживания считалось грехом, в котором необходимо покаяться<sup>38</sup>.

Описания смерти в русских средневековых текстах имеют две известные полярные модели. «Смерть грешникам люта, а праведну мужу покой естъ»<sup>39</sup>, – этой фразой из «Двоесловия Живота и Смерти» М.Р. Майзульс характеризует каноны описания кончины праведника и гибели грешника [Майзульс 2003, с. 123]. Святой человек умирал в спокойствии и умиротворении, заранее зная о приближающейся участи. Его смерть была похожа на сон, а тело не разрушалось, благоухало и впоследствии творило чудеса. Смерть грешника описывалась прямо противоположным образом: она происходила неожиданно, сопровождалась ужасными мучениями и страданиями. Тело умершего выглядело пугающе и отталкивающе, могло начать тлеть еще при его жизни [Майзульс 2003, с. 125]. Такая смерть чаще всего называлась «злой» или «напрасной» (внезапной) [Майзульс 2003, с. 129]. В анализируемом палейном фрагменте смерть определяется как «лютая», «ужасная и страшная тайна», и ее описания в большей степени соотносятся со второй, «грешной», моделью кончины.

Однако древнерусского человека страшила не только и не столько сама смерть, а то, что последует за ней. Страшный суд даровал праведникам вечную жизнь, а грешников обрекал на вечную погибель. В Палее он называется «Божьим судом» и «Божьим мечом», от которого никто не сможет уклониться. Разбираемый отрывок – это текст-предостережение, призванный заставить человека сделать все, чтобы избежать мучительной кончины и ужасной посмертной участи. Путь к спасению, главное место в котором отводилось крещению, указан в следующих строках: «см̄рть бо мужю правдивѸ покой естъ не мнимъ бо изгыбающе тѣхъ иже ѿходатъ къ бу праведнии оубо бѣ правду бо видѣвъ ꙗ твораща и въ правдѣ покоитъ ꙗ творим же оубо погыбающе тѣхъ иже ст̄ымъ кр̄щ̄ниємъ не просвѣти-

---

<sup>38</sup> Так поступил, например, Евфимий Турков, который не боялся смерти «от нечувствия» и «невнимания» [Донской 2012, с. 174].

<sup>39</sup> Ср.: Пс. 33, 22: «См̄рть гр̄шникѸ люта, и ненавидящей праведнаго прегр̄шати» (Острозька Библия. С. 906); Иов. 3, 23: «см̄рть [бо] мужю покой» (Острозька Библия. С. 853).

шаса во лъсти бес правды безаконіе твораше грѣхы собѣ собравше на землі бывше погыбоша»<sup>40</sup>.

Подведем некоторые итоги. Страх Божий в Толковой Палее – это сложный концепт, объединяющий разные понятия. Благой ужас и трепет, вызываемые Богом, смирение и благоговение перед ним, и, в конечном итоге, любовь выстраиваются в первый понятийный ряд. Этот комплекс эмоций наделяет человека способностью к нравственному совершенствованию. При этом страх Божий противоположен страху земному: богобоязненность помогает человеку победить свои повседневные фобии.

Важную роль в том, что люди научились испытывать страх Божий, согласно Палее, играет письменность. С ее помощью люди, впавшие в греховное состояние, возвращались к Богу.

Страх Божий присущ не только человеку, но и явлениям природы. Так, гром служит Господу со страхом Божьим, но при этом сам пугает людей и несет им наказания.

Животные испытывают по отношению к людям страх, схожий с человеческой богобоязненностью. Одновременно некоторые животные становятся источником страха для человека. Такое «устрашение» полезно и призвано направить людей к Господу, а следовательно, оказывается частью благого Божьего страха.

Совершенно иной характер имеет содержащееся в Палее описание страха смерти. С одной стороны, он также побуждал обратиться к Господу. С другой – в случае несправедливой жизни этот страх приобретал пугающие формы и соотносился уже с другим ужасом: вечными страданиями в аду.

Рассмотренные нами на материале Палеи концепты типичны для средневековой русской литературы, прежде всего для переводной патристики. Однако в каждом случае они могли использоваться по-разному и индивидуально обыгрываться каждым автором. В этом плане полученные нами результаты важны для последующего сопоставления данных Палеи с оригинальной древнерусской литературой. Это позволит проследить, как понятие страха трансформировалось русскими книжниками в их произведениях.

---

<sup>40</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 2. С. 385; ср.: «Смерть бо мужю правдивѹ покой есть; не мнимъ бо изгыбающе тѣхъ, иже ѿходатъ къ Богу, праведный оубо Богъ, правду бо видѣвъ ꙗ твораша, и въ правдѣ покоитъ ꙗ. Мнимъ же оубо погыбающе тѣхъ, иже сватымъ крещениемъ не просвѣтисаша: во лъсти, бесъ правды, безаконіе твораше, грѣхы собѣ собравше, на землі живъше, погыбоша» (Палея Толковая. С. 486–487).

## Литература

---

- Адрианова 1910 – *Адрианова В.П.* К литературной истории Толковой Палеи. Киев: Тип. Акц. Об-ва «Петр Барский в Киеве», 1910. 78 с.
- Антонов 2009 – *Антонов Д.И.* Смута в культуре средневековой Руси: эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII века. М.: РГГУ, 2009. 424 с.
- Антонов 2019 – *Антонов Д.И.* Цари и самозванцы: борьба идей в России Смутного времени. М.: РГГУ, 2019. 316 с.
- Водолазкин 2007 – *Водолазкин Е.Г.* Новое о палеях (некоторые итоги и перспективы изучения палейных текстов) // Русская литература. 2007. № 1. С. 3–23.
- Дергачева 2014 – *Дергачева И.В.* Автор «Палеи Толковой»: творческий портрет // «Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII веков: материалы Первой международной научной конференции, Москва, 22 января 2013 г. / Науч. ред. А.Н. Ужанков. М.: Согласие, 2014. С. 116–123.
- Донской 2012 – *Донской Г.Г.* Переход в «иной мир» в духовной культуре средневековой Руси (XIV–XVI вв.): Дис. ... канд. ист. наук. М., 2012. 216 с.
- Истрин 1906 – *Истрин В.М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб.: Сенат. тип., 1906. 257 с.
- Клибанов 1955 – *Клибанов А.И.* Написание о грамоте (опыт исследования просветительско-реформаторского памятника конца XV – первой половины XVI века) // Вопросы истории религии и атеизма: Сб. ст. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. Т. 3. С. 325–379.
- Лаушкин 1998 – *Лаушкин А.В.* Стихийные бедствия и природные знамения в представлениях древнерусских летописцев XI–XIII вв. // Русское средневековье / Отв. ред. и сост. Д. Володихин. М.: Мануфактура, 1998. Вып. 1: Книжная культура. С. 26–58.
- Майзульс 2003 – *Майзульс М.Р.* Древнерусский человек перед лицом смерти // Россия XXI. М.: Экспериментальный творческий центр, 2003. № 5. С. 108–149.
- Мильков 2014 – *Мильков В.В.* Космологические воззрения составителя «Палеи Толковой» // «Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII веков: материалы Первой международной научной конференции, Москва, 22 января 2013 г. / Науч. ред. А.Н. Ужанков. М.: Согласие, 2014. С. 39–68.
- Моторин 2014 – *Моторин А.В.* Понятие языка как народа в историософии Священного Писания и «Толковой Палеи» // «Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII веков: материалы Первой международной научной конференции, Москва, 22 января 2013 г. / Науч. ред. А.Н. Ужанков. М.: Согласие, 2014. С. 69–88.
- Порфирьев 2005 – *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях: по рукописям Соловецкой библиотеки. Репр. изд. М.: Индрик, 2005. 276 с.

- Пустовойт 2007 – *Пустовойт Ю.В.* Феномен страха в античной культуре и патристике: этико-философский анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2007. 22 с.
- Плампер 2010 – *Плампер Я.* Эмоции в русской истории // Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций / Под ред. Я. Плампера, Ш. Шахадат, М. Эли. М.: Новое лит. обозрение, 2010. С. 11–36.
- Филюшкин 2000 – *Филюшкин А.И.* Модель «царства» в русской средневековой книжности XV–XVI вв. // Герменевтика древнерусской литературы / Отв. ред. М.Ю. Люстров. М.: Наследие, 2000. Сб. 10. С. 262–279.
- Юрганов 1998 – *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. 447 с.

## References

---

- Adrianova, V.P. (1910), *K literaturnoi istorii Tolkovoi Palei* [To the literary history of Tolkovaya Paleya], Tipografiya Aktsionernogo Obshchestva “Petr Barskii”, Kiev, Ukraine.
- Antonov, D.I. (2009), *Smuta v kul'ture srednevekovoi Rusi: evolyutsiya drevnerusskikh mi-fologem v knizhnosti nachala XVII veka* [Troubles in the culture of medieval Russia. The evolution of Old Russian ideas in the booklore of the early 17<sup>th</sup> century], RGGU, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. (2019), *Tsari i samozvantsy: bor'ba idei v Rossii Smutnogo vremeni* [Tsars and impostors. Struggle of ideas in Russia in the Time of Troubles], RGGU, Moscow, Russia.
- Dergacheva, I.V. (2014), “The author of ‘Paleya Tolkovaya’: creative portrait”, in Uzhanov, A.N., ed., *“Paleya Tolkovaya” v kontekste drevnerusskoi kul'tury 11–17 vekov: materialy Pervoi mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [“Paleya Tolkovaya” in the context of Old Russian culture of the 11<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries. Proceedings of the First scientific international conference], Moscow, Russia, 22 January 2013, Soglasie, Moscow, Russia, pp. 116–123.
- Donskoi, G.G. (2012), *Transition to the “another world” in the spiritual culture of medieval Russia (14<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries)*, Ph.D. Thesis, History, Moscow State University, Moscow, Russia.
- Filyushkin, A.I. (2000), “The model of the ‘tsardom’ in Russian medieval booklore of the 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries”, *Герменевтика древнерусской литературы*, vol. 10, pp. 262–279.
- Istrin, V.M. (1906), *Issledovaniya v oblasti drevnerusskoi literatury* [The studies in the field of Old Russian literature], Senatskaya tipografiya, St. Petersburg, Russia.
- Klibanov, A.I. (1955), “Napisanie o gramote” (research experience of the educational and reformatory text of the late 15<sup>th</sup> – the first half of the 16<sup>th</sup> century), *Voprosy istorii religii i ateizma*, vol. 3, pp. 325–379.
- Laushkin, A.V. (1998), “Disasters and natural omens in the beliefs of Old Russian chroniclers in the 11<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries”, in Volodikhin, D., ed. *Russkoe srednevekov'e*, Manufaktura, Moscow, Russia, no. 1, pp. 37–58.

- Maizul's, M.R. (2003), "Old Russian Man in the face of death", *Rossiya XXI*, no. 5, pp. 108–149.
- Mil'kov, V.V. (2014), "Cosmological views of the compiler of *Tolkovaya Paleya*", in Uzhankov, A.N., ed., "*Paleya Tolkovaya*" v kontekste drevnerusskoi kul'tury 11–17 vekov: materialy Pervoi mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii ["*Paleya Tolkovaya*" in the context of Old Russian culture of the 11<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries: Proceedings of the 1st scientific international conference], Moscow, Russia, 22 January 2013, Soglasie, Moscow, Russia, pp. 39–68.
- Motorin, A.V. (2014), "The concept of language as a people in the historiosophy of Scripture and *Tolkovaya Paleya*", in Uzhankov, A.N., ed., "*Paleya Tolkovaya*" v kontekste drevnerusskoi kul'tury 11–17 vekov: materialy Pervoi mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii ["*Paleya Tolkovaya*" in the context of Old Russian culture of the 11<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries: Proceedings of the First scientific international conference], Moscow, Russia, 22 January 2013, Soglasie, Moscow, Russia, pp. 69–88.
- Plamper, Ya. (2010), "Emotions in Russian history", in Plamper, Ya., Shakhadat, Sh. and Eli, M., ed., *Rossiiskaya imperiya chuvstvo: podkhody k kul'turnoi istorii emotsii* [Russian empire of senses. Approaches to the cultural history of emotions], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia, pp. 11–36.
- Porfir'ev, I.Ya. (2005), *Apokrificheskie skazaniya o vetkhozavetnykh litsakh i sobytiyakh po rukopisyam Solovetskoj biblioteki* [Apocryphal legends about the Old Testament persons and events in the manuscripts of the Solovetskaya Library], Indrik, Moscow, Russia.
- Pustovoit, Yu.V. (2007), *The phenomenon of fear in ancient culture and patristics. Ethical and philosophical analysis*, Abstract of Ph.D. dissertation, Ethics, Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University, Tula, Russia.
- Vodolazkin, E.G. (2007), "New about paleyas (some results and prospects of the study of the paleyas' texts)", *Russkaya literatura*, no. 1, pp. 3–23.
- Yurganov, A.L. (1998), *Kategorii russkoi srednevekovoi kul'tury* [Categories of Russian Medieval culture], MIROS, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

Светлана А. Борисова, магистр культурологии, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; sa-borisowa@yandex.ru

### *Information about the author*

Svetlana A. Borisova, Master of Art Studies, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; sa-borisowa@yandex.ru

Пляски плодородия:  
церковь Пресвятой Девы рыболовной сети,  
Танцующего св. Пасхалия и св. Клары Ассизской  
на Филиппинах и ее языческое наследие

Мария В. Станюкович

*Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН,  
Санкт-Петербург, Россия, mstan@kunstkamera.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена одному из древнейших сакральных локусов на Филиппинах, расположенному в городе Обандо неподалеку от столицы. В доколониальные времена здесь был центр почитания тагалских божеств плодородия, яркой чертой культа которых был групповой танец с пением. Сейчас это католическая церковь, которая ежегодно в мае становится общенациональным центром паломничества для бездетных пар. Филиппины – единственная католическая страна Азии. Быстрая христианизация архипелага в самом начале испанского колониального периода (XVI–XIX вв.) уничтожила многие религиозные практики и целые жанры ритуального фольклора. Однако филиппинский католицизм унаследовал лексику, обозначающую разные аспекты традиционных верований; центры почитания местных богов и духов остались сакральными локусами, но уже в виде христианских центров; доиспанские ритуалы были частично инкорпорированы в богослужения и нередко лежат в основе современных католических вернакулярных практик. Эта преемственность изучена недостаточно. В статье рассматриваются два вопроса: о связи между современными вернакулярными и древними магическими практиками и о том, почему эта связь ранее не изучалась (в связи с двойным разрывом традиции: при завоевании Испанией и США). Как показывает автор, на всем протяжении существования локуса как католического центра языческое начало влияло на выбор, трактовку образов святых покровителей и на средства обращения к ним. Несмотря на запреты, вернакулярные практики, восходящие к языческим представлениям, неизменно возвращались и в настоящее время узаконены. В работе использованы полевые материалы автора.

*Ключевые слова:* сакральные локусы, антропология религии, тагалы, церковь Обандо, народный католицизм, паломничество, история Филиппин, фертильные обряды, вернакулярные практики, танец

*Для цитирования: Станюкович М.В.* Пляски плодородия: церковь Пресвятой Девы рыболовной сети, Танцующего св. Пасхалия и св. Клары Ассизской на Филиппинах и ее языческое наследие // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 5. С. 112–139. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-112-139

Fertility dance: the church of Our Lady of a Fishnet,  
of Dancing St. Pascual  
and of St. Clara of Assisi (the Philippines)  
and its ancient pagan heritage

Maria V. Stanyukovich

*Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS,  
St. Petersburg, Russia, mstan@kunstkamera.ru*

*Abstract.* The paper discusses one of the most ancient sacred places in the Philippines, situated in the town of Obando, not far from Manila. In pre-colonial times it was a centre for the veneration of the Tagalog fertility gods, where a striking feature of their cult was a group dance with singing. At present, it is a Catholic church that every May becomes the national centre of pilgrimage for the childless.

The Philippines is the only Christian country of Asia. Rapid Christianization at the very beginning of the Spanish colonial period (16<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> c.) put an end to many religious practices and a number of ritual folklore genres. However, Philippine Catholicism has inherited the lexica that used to be a part of the traditional belief system; sacred places, dedicated to local gods and spirits, are still *loki sacra*, but nowadays as Christian centres; pre-Hispanic rituals were partially incorporated into the church service and are still the basis of numerous vernacular Catholic practices. That inheritance is not studied enough. Two points are discussed: the question of the inheritance of ancient magic practices by present-day vernacular Catholic ones, and the question why that important connection is so poorly researched (the issue being a twofold break in tradition, caused by changes induced first by Spain, then by the USA). As the author shows, throughout the existence of the locus as a Catholic center, the pagan principle influenced the choice, interpretation of the images of holy patrons and the means of accessing them.

Despite the occasional restrictions, the vernacular practices, rooted in pagan beliefs invariably returned and are now legalized. The author's field materials are used.

*Keywords:* sacred places, anthropology of religion, Filipino culture, Obando, Tagalog vernacular practices, folk Catholicism, popular religiosity, pilgrimage, fertility rites, dancing in ritual

*For citation:* Stanyukovich, M.V. (2020), "Fertility dance: the church of Our Lady of a Fishnet, of Dancing St. Pascual and of St. Clara of Assisi (the Philippines) and its ancient pagan heritage", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 5, pp. 112–139, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-112-139

Католический центр паломничества, о котором пойдет речь, принадлежит к наиболее известным сакральным локусам на архипелаге. Он находится неподалеку от столицы на территории, населенной тагалами, вторым по численности народом Филиппин. Древность этого священного центра, уходящая корнями в дохристианские анимистические практики, общепризнана, но признана бездоказательно, декларативно. Научных исследований, посвященных ему, не существует. В данной статье предпринята попытка собрать, оценить и проанализировать разнородные данные об истории и эволюции этого священного места. Задача – приблизиться к разрешению главного вопроса: можно ли считать вернакулярные практики, наблюдаемые сегодня, продолжением и наследием архаических доиспанских верований и практик тагалов, сведения о которых поразительно скудны.

### *Город и церковь сегодня*

Церковь трех заступников можно смело назвать градообразующим предприятием Обандо, рыбацкого городка с населением чуть более 50 тысяч человек, расположенного в провинции Булакан на западном побережье центрального Лусона (ил. 1).

Эта местность давно бы стала захолустным предместьем Манилы, если бы не здешняя знаменитая церковь. Церковный комплекс Обандо – образчик ранней францисканской архитектуры [Luengo 2014] в стиле *bahay-na-bato* (каменный дом, тагальск.). Местные приемы строительства из легких растительных материалов слились с принципами каменного строительства, привезенными из Испании и Мексики [Zialcita 1980].

Майская фиеста в Обандо ежегодно освещается в газетах и по телевидению, но этого было бы недостаточно для общенациональной известности. Празднества в честь святых-покровителей отмечают торжественно и пышно во всех равнинных городах; паломничество – индивидуальное и групповое – опыт, с детства знакомый большинству филиппинцев («Первые поездки, которые я помню, были паломничествами» [Mojares 1997, p. 203]).



Ил. 1. Церковь Обандо  
Фото М.В. Станюкович, Обандо, январь 2020

Фиеста в Обандо не дотягивает до статуса самых знаменитых: посвященной *Itim na Nazareno, El Nazareno Negro* (Черному Назаретянину<sup>1</sup>) из церкви Киапо в Маниле и *Santo Niño de Cebú* (Святому младенцу Себуанскому<sup>2</sup>) в г. Себу. Манильская фиеста 9 января сопровождается процессиями, в которых принимают участие сотни тысяч верующих, жизнь столицы в этот день совершенно парализована. *Синулог*, фиеста в честь Санто Ниньо Себуанского, которую проводят в третье воскресенье января, – тоже очень масштабное действо, к тому же празднования-отзвуки его проходят в разных частях о. Себу и на соседнем Негросе и занимают не одну неделю.

Однако триумвират святых Обандо имеет специализацию. В этот центр паломничества стекаются бездетные пары в надежде вымолить ребенка. В первую очередь это жители Булакана и окрестных областей Лусона – провинций Пампанга и Нуэва Эсиха, а также жители Манилы, однако есть и приезжие из более дальних мест – с Висайских островов, с Минданао, даже с Гавайев, из Калифорнии и других штатов США, где живет много филиппинцев. В старинные времена паломники прибывали в этот приморский город морским

<sup>1</sup>Изображение Христа из темного дерева, сделанное в XVI в. в Мексике и привезенное на Филиппины в 1606 г.

<sup>2</sup>Изображение Христа-младенца, по преданию подаренное Магелланом жене Раджи Хумабона во время крещения здешних правителей в 1521 г.

путем, на празднично украшенных лодках<sup>3</sup>. Обращение к высшим силам происходит посредством танца и песни «Распрекрасная Санта Клара», которую знает каждый филиппинец. Действо называется по-тагальски *pista ng kasilonawan* (фiesta касилонануан, по названию древнего танца, сначала преобразованного в испанский фанданго, а потом и вовсе превращенного в набор стандартных вотивных католических жестов с добавлением движений рук, акцентированных на живот, см. ил. 2), *sayaw sa Obando* (танец/танцы в Обандо) или, по-английски, ‘fertility dance’ (танец плодородия). Еще одно тагальское название – *sayaw ng pag-asa* (танец надежды), что хорошо иллюстрирует изображение эмбриона в радужной оболочке (радуга – символ надежды) на уличной картине (ил. 3).



Ил. 2. Пожилая участница танцевальной группы церкви Обандо демонстрирует движения танца во время интервью в церковном дворе  
Фото М.В. Станюкович, Обандо, январь 2020

<sup>3</sup>*De Los Reyes R.* Alamat ng isang sayaw [Электронный ресурс]. URL: <https://www.oocities.org/obando81/tg/home.html> (дата обращения 29.02.2020).



*Ил. 3. Часть декоративного панно на стене дома  
неподалеку от церкви, с изображением трех святых и младенца  
в утробе, сотканной из радуги, парящего в небе над колокольной  
Фото М.В. Станюкович, Обандо, январь 2020*

Танец происходит внутри церкви, вокруг нее и во время движения процессии по центральной улице до окраины города и обратно. В каждый из трех майских дней фиесты во главе процессии танцующих и поющих паломников несут статую одного из святых, играют оркестры бамбуковых и медных духовых инструментов.

Церковь в Обандо увековечена в самом известном произведении филиппинской литературы – романе ‘Noli me tangere’ («Не прикасайся ко мне»), который был написан в конце XIX в. Хосе Рисалем, национальным героем страны. Рисаль, сменивший во время своего пребывания в Европе католическую веру на протестантизм и масонство, всячески высмеивает католические ритуалы и считает монахов главным злом, раковой опухолью на теле родной страны. Паломничества Доньи Пии, матери главной героини романа, названной в честь двух обандских святых Мария Клара, он описывает достаточно саркастично: «Напрасно справляла она девятины, посещала по совету богомолков из Сан-Диего пресвятую деву де Кайсай в Таале, раздавала милостыни, танцевала в процессии под майским солнцем перед пресвятой девой в Пакиле. Все было напрасно, пока отец Домасо не посоветовал ей отправиться в Обандо поплясать там на празднике пресвятого

Паскуалья Байлона и испросить сына. Известно ведь, что в Обандо находится святая Троица, ссужающая родителей по их выбору сыновьями или дочерьми: пресвятая Дева де Саламбай, святая Клара и святая Паскуаль. Последовав этому мудрому совету, донья Пия почувствовала наконец, что станет матерью...»<sup>4</sup>.

Неважно, что в ходе дальнейшего повествования выясняется, что отец Домасо – испанец, францисканский монах и главный злодей – на деле способствовал зачатию Марии Клары самым непосредственным образом; неважен и насмешливый тон повествования. Филиппинцы оставляют эти подробности за скобками; приведенную цитату как подтверждение целительных способностей ритуала можно встретить в работах современных теологов (см., например: [Panganiban 2019, p. 38]).

Филиппинская община в Калифорнии в 2014 г. сделала копии обандских изображений святых и устроила празднество с «танцами плодородия» у себя в городе Валлехо<sup>5</sup>. Насколько мне известно, эта попытка повторить ритуал «на выезде», вне исторического сакрального локуса, осталась единственной.

### *История места*

В испанский колониальный период территории архипелага были распределены между монашескими орденами. Местность, о которой идет речь, стала владением францисканцев. В 1588 г. она была энкомиендой<sup>6</sup> под началом местного «касика» (как называли филиппинскую знать по аналогии с латиноамериканской), но его обвинили в антииспанском сговоре с мусульманами Борнео (вероятно, с Брунеем, с которым у лусонской знати были прочные

<sup>4</sup>*Рисаль Х.* Noli me tangere («Не прикасайся ко мне»). М.: Худож. лит., 1986. С. 55.

<sup>5</sup>*Viernes R.M.* Pinoy recreate Obando rites [Электронный ресурс]. FilAm Star. Manila Mail. Pinoy Weekly. Philippine News and Philippines Today. 2014. May 28 – June 3. URL: [https://docs.google.com/file/d/0B9Uvy8CV\\_IF9UTIzMDFWRLNDUFU/edit](https://docs.google.com/file/d/0B9Uvy8CV_IF9UTIzMDFWRLNDUFU/edit) (дата обращения 29.02.2020).

<sup>6</sup>Система землевладения, при которой частному лицу или чиновнику передавалась во владение территория вместе с населяющими ее жителями.

<sup>7</sup>*De Los Reyes R.* Alamat ng isang sayaw [Электронный ресурс]. URL: <https://www.oocities.org/obando81/tg/home.html> (дата обращения 30.02.2020). См. также: *Sanchez J.C.* A compilation of historical information on Obando. March 2012 [Электронный ресурс]. URL: <https://sites.google.com/site/obncnews/march-newsletter> (дата обращения 26.01.2020).

связи) и выслали из страны. Тогда здесь жили около 800 рыбаков и крестьян.

Название город получил в 1753 г. в честь тогдашнего генерал-губернатора Филиппин Дона Х.Ф.С. де Обандо<sup>7</sup>. Прежде поселение называлось *Catangalan*, «место, где растет *tangal*». Тангаль – цеариопс (лат. *Ceriops tagal*), деревья семейства *Rhizophogaceae*, желтые, или индийские, мангровы. Их кора обладает антисептическим и кровоостанавливающим действием, применяется в народной медицине – например, отвар ее традиционно использовался в Малайзии при родах<sup>8</sup>. Этот вид мангровых распространен во всей островной Юго-Восточной Азии, но встречается редко. Привязка к полезным для деторождения свойствам растения, давшего название местности, могла быть значима.

Тагальская мифология и традиционные доиспанские верования изучены поразительно плохо. Будучи специалистом по коренным анимистическим народам Филиппин, я лишь недавно обратилась к теме вернакулярных верований и практик народов равнин и не проводила архивных изысканий по тагалам, поэтому ограничусь самыми общими сведениями.

Все источники, в которых хоть что-то конкретное говорится о доиспанских божествах Обандо, делятся на два типа. Это разнообразные сайты: городской администрации, землячеств, википедия, множество туристических, сайты про магию и колдовство, обзорные издания, часто финансируемые туристическими структурами, популярные статьи и книги (см., например [Roces 1980]). Вторую группу составляют работы теологов из Университета Св. Фомы и других католических университетов. Ссылок ни те, ни другие не дают, так что трудно судить о достоверности сведений.

Суммируя, получаем следующее: в доиспанское время на месте церкви в Обандо был *dambana*<sup>9</sup>, центр почитания двуполого божества плодородия Лакапати, в честь которой (женское начало в ней – или в ее изображениях – преобладало) проводился ежегодный ритуал с танцами. Плодородие понималось в широком смысле – как плодородие людей и полей. У Лакапати просили не только младенцев, но и брачных партнеров. Есть также указания на культ «богини любви» Диян Масаланта.

---

<sup>8</sup>Tañgal *Ceriops tagal* (Perr.) / Philippine medical plants [Электронный ресурс]. URL: <http://www.stuartxchange.com/Tangal.html> (дата обращения 26.01.2020).

<sup>9</sup>В доиспанское время *dambana/lambana/simbahan* – священное место; впоследствии также алтарь, часовня, церковь.

Необходимо «протестировать» весьма вероятную связь божества Лакапати с санскритским *lokapati*<sup>10</sup> – «верховный правитель, царь».

Лучшей сводкой испанских источников по верованиям тагалов остается крошечный раздел «Религия» книги «Барангай» [Scott 1994, pp. 233–242]. Автор замечает, что характеристика тагалских верований в самом раннем испанском источнике (Мигель де Лаорка) поражает сходством с тем, что ныне называется народным католицизмом. Сведения об основных богах тагалов Скотт почерпнул, в первую очередь, из словаря францисканского монаха Педро де Сан Буэнавентуры, который служил на территории современной провинции Лагуна<sup>11</sup>. Это второй словарь тагалского, составленный после испанского завоевания, и самый богатый источник по тагалским верованиям и культуре в целом<sup>12</sup>.

В числе имен и функций тагалских богов из сводки Скотта, начинающейся, конечно, с верховного бога Батхала (происходит от санскритского *bhattara*, с начала христианизации принято филиппинской католической церковью в значении «Бог»), есть и прямо относящиеся к нашей теме. Это в первую очередь Лакапати – основной бог плодородия, гермафродит, ему приносили жертвы на полях во время посева и перед тем, как начать работу на новом поле. Крестьянин поднимал на руки ребенка и обращался к божеству с призывом: «Лакапати, накорми этого слугу своего, не дай ему голодать». Второй по значению тагалский бог плодородия звался Лаканбакод, мужеска пола, с позолоченными гениталиями «длиной со стебель риса». Ему приносили в жертву угрей, когда строили ограждения суходольных полей, для которых выжигали лес подсечно-огневым способом<sup>13</sup>. В списке Скотта есть еще Аман Икабли, покровитель охотников, Диан Масаланта, покровительница любовников и рожениц, Манкукутод, бог – покровитель кокосовых пальм, которому приносили жертвы изготовители тубы (пальмового вина), Ууинан Сана, еще один бог охоты, Хаик, бог

<sup>10</sup> Благодарю яванистку А.К. Касаткину, обратившую мое внимание на этот термин. По свидетельству индолога Я.В. Василькова, «*lokapati* – это весьма редко употреблявшийся эпитет либо Вишну, либо Брахмы (“Правитель мира”), либо термин “царь, князь” (буквально “правитель народа”)» [письмо по эл. почте от 18.04.2020].

<sup>11</sup> *San Buenaventura P., de. Vocabulario de lengua Tagala*. Pila: Thomas Pinpin y Domingo Loag Tagalos, 1613. 707 p.

<sup>12</sup> *MacKinlay W.E.W. A Handbook and Grammar of the Tagalog language*. Washington: Government Printing Office. 1905. P. 11.

<sup>13</sup> *San Buenaventura P., de. Vocabulario de lengua Tagala*. P. 361, цит. по: [Scott 1994, p. 234].

моря, погоды и ветров, Линга и Бибит, насылающие болезни [Scott 1994, pp. 234–235].

Трудно сказать, почему из этого списка в популярную литературу про Обандо попали не все. Лаканбакод, скажем, мог быть исключен как обладатель слишком ярких опознавательных примет, отражающих его сущность и функцию – они плохо совмещались с центром христианского паломничества. Но почему игнорируется Хаик, бог моря, погоды и ветров, функции которого, видимо, приняла на себя Пресвятая Дева рыболовной сети? Был ли он быстро забыт? Маловероятно для рыбацкого поселения. Может быть, у тагалов этого региона были другие боги, либо те же, но с другими именами? Чтобы ответить хотя бы на часть этих вопросов, нужны специальные изыскания в архивах, работа с ранними словарями и их источниками<sup>14</sup>.

Как же так получилось? Почему связями местных религиозных практик с древней культурой тагалов, чей язык (под псевдонимом филиппинского, «филипино»/«пилипино»)<sup>15</sup> является, наряду с английским, государственным языком страны, никто не занимается? Здесь нам придется сделать небольшой экскурс в историю страны.

### *Двойной разрыв преемственности*

Филиппины – единственная католическая страна Азии. Христианизация архипелага была проведена быстро, но не кроваво: Испания учла негативный опыт трагических событий на Кубе и в Мексике (см. [Станюкович 2002]). Уже к концу XVI в. подавляющее большинство населения стали католиками. Тем не менее культурные потери были велики, анимисты и политеисты, принявшие Христа как еще одно божество, вынуждены были – по крайней мере номинально – отказаться от прежних богов и духов, равно как и от посвященных им ритуалов<sup>16</sup>. Испанский католицизм инкорпорировал многие местные религиозные практики в свои бо-

---

<sup>14</sup> Самый ранний словарь из интересующего нас региона опубликовал в 1854 г. Ромилио Серрано, тагал из провинции Булакан (*MacKinlay W.E.W.* Op. cit. P. 11).

<sup>15</sup> О соотношении тагальского и филипино см. [Фролова 2019].

<sup>16</sup> Поверхностная исламизация в центральном районе архипелага и в Маниле затронула ко времени прихода испанцев только элиту и была достаточно легко забыта, а крайний юг архипелага, граничащий с Малайзией и Индонезией, так и остался мусульманским.

гослужения, то есть сохранял преемственность (например, фиесты в честь местных святых-покровителей предписывалось устраивать с максимальной пышностью, с привлечением местных музыкантов и танцоров, со спортивными состязаниями и даже петушиными боями [Wendt 1998, p. 5]). Однако официальная смена религии, особенно в условиях закрытости страны, усугубляла разобщение с другими частями региона, который уже воспринимал филиппинцев как иноверцев. Переход на латиницу, заменившую местные силлабарии и арабицу, также отчуждал Филиппины от окружающих родственных культур.

Второй разрыв произошел при смене колонизатора с Испании на США, сопровождавшейся утратой прежнего языка науки и литературы (испанского), а значит, и доступа к богатейшим источникам, описывающим доиспанские верования, ритуалы, религиозные практики, вернакулярные католические практики в разных регионах страны, существовавшие на протяжении веков. Многие рукописи и церковные донесения не опубликованы и хранятся в архивах Филиппин, Мексики, Испании. Тогда же, в XX в., возобладало мнение, что испанцы ничего не изучали и не сохраняли, а только уничтожали.

Современное представление о трех веках существования Филиппин под властью Испании сформировано векторами, заданными в американский колониальный период (конец XIX – середина XX в.). Нового колонизатора филиппинцы, только что завоевавшие свободу от предыдущего, встретили в штыки; известие о захвате бедной колонии на другом конце света было не слишком популярно и среди жителей США. Укрепление позиций внутри архипелага требовало представить предшественника (Испанию) монстром, а гражданам США действия правительства объяснить как миссию спасения варваров путем обращения их в христианство. «Бремя белых» Р. Киплинга, жившего в то время в Америке, как раз отражает эти борения в американском общественном мнении: надо ли посылать своих сыновей «за тридевять морей», чтобы они ценой своего здоровья и жизни цивилизовали этих коварных, неблагодарных дикарей? В газетных фельетонах филиппинцев рисовали в виде чернокожих людей в набедренных повязках. Напомним, что речь шла о стране с высокой культурой и литературой, старейшей в Азии традицией университетского образования, подавляющее большинство жителей которой уже три века были христианами.

В соответствии с общей сугубо негативной оценкой испанского наследия сложился канон описания христианизации архипелага как полного разрушения всех традиционных институтов, доколониальных верований и практик, т. е. местное католичество пред-

ставлялось как чуждая местному населению вера колонизаторов<sup>17</sup>. Между тем католицизм, впитавший в себя местные верования и практики, уже давно стал неотъемлемой частью равнинной культуры. Литература на эту тему необъятна (см., например: [Phelan 1959; Bulatao 1966; Bernad 1972; Bernad 1983; Dacanay 2004; Zialcita 2005; Jocano 1967/2019; Deguma et al 2019]).

При испанцах протестантизм на Филиппинах считался ересью [Подберезский 1988, с. 6], а США, напротив, были протестантским государством, где католицизм рассматривался как «неправильное христианство», а его приверженцы (ирландцы, итальянцы, мексиканцы) – как второсортные граждане. Религиозная ситуация на архипелаге изменилась. Католицизм из ранга единственной признанной религии перешел в ранг господствующей по численности, протестантизм стал легальным, появились местные церкви – Аглипаянская, Филиппинская Независимая церковь, Иглесиа ни Кристо, а также сторонники привнесенных из США религиозных учений – Свидетели Иеговы, Адвентисты седьмого дня, Пятидесятники и проч. Как единодушно признают все независимые исследователи, и как я знаю по своему полевому опыту, последние и по сей день нетерпимо относятся к вернакулярным практикам. Особенно разрушительно сказываются действия этих групп в горных районах у коренных народов, где Свидетели Иеговы и Пятидесятники доминируют. Однако «перекрестить» большинство равнинного населения из католицизма в протестантские деноминации все же не получилось.

Уже к 1970-м гг. на Филиппинах начинается постепенное возвращение «отрезанного» сменой колонизатора испаноязычного наследия страны, прежде всего усилиями исследователей из католических университетов. Публикуются в переводах на английский старинные словари, содержащие бесценные сведения. Появляются работы, рассматривающие сохранение в островном католичестве преемственности по отношению к доиспанским анимистическим практикам, однако исследований про Обандо среди них нет.

Для понимания того, как этот сакральный локус сохранил преемственность с прошлым, функционируя в виде католического центра паломничества, нам следует обратиться к анализу доступных на сегодня материалов. Мы рассмотрим особенности культа католических святых – покровителей церкви Обандо: как сформировался триумvirат святых, заместивший двуполое божество древности, какие его функции кому из святых передавались и как это влияло на их иерархию в данной церкви.

---

<sup>17</sup> В этой же традиции трактовалась история католической церкви советскими исследователями. См., например: [Подберезский 1988, с. 5].

## Три заступника

Расстановку сил на сегодня поможет понять плакат, посвященный прошлогодней фиесте (в январе 2020 г. множество таких плакатов украшало ограду церковного комплекса). Справа – большая фотография статуи св. Клары. Остальные изображения мелкие, схематические. Посредине крупными буквами идет надпись: «Танец в Обандо 2019». Над ней – изображения трех святых, с Пресвятой Девой в центре, по сторонам от них – молящиеся мужчины и женщины, внизу – мелкое реалистическое изображение молодой пары. Вот текст на тагальском и в переводе:

<i>Pandiyosisis na Dambana</i>	Епархиальное святилище
<i>ng Nuestra Senora</i>	Пресвятой Девы
<i>Immaculada Concepcion de Salambao</i>	Непорочного зачатия Саламбао
<i>Parokya ni San Pascual Baylon</i>	Приход Св. Паскуаля Байлона
<b>Sayaw sa Obando 2019</b>	<b>Танец в Обандо 2019</b>
<i>Tatlong pintakasi ng Obando:</i>	Три заступника из Обандо:
<i>hwaran ng kabataang Pilipino</i>	пример для филиппинской молодежи
<i>Ika-17, 18, 19 ng Mayo 2019</i>	17, 18, 19 мая 2019

Теологическая литература предпочитает использовать заимствование *patron* – *tatlong patron* (три покровителя, см., например: [Panganiban 2019, p. 38]. Понятие «*pintakasi*» шире, оно принадлежит к сфере коренных филиппинских представлений о мироустройстве. Пинтакаси – не только святой-заступник, но и посредник, переговорщик, представитель одной группы, выторговывающий для нее выгодные условия сделки (перемирия, разрешения любого конфликта, сватовства и проч.) у другой. В политеистическом пантеоне горцев ифугао есть целый класс божеств *munkalnun*, специализирующихся именно на посредничестве между человеком и другими классами богов. В церкви Обандо главенствующую роль в этом посредничестве играет святая Клара.

## Святая Клара Ассизская (Распрекрасная Санта Клара)

Именно эта итальянская святая XIII в., последовательница Франциска Ассизского, при жизни известная своей суровой аскетичностью (отказалась следовать указу Папы Римского об облегчении устава женских монастырей), унаследовала на Филиппинах

функции Лакапати, языческого *anito* (божества) – гермафродита и, возможно, Диян/Диан Масаланта, покровительницы любовников и рожениц, а также танцевальный ритуал. Эпитет *pinung-pino* (от исп. fino), который прилагается в песенке к имени святой, можно было бы перевести как «чистейшая» или «всеблагая», однако это плохо сочетается с контекстом. Тон ее шуточный: я обещаю прийти в Обандо сплясать фанданго, а ты взамен дай мне тринадцать жен, на расходы не пожалуйся. Эпитет *pino* относится к разговорной лексике, например в кулинарном рецепте: порежьте лук *pinung-pino* – «хорошенько порежьте лук/порежьте лук очень мелко».

Клара появилась здесь первой из триумvirата католических святых – францисканцы, правившие этой областью, построили ее часовню. Кое-какие функции святой считают принесенными из Европы (что не бесспорно). Поверье гласит, что еще в Италии Клара ассоциировалась с прояснением неба после дождя, потому что ее имя означает «светлая», и по этой же причине ассоциируется с белком яйца. На Филиппинах она заведует погодой: если кто хочет, чтобы дождь не испортил свадебную церемонию или пикник, приносит в дар святой Кларе яйца. Это практикуется в церквях по всему архипелагу. Во время майской фиесты некоторые танцующие несут с собой яйца. На Филиппинах очень распространен цветовой код, специализирующий подношение или изображение святого. В Себу, например, у часовни продаются изображения Санто Ниньо в одеждах разного цвета, и покупатель выбирает необходимое: шофер – для защиты на дороге, студент – чтобы сдать экзамены и т. д. Несмотря на основную специализацию св. Клары, упаковки с яйцами, которые верующие укладывают под ноги статуи, также могут дароваться с другими целями. Белая ленточка на упаковке – ради получения ребенка, зеленая – для финансового благополучия, розовая – для здоровья.

### *Святой Пасхалий (Паскуаль Байлон)*

Подверстование святого Пасхалия к танцевальному культу плодородия было в определенной мере неизбежным из-за компонента Байлон. На самом деле это просто его фамилия по матери; несчастный Пасхалий еще при жизни пытался бороться с навязываемым ему образом танцора. Однако народная этимология – мощнейший механизм. Сложившаяся еще в Испании при жизни подвижника, легенда продолжает жить и совершенствуется на другом конце света. Вот как описывает Пасхалия современный филиппинский исследователь: «Он был простой пастушок, который в XVI веке

вытанцовывал свои молитвы и стал примером религиозной праведности. (По-испански *baulon* означает человека, который любит танцевать.)»<sup>18</sup>.

Пасхалий младше Клары по годам (почти на триста лет), ниже по чину (простой послушник, а Клара – абатесса), не говоря уж о происхождении (она аристократка, Пасхалий – из бедной простой семьи). Однако именно он, испанец, мужчина, «танцор», стал главным святым-покровителем церкви в Обандо.

На родине Пасхалия (Торреэмоса, пров. Сарагоса, Испания) до середины XX в. проводились так называемые Танцы – театральные представления, напоминающие описанные Х. Рисалем в его филиппинском романе. Текст такого представления, в котором участвовало восемь пар танцоров и прочие действующие лица в образе ангелов и демонов, каждый со своей танцевальной и поэтической партией, собран по воспоминаниям участников и опубликован в журнале “*La revista de Folklore*” [Alvarez Bartolome, Conde Suarez 2006].

В Обандо о Байлоне есть своя легенда. Говорят, что он является бездетным парам, представляясь, например, торговцем уксусом по имени Паскуаль, и советует им пойти помолиться о ребенке в церковь трех заступников. Явившиеся туда узнают «торговца» в статуе святого и, поверив в чудо, «весело танцуют перед алтарем», после чего у них рождается здоровый ребенок [Battad 2008, p. 82].

### *Пресвятая Дева рыболовной сети (salambao), она же Пресвятая Дева Непорочного Зачатия*

Пресвятая Дева рыболовной сети появилась здесь позже всех – но именно о ней больше всего пишут в научных изданиях, что не удивительно, учитывая важность культа Девы Марии в католицизме в целом и на Филиппинах в частности. Пресвятая Дева Непорочного Зачатия повсеместно считается покровительницей рожениц, делающей плодородными землю и все живые чрева. Она также является святой покровительницей Испании, Мексики (откуда христианство распространялось на архипелаг) и Филиппин. Ее изображения есть во многих филиппинских церквях, но только здесь она связана с рыболовной сетью (неводом). Ей посвящены

<sup>18</sup> Delineating\_Obando [Электронный ресурс]. URL: [https://www.academia.edu/38767121/Delineating\\_Obando\\_Festival\\_as\\_a\\_Theater\\_Form?fbclid=IwAR0hK4FNzRcXqXRF-\\_BQSRrdsVPI7scxBbmdyPF5PPNxLLGPMoDO0qKuLj0](https://www.academia.edu/38767121/Delineating_Obando_Festival_as_a_Theater_Form?fbclid=IwAR0hK4FNzRcXqXRF-_BQSRrdsVPI7scxBbmdyPF5PPNxLLGPMoDO0qKuLj0) (дата обращения 29.02.2020).

многие филиппинские теологические работы, включая раздел «Пресвятая Дева Саламбао» в коллективном труде о культуре Девы Марии на архипелаге [Barcelona, Estera 2004].

Теологи выделяют Пресвятую Деву как главную в обандском триумvirате, что противоречит вернакулярной традиции, выделяющей св. Клару, и тому, что основной святой в Обандо – Пасхалий. В 2007 г. церковь Обандо была объявлена Епархиальным святилищем Пресвятой Девы Непорочного Зачатия Саламбао.

Некоторые труды содержат упоминание о доиспанской традиции. Приведем канву типичной интерпретации теолога: «Этот центр был первоначально посвящен св. Кларе Ассизской, позже св. Пасхалий Байлон стал главным патроном, потеснив ее на место второстепенной патронессы. Однако триумvirат святых Обандо приобрел завершенность, только когда было обнаружено изображение Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción de Salambao. Согласно историческим свидетельствам, 19 июня 1763 г. двое рыбаков, братья Хуан и Хулиан де ля Крус, рыбачили в Хулинг Доонг/Хилингдоон (между городами Бинуаган, Обандо и Малобон) и удивительным образом поймали изображение Девы Марии сетью, известной под названием salambaw/o. Когда его принесли в церковь Обандо, францисканские миссионеры опознали в нем изображение Девы Марии Непорочного Зачатия и поместили на алтарь, чтобы верующие ему поклонялись. С тех пор эти трое стали называться *tatlong patron* (три покровителя), им посвящен трехдневный танец плодородия, католический фестиваль, восходящий к языческим практикам. Таким образом, каждый год в мае каждому покровителю посвящен один день: 17 – Св. Пасхалию, 18 – Св. Кларе и 19 – Пресвятой Деве. По мере накопления свидетельств о случаях чудесного спасения в море и росте рождаемости среди паломников и местных жителей поклонение росло, танец плодородия в Обандо стал известен на всю страну» [Panganiban 2019, pp. 37–38].

Все мои информанты – паломники, местные жители, служащие церкви Обандо – в истории обретения изображения Девы подчеркивали, что она хотела, чтоб ее отвезли в Обандо: рыбацкая лодка не шла ни в каком другом направлении.

Теологическую точку зрения принял и один из самых известных и плодовитых филиппинских антропологов Л. Хокано. Еще в 1960-е гг. он написал работу о природе филиппинского католицизма и его эволюции, полный текст которой был опубликован только недавно [Josano 1967/2019]. В разделе, посвященном Обандо, он «разводит» святых по специальностям (дарование супруга/ги, здоровья и благополучия, наделение детьми), причем последнюю, главную функцию отдает Пресвятой Деве Саламбао.

*Де лос Рейес и его роль  
в истории Танца в Обандо*

Этот уроженец Обандо сыграл важную роль в сохранении и возрождении танцевальных ритуалов, ему принадлежит и самое известное описание их истории: «Обандо: предание об одном танце» (на тагальск. яз.)<sup>19</sup>. Никаких ссылок на документы и источники в тексте нет. Де Лос Рейес, желавший родному городу известности и процветания, быстро сделал карьеру, вершиной которой стала должность министра туризма страны. Во время второй мировой войны изображения святых сгорели при пожаре, после чего манильские церковные власти запретили танцы в майскую фиесту как языческий обряд. В 1970-е гг. Де Лос Рейес при содействии Патера Роме Фернандеса, впоследствии ставшего епископом, добился возвращения танцевальных ритуалов, которые он считал в ряду «обычаев и традиций, отражающих нашу идентичность как филиппинцев».

*Нововведения последних лет:  
паломничество, туризм и экономика*

Несмотря на статус национальной святыни, Обандо с недавних пор стал местом вывоза мусора из Манилы, что убивает традиционное рыболовство. Сдача жилья для паломников и ориентированная на них торговля (продажа амулетов и т. д.) – сезонный источник дохода. Однако сезон может быть сорван, если наводнение, бич приморских городов, придется на дни майской фиесты. С 2003 г., с появлением нового приходского священника, с целью оживить церковную жизнь и экономику введены круглогодичные «танцы плодородия». Согласно взятым в январе 2020 г. интервью, сейчас действуют две дополнительные модели. Первая – для тех, кто живет неподалеку: пары приезжают девять воскресений подряд и каждый раз участвуют в «танце плодородия» после девятичасовой мессы (в воскресенье мессы проводятся с 5 утра каждый час; в 9 – последняя). Вторая – для приезжих издалека: пары снимают в городе жилье и посещают мессу девять дней подряд. В этом случае участвовать в «танце плодородия» они могут один, максимум два раза, по воскресеньям. «Экспресс-курс» оплачивают в бухгалтерии

<sup>19</sup> *De Los Reyes R.* Alamat ng isang sayaw [Электронный ресурс]. URL: <https://www.oocities.org/obando81/tg/home.html> (дата обращения 29.02.2020).

церкви. Стоимость не так велика, около 600 песо (меньше тысячи рублей), однако к этому добавляются транспортные расходы и, во втором случае, средства на аренду жилья и потеря более чем недельного заработка. Для бедных семей это достаточно тяжело. Выбор такой схемы вызван невозможностью участия в майской фиесте. Среди опрошенных мною была типичная пара: моряк и его жена. Они приезжают по воскресеньям, поскольку в мае муж уходит в плавание.

Обозначим порядок действий. В воскресенье, после 9-часовой мессы и причастия, прихожане стягиваются к алтарной части, становятся полукругом перед священником, который напуган их перед началом танца. Пары стоят, взявшись за руки и опустив голову, смотря в пол или закрывая глаза.

После этого наступает черед откровений тех, чьи желания уже исполнились. Беременная женщина или счастливая пара рассказывают страждущим, как обрели детей благодаря паломничеству в Обандо. Многие из них посещают эту церковь долгие годы после достижения цели, участвуют в фиесте или воскресных танцах, иногда вместе с вымоленными детьми.

Далее в предалтарном пространстве танцевальная группа, косяк которой составляют пожилые прихожанки, демонстрирует движения танца, а потом в пляс пускаются уже все присутствующие. В основном это пары в детородном возрасте, однако к танцу присоединяются и все остальные: помимо детей (или внуков) святые даруют и прочие виды благополучия. Атмосфера из торжественной и строгой становится радостной, веселой. При мне песенку «Распрекрасная Санта Клара» не пели, но звучала ее мелодия. Когда музыка смолкает, присутствующие выстраиваются в очередь, чтобы пройти сквозь узкий ход к спинам изображений святых и прикоснуться к их ногам.

### *Песенка «Распрекрасная Санта Клара»*

Приведу слова всем известной песенки:

Santa Clarang pinung-pino	Распрекрасная Санта Клара,
Ang pangako ko ay ganito	Вот мой обет:
Pagdating ko sa Ubando	Когда приду в Убандо,
Ay magsasayaw ng pandanggo	Буду плясать фанданго.
Santa Clarang pinung-pino	Распрекрасная Санта Клара,
Ako po ay bigyan mo	Даруй ты мне
Ng asawang labingtatlo	Тринадцать жен.
Sa gastos ay walang reklamo!	На расходы не пожалуюсь!

После каждого куплета повторяется припев:

Abaruray! Abarinding!  
 Ang pangako'y tutuparin!  
 Abaruray! Abarinding!  
 Ang pangako'y tutuparin!/  
 Panata ko'y tutupdin

Abaruray! Abarinding!  
 Мое обещание верное!  
 Abaruray! Abarinding!  
 Мое обещание верное!/  
 Мой обет (клятва) будет исполнен.

“Abaruray! Abarinding!” – это название танца, относящегося к сфере молодежных брачных игр, варианты которого были широко распространены по всей стране. Девушка танцует, выбирает юношу и угощает его вином, предложение принимается или нет. Действо сопровождается куплетами, перемежающимися припевом:

Abaruray, Abarinding  
 Isauli mo ang singsing  
 At kung 'di mo isasauli  
 ay magagalit ang may-ari.

Abaruray, Abarinding  
 Верни кольцо,  
 А если не вернешь,  
 Владелец/владелица рассердится.

Ringginding-ginding ang sinta ko'y  
 wala rito Ringginding  
 Ringginding-ginding nasa kabilang  
 ibayo. Ringginding  
 Ringginding-ginding kaya 'di  
 maparito, Ringginding  
 Ringginding-ginding walang  
 masakyang kabayo

Ringginding-ginding (Тра-ля-ля)  
 моя любовь не здесь Ringginding  
 Ringginding-ginding (Тра-ля-ля)  
 моя любовь далеко (за морем)  
 Ringginding  
 Ringginding-ginding (Тра-ля-ля)  
 поэтому не может приехать  
 Ringginding  
 Ringginding-ginding (Тра-ля-ля)  
 нет верховой лошади Ringginding

Abaruray, Abarinding  
 Isauli mo ang suklay  
 At kung 'di mo isasauli  
 ay magagalit ang may-ari

Abaruray, Abarinding  
 Верни гребень,  
 А если не вернешь,  
 Владелец/владелица рассердится,  
 и т. д.

Сейчас эта игра-танец в быту встречается не так часто. Варианты куплетов постоянно транслируют по радио и телевидению; танец включен в репертуар многих коллективов, но вино во время выступлений заменяется горящими свечками.

Таким образом, мы видим, что в процессе замещения дохристианских культов католическими местные языческие начала и представления постоянно «прорастали» через заимствованные

и влияли на трактовку образов и способы обращения к святым иноземного происхождения.

Важнейшей особенностью местного культа святых являются пляски плодородия. Рассмотрим, насколько этот способ уникален, каковы коннотации между танцем и деторождением, танцем и обращением к высшим силам – как на Филиппинах, так и в более широком контексте.

### *Танец, слово и музыка в сакральном локусе*

Основная функция сакрального локуса в Обандо – наделение бездетных потомством. Паломники приходят «вытанцевать» себе, получить душу будущего ребенка от одного из трех – или от всех святых заступников разом.

Представление о предсуществовании душ – общечеловеческая универсалия. Чаще всего это видится как возвращение предков в виде новорожденных. Предки могут пониматься в узком смысле (как в обрядах имянаречения, когда над новорожденным перечисляют имена из семейной генеалогии, ожидая знака для выбора верного) или в широком – как предки вообще, или перепредки.

Охота за головами как социальный институт, существовавший, насколько можно судить, у большинства народов мира (для всех австронезийских народов его наличие не вызывает сомнений), имела непосредственную связь с плодородием, в частности с фертильностью человека [Станюкович 1997]. У ифугао, горцев севера Филиппин, добывание головы считалось средством от бездетности, а период после похорон – лучшим временем для похода за головами; зафиксированы представления о перерождении предков в виде младенцев и о том, что человек жив, пока его душу боги носят за спиной как младенца [Станюкович 1983]. Эту позу в определенных случаях придают на похоронах вдовцу, с тем чтобы он не ушел с умершей женой, а возродился к жизни. В МАЭ РАН хранится серия фотографий Р.Ф. Бартона, снятых в Ифугао в начале XX в., где вдовца в позе младенца переносят через реку (И 812-93 – И 812-96). У ряда народов Индокитая бездетный добывал своему будущему ребенку «место в штатном расписании»: перед тем, как отрубить голову, у жертвы спрашивали имя – и она называла его, зная, что переродится в виде ребенка охотника за головами (см. работы К. фон Фюрера-Хаймендорфа, Я.В. Чеснова, Г.Г. Стратановича, В.А. Шнирельмана). В Австралии представления о «детях-зародышах» связаны со священны-

ми предметами – чурингами: душа (перво)предка входит в тело женщины, что иногда представляется как бросание в нее чуринги. У тюрков Сибири это испрашивание зародышей кут. Древние майя верили в посмертную реинкарнацию души-призрака, который назывался нок (буквально «покрытый», «закутанный», «саван»), и придавали умершему позу еще не родившегося ребенка. Иероглифический знак умершего, *нок*, изображал труп, спеленутый в позе эмбриона. Синоним *пиш-аан* в XVI в. был принят католическими миссионерами для обозначения души [Кнорозов 1975, с. 248]. Согласно изображениям и текстам I тыс. н. э., божества Преисподней в образе животных-предков очищали, *танцую*, души водой, огнем, наркотиком («огненной водой»), ножами и скребками и *в танце* вкладывали их в утробы женщин. Душа нок, по омониму, мыслилась также в виде падающей звезды, *нок-еч'*, и изображалась как знак нок вверх ногами (спеленутый труп головой вниз), которую ожидали женщины, чтобы зачать. И сегодня у майя в Горной Гватемале сохраняется поверье, согласно которому после смерти душа человека превращается в звезду, а падающая звезда становится душой новорожденного [Бородатова 1998, с. 313–314, 328–330]. Примеры можно множить бесконечно; их отголоски есть и у народов Европы.

Танец в сакральном локусе мобилизует объединение телесного и духовного. В Обандо акцент на этом единстве присутствует в «медицинской» риторике священника во время мессы, в интервью участниц церковной танцевальной группы, продавщиц реликвий, работниц в церковной администрации. Физиологически достоверное изображение младенца в утробе на уличной фреске – в том же ряду.

Мы не знаем, какими были движения танца в Обандо в исходном ритуальном танце, возможно, там были сильны эротические, даже оргиастические элементы. Де Лос Рейес пишет, что ранние формы фанданго здесь представляли собой танцевальные движения рук, ног и туловища с акцентом на детородные зоны (он целомудренно называет их «талией»), с тем чтобы эти движения «помогали Духу жизни войти в лоно». В американский период добавились ритмы ча-ча-ча, фокстрот, румба, танго; танцы во время процессии и на церковном дворе были «энергичными и спонтанными». Когда же ввели танцы перед алтарем, движения изменили, «как было предписано церковью и обществом». То же произошло с костюмами – на место красочных национальных одежд пришли униформы. Однако память о «вольном» характере танца сохранилась в веселом мотиве и в словах песенки, с которой паломники обращаются к источнику плодородия.

Танец составляет центральное ритуальное действо и в других филиппинских католических празднествах – например, в фиесте в честь св. Младенца Себуанского. Она называется Синулог, от основы *sulog*, течение. Движения танца (два шага вперед и шаг назад) имитируют течение речных вод при впадении в море, в противоборстве с приливом, который гонит воду обратно. Вернакулярная традиция приписывает происхождение танца самому Христу-младенцу и относит ко времени крещения раджи Хумабона и его супруги Хуаны. В сборнике текстов себуанского фольклора есть предание об этом: придворный шут раджи занемог, его поместили во дворце под статуэткой Santo Nino, подарком Магеллана. Больной уже не вставал, ожидали смерти. Ночью он проснулся оттого, что святой младенец щекотал его длинной твердой жилкой пальмового листа. Шут кинулся на «непослушного ребенка» с мечом, однако тот так ловко парировал удары, что больному всю ночь пришлось «танцевать» с ним – в результате чего он выздоровел. Этот целительный опыт положил начало танцу синулог [Alburo 1977, p. 28–33].

Когда я вернулась из Обандо в Манилу, 12 января 2020 г., произошло извержение вулкана, парализовавшее жизнь в столице и вокруг нее. Вулкан Тааль находится на острове в центре одноименного озера. Жители острова были эвакуированы. Пепел засыпал поля, погубил рыбу в озере; вулканическая активность продолжалась. Чтобы остановить ее, прихожане католической церкви Алитагтага у озера исполнили старинный танец, унаследованный от *subli* – танцевального ритуала с распеванием восьмисложных стихов на архаическом тагальском, который издревле исполняли в честь богов вулкана Тааль.

Пляски плодородия в Обандо – частный случай использования танца как способа обращения к высшим силам, в данном случае для обретения фертильности человека. В основе его лежат общечеловеческие представления о предсуществовании и перерождении душ, оформленные сочетанием местных (дохристианских) и заимствованных (католических) элементов, давно уже существующих в неразрывном единстве.

## Заключение

Двойной разрыв, произошедший сперва при крещении и испанизации архипелага, а затем при переходе на английский и забвении научного наследия XVII–XIX вв. после смены колонизатора с Испании на США, имеет печальные последствия, сказывающиеся

ся до сих пор. Это в первую очередь отсутствие доступного банка надежных источников и неангажированных исследований по доиспанской культуре и культуре испанского периода, особенно его ранних этапов. В настоящее время большинство исследователей Филиппин, которые владеют испанским и могут работать с первоисточниками – лингвисты, теологи и историки архитектуры из католических университетов. Антропологов, культурологов и независимых религиоведов очень мало. Другая сторона медали – исключение Филиппин из общих работ по Юго-Восточной Азии как культурно чуждого региона, якобы не затронутого общими процессами в древности и в Средние века, получившее (не выдерживающее никакой критики) обоснование в трудах ведущих историков XX в. Д.Дж. Холла, Ж. Кеде, не полностью преодоленное и поныне. Истинная причина – в недоступности испанских источников для историков региона, которые ограничиваются источниками голландскими, французскими и английскими. В результате филиппинистика оказалась в совсем узком англоязычном пространстве, отрезанная и от испанских источников, и от связей с культурой индианизированных государств ЮВА. Так, значительная часть религиозно-философской терминологии в тагальском восходит к санскриту, который нигде в мире не входит в обязательный набор квалификаций филиппиниста<sup>20</sup>. Проблемы доколониальных верований и их наследования современными равнинными культурами архипелага должны рассматриваться в более глубоком историческом и более широком географическом контексте.

Обандо – один из древних филиппинских сакральных локусов, последние пять веков существующих как католические центры, но сохраняющих преемственность с дохристианской традицией. Он располагается в местности со старинным названием, происходящим от растения, применявшегося в народной медицине для родовспоможения. Триумвират разнополых католически святых-заступников заменил здесь андрогинное тагальское божество плодородия. Функция священного места осталась неизменной: наделять супружеские пары детьми обоих полов, а одиноких – мужем/женой. Обращение к высшим силам происходит посредством танца и песни, слова которой обнаруживают связь с поныне бытующими молодежными брачными песнями-играми.

---

<sup>20</sup> Даже лингвисты редко обращаются к теме санскритских заимствований; лучшими работами остаются труды Х. Франсиско [Francisco 1973].

### *Благодарности*

Благодарю информантов из Обандо и Манилы, а также друзей и коллег, сопровождавших меня в первую поездку в Обандо в январе 2020 – Prof. Regalado Trota Jose, Sara Bendaña, Kinna Kwan, Roña Repancol, Nikki Anne Bannot, Jason Cabeliza Balmadres, или деливших со мной знаниями по переписке: Zeus Salazar, Marian Rocas, Maria Christine Муусо, А.А. Бородатова, М.Ю. Медведев, Г.Б. Сыченко, Т.В. Чумакова. Моя глубокая благодарность Почетному консулу России на Себу г-же Armi Lopez Garcia за гостеприимство и содействие работе в библиотеке Университета Сан Карлос (г. Себу), Елене Артюхиной и Алексею Стойде – за гостеприимство и содействие в работе библиотеке Университета Силлиман (г. Думагете).

### *Acknowledgements*

I am grateful to my informants from Obando and Manila, as well as to friends and colleagues who accompanied me during my first visit to Bulakan: Prof. Regalado Trota Jose, Sara Bendaña, Kinna Kwan, Roña Repancol, Nikki Anne Bannot, Jason Cabeliza Balmadres, as well as to Zeus Salazar, Marian Rocas, Maria Christine Muysco, Anna A. Borodatova, Mikhail. Yu. Medvedev, Galina V. Sychenko, Tatiana V. Chumakova who shared their knowledge with me by correspondence. I am deeply indebted to Madam Armi Lopez Garcia, the honorary Consul of Russia in Cebu, and to Elena Artyukhina and Alexey Stoyda for their hospitality. I am also grateful to the staff of San Carlos University Library (Cebu) and of Silliman University Library (Dumaguete) for their valuable help.

### *Литература*

---

- Бородатова 1998 – *Бородатова А.А.* Игры богов и людей: этносемиотический анализ иконографии древних майя. М.: Памятники исторической мысли, 1998. 956 с.
- Кнорозов 1975 – *Кнорозов Ю.В.* Иероглифические рукописи майя // АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1975. 272 с.
- Подберезский 1988 – *Подберезский И.В.* Католическая церковь на Филиппинах // АН СССР, Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1988. 288 с.
- Станюкович 1983 – *Станюкович М.В.* Социализация детей и подростков у ифугао (Филиппины) // Этнография детства: традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии / Отв. ред. И.С. Кон. М.: Наука, 1983. С. 205–231.
- Станюкович 1997 – *Станюкович М.В.* Охота за головами у ифугао: практика и ритуал (по материалам начала XX в.) // Этнография, история, культура стран

- Южных морей: Маклаевские чтения, 1995–1997 гг. / Отв. ред. Е.В. Ревуненкова, Н.А. Бутинов. СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 141–150.
- Станюкович 2002 – *Станюкович М.В.* Филиппины и Куба: две модели испанской колонизации // Радловские чтения – 2002 (1 января – 31 декабря 2002 г.): Сборник трудов конференции. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2002. С. 111–116.
- Фролова 2019 – *Фролова Е.Г.* Языковые изменения на Филиппинах в контексте языковой ситуации. М.: Ключ-С, 2019. 272 с.
- Alburo 1977 – *Alburo E.K.* Cebuano Folktales 2. Cebu City: San Carlos Publications, 1977. 43 p.
- Alvarez Bartolome, Conde Suarez 2006 – *Alvarez Bartolome S., Conde Suarez R.* Dance de Torrehermosa (Zaragoza) // La revista de Folklore. 2006. No. 306. P. 200–212.
- Barcelona, Estepa 2004 – *Barcelona M.A., Estepa C.* Ynang Maria: a celebration of the blessed virgin Mary in the Philippines. Manila: Anvil Publishing. 2004. 152 p.
- Battad 2008 – *Battad T.T.* Halina't magsayaw sa Obando // Various Religious Beliefs and Practices in the Philippines. 2008. Vol. 1. P. 77–85.
- Bernad 1972 – *Bernad M.A.* Christianization of the Philippines: Problems and Perspectives, Manila: Filipiniana Book Guild, 1972. 396 p.
- Bernad 1983 – *Bernad M.A.* Tradition and Discontinuity. Manila: National Book Store, 1983. 275 p.
- Bulatao 1966 – *Bulatao J.C.* Split-level Christianity. Quezon City: Ateneo de Milana University Press, 1966.
- Dacanay 2004 – *Dacanay A.I.* The 2004 Turumba Festival: Dancing for the Dolorosa // Philippine Graphic. 2004. Vol. 15. No. 7. P. 52–55.
- Deguma et al 2019 – *Deguma J.J., Case M.S., Tandag J.N.* Popular Religiosity: Experiencing Quiapo and Turumba [Электронный ресурс]. American Research Journal of Humanities & Social Science (ARJHSS). 2019. Vol. 2. Issue 6. P. 1–11. URL: [https://www.academia.edu/40900935/Popular\\_Religiosity\\_Experiencing\\_Quiapo\\_and\\_Turumba?swp=rr-rw-wc-1382837](https://www.academia.edu/40900935/Popular_Religiosity_Experiencing_Quiapo_and_Turumba?swp=rr-rw-wc-1382837) (дата обращения 30.01.2020).
- Francisco 1973 – *Francisco J.R.* Sanskrit Loanwords in the Philippine Languages // Readings in Philippine Linguistics / Ed. by T. Gonzales, F. Llamson. Manila: Linguistic Society of the Philippines, 1973. Part 3. P. 678–736.
- Jocano 1967/2019 – *Jocano F.L.* Filipino Catholicism: A Case Study in Religious change (1967) // Asian Studies: Journal of Critical Perspectives on Asia. 2019. Vol. 55. No. 1–2. P. 69–101.
- Luengo 2014 – *Luengo Gutiérrez P.* Mestizaje y globalización en la arquitectura en Filipinas. Obando y Los Baños, dos casos de iglesias franciscanas de la segunda mitad del siglo XVIII // Anuario de Estudios Americanos. 2014. Vol. 71. No. 1. P. 227–252.
- Mojares 1997 – *Mojares R.B.* House of memory. Essays. Pasig City: Anvil Publishing, 1997. 226 p.
- Panganiban 2019 – *Panganiban K.I.* The Four Coronados of the Diocese of Malolos: Bulakeño Popular Marian Piety in View of Priestly Spirituality // The Official

- Journal of the Graduate School of Theology of the Immaculate Conception Major Seminary. 2019. Vol. 18. Issue 1. P. 27–48.
- Phelan 1959 – *Phelan J.L.* The Hispanization of the Philippines. Spanish aims and Filipino responses 1565–1700. Madison: University of Wisconsin. 1959. 218 p.
- Roces 1980 – *Roces A.R.* Obando Orational Dance // Roces A.R. Fiesta. Philippines, Vera-Reyes, Inc., 1980, P. 75–87.
- Scott 1994 – *Scott W.H.* Barangay. Sixteenth-Century Philippine Culture and Society. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1994. 306 p.
- Wendt 1998 – *Wendt R.* Philippine Fiesta and Colonial Culture // *Philippine Studies*. 1998. Vol. 46. No. 1. P. 3–23.
- Zialcita 1980 – *Zialcita F.* Philippine Ancestral Houses (1810–1930). Quezon City: GCF Books, 1980. 263 p.
- Zialcita 2005 – *Zialcita F.* Authentic Though not Exotic: Essays on Filipino Identity. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2005. 340 p.

## References

---

- Albuero, E.K. (1977), *Cebuano Folktales 2*, San Carlos Publications, Cebu City, Philippines.
- Alvarez Bartolome, S. and Conde Suarez, R. (2006), “Dance de Torrehermosa (Zaragoza)”, *La revista de Folklore*, no. 306, pp. 200–212.
- Barcelona, M.A. and Estepa, C. (2004), *Ynang Maria: a celebration of the blessed virgin Mary in the Philippines*, Anvil Publishing, Manila, Philippines.
- Battad, T.T. (2008), “Halina’t magsayaw sa Obando”, *Various Religious Beliefs and Practices in the Philippines*, vol. 1, pp. 77–85.
- Bernad, M.S.J. (1972), *Christianization of the Philippines: Problems and Perspectives*, Filipiniana Book Guild, Manila, Philippines.
- Bernad, M.S.J. (1983), *Tradition and Discontinuity*, National Book Store, Manila, Philippines.
- Borodatova, A.A. (1998), *Igry bogov i lyudey. Etnosemioticheskiy analiz ikonografii drevnikh maya* [Games of gods, games of humans. Ethnosemiotic analysis of ancient maya iconography], Moscow, Russia.
- Bulatao, J.C. (1969), *Split-level Christianity*, Ateneo de Milana University Press, Quezon City, Philippines.
- Dacanay, A.I. (2004) “The 2004 Turumba Festival: Dancing for the Dolorosa”, *Philippine Graphic*, vol. 15, no. 7, pp. 52–55.
- Deguma, J.J., Case, M.S. and Tandag J.N. (2019), “Popular Religiosity: Experiencing Quiapo and Turumba” [Online], *American Research Journal of Humanities & Social Science (ARJHSS)*, vol. 2, issue 6, pp. 1–11, available at: [https://www.academia.edu/40900935/Popular\\_Religiosity\\_Experiencing\\_QUIAPO\\_and\\_Turumba?swp=rr-rw-wc-1382837](https://www.academia.edu/40900935/Popular_Religiosity_Experiencing_QUIAPO_and_Turumba?swp=rr-rw-wc-1382837) (Accessed 30 January 2020).

- Francisco, J.R. (1973), "Sanskrit Loanwords in the Philippine Languages", in Gonzales, T. and Llamson, F., eds., *Readings in Philippine Linguistics*, Linguistic Society of the Philippines, Manila, part 3, pp. 678–736.
- Frolova, E.G. (2019), *Yazykovyye izmeneniya na Filippinakh v kontekste yazakovoy situatsii* [Language changes in the Philippines in the context of linguistic situation], Klyuch-C, Moscow, Russia.
- Jocano, F.L. (1967/2019), "Filipino Catholicism: A Case Study in Religious change" (1967), *Asian Studies: Journal of Critical Perspectives on Asia*, vol. 55, no. 1–2, pp. 69–101.
- Knorozov, Yu.V. (1975), *Ieroglificheskiye rukopisi maya* [Maya Hieroglyphic Manuscripts], Nauka, Leningrad Branch, Leningrad, Russia.
- Luengo Gutiérrez, P. (2014), "Mestizaje and Globalization in the architecture of the Philippines. Obando and Los Baños, two samples of Franciscan churches of the second half of the eighteenth century", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 71, no. 1, pp. 227–252.
- Mojares, R.B. (1997), *House of memory. Essays*. Anvil Publishing, Pasig City, Philippines.
- Panganiban, K.I. (2019), "The Four Coronados of the Diocese of Malolos: Bulakeño Popular Marian Piety in View of Priestly Spirituality", *The Official Journal of the Graduate School of Theology of the Immaculate Conception Major Seminary*, vol. 18, issue 1, pp. 27–48.
- Phelan, J.L. (1959), *The Hispanization of the Philippines. Spanish aims and Filipino responses 1565–1700*, University of Wisconsin, Madison, USA.
- Podbereskii, I.V. (1988), *Katolicheskaya tserkov na Filippinakh* [Catholic Church in the Philippines], Nauka, Moscow, Russia.
- Roces, A.R. (1980), "Obando Orational Dance", in Rocés, A.R. *Fiesta*, Vera-Reyes, Philippines.
- Scott, W.H. (1994), *Barangay. Sixteenth-Century Philippine Culture and Society*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, Philippines.
- Stanyukovich, M.V. (1983), "Socialization of children and adolescents among Ifugao (Philippines)", in Kon, I.S., ed., *Etnografiya detstva. Traditsionniye formy vospitaniya detey i podrostkov u narodov Vostochnoy i Yugo-Vostochnoy Azii* [Ethnography of Childhood. Traditional forms of upbringing of children and adolescents among the peoples of East and Southeast Asia], IE, Moscow, Nauka, Russia.
- Stanyukovich, M.V. (1997), "Headhunting among the Ifugao: Practice and Ritual (Based on the sources of the early 20<sup>th</sup> century)", in Revunenokova, E.V. and Butinov, N.A., eds., *Etnografiya, istoriya, kul'tura stran uzhnikov morei: Maklaevskie chteniya, 1995–1997* [Ethnography, History and Culture of the Countries of Southern Seas], Maclay Scientific Conference 1995–1997, MAE RAS Publications, St. Petersburg, Russia.
- Stanyukovich, M.V. (2002), "The Philippines and Cuba – two models of Spanish colonization", *Radlovskiy chteniye* [Radlov Scientific Conference, January 1 – December 31, 2002, Collection of the Conference Proceedings], Museum of Anthropology and Ethnography Publications, St. Petersburg, pp. 110–116.

- Wendt, R. (1998), "Philippine Fiesta and Colonial Culture", *Philippine Studies*, vol. 46, no. 1, pp. 3–23.
- Zialcita, F. (1980), *Philippine Ancestral Houses (1810–1930)*, GCF Books, Quezon City, Philippines.
- Zialcita, F. (2005), *Authentic though not exotic: essays on Filipino identity*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, Philippines.

### *Информация об авторе*

*Мария В. Станюкович*, кандидат исторических наук, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия; 194223, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3; mstan@kunstkamera.ru

### *Information about the author*

*Maria V. Stanyukovich*, Cand of Sci. (History), Museum of Anthropology and Ethnography, St. Petersburg, Russia; bld. 3, University Emb., St. Petersburg, 194223, Russia; mstan@kunstkamera.ru

## Почитание могил хасидских цади́ков в XXI в.: паломнические практики

Мария М. Каспина

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, kaspina@mail.ru*

*Аннотация.* Отношение к кладбищам в еврейской традиции амбивалентно: оно является одновременно и сакральным объектом – на идише оно называется «святое место», *хейлике орт*, – и местом нечистоты, которое связано с нечистотой мертвого тела и может осквернять людей. В статье рассматриваются практики, связанные с паломничеством к могилам хасидских цади́ков, распространенные в настоящее время в России, Украине, Израиле и США. В большинстве случаев мы имеем дело с различными вариациями почитания праведников в хасидизме, причем многие индивидуальные практики на могилах цади́ков перекликаются с историческими и мемуарными свидетельствами о поклонении этим же людям при их жизни. На могилах оставляют записки с просьбами о помощи, иногда кладут на них монеты и различные предметы, которые требуют благословения. Приходя к месту погребения, соблюдают правила поведения, установленные самими цади́ками: не поворачиваются спиной к могиле, снимают кожаную обувь, читают определенные псалмы и молитвы. Отдельно в статье рассматриваются паломнические практики, связанные с субститутами могил праведников: с местами бывших захоронений, перенесенных в другую страну или к могиле жены праведника, которая находится в Иерусалиме.

*Ключевые слова:* хасидизм, паломничество, цади́к, религиозные практики иудаизма

*Для цитирования:* Каспина М.М. Почитание могил хасидских цади́ков в XXI в.: паломнические практики // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 5. С. 140–161. DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-140-161

## Venerating the graves of Hasidic tzaddiks in the 21<sup>st</sup> century. Pilgrimage Practices

Maria M. Kaspina

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,  
kaspina@mail.ru*

*Abstract.* The Jewish tradition has ambivalent attitudes toward cemeteries: they are treated at the same time as sacred loci (in Yiddish the cemetery is called a “holy place”, *heilik ort*) and as places of impurity, associated with the impurity of dead bodies. The article discusses the practices associated with the pilgrimage to the graves of Hasidic tzaddiks, currently common in Russia, Ukraine, Israel and the United States. In most cases, we are dealing with different variations of the veneration of the righteous in Hasidism, and many individual practices at the graves of tzaddiks echo historical and memorial testimonies of worship of those same people during their lifetimes. On the graves people leave notes asking for help, sometimes they put coins and various objects that require blessing. Coming to the burial place, pilgrims observe the rules of behavior established by the tzaddik themselves: they don't turn their backs to the grave, take off their leather shoes, read certain psalms and prayers. A special place in the article is devoted to pilgrim practices toward the substitutes of the graves of the righteous: to the places of the former burial place transferred to another country or to the grave of the wife of the righteous, which is in another country.

*Keywords:* Hasidism, pilgrimage, tzaddik, religious practices of Judaism

*For citation:* Kaspina, M.M. (2020), “Venerating the graves of Hasidic tzaddiks in the 21<sup>st</sup> century. Pilgrimage Practices”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 140–161, DOI: 10.28995/2686-7249-2020-5-140-161

В еврейской традиции к кладбищу сохранилось амбивалентное отношение. С одной стороны, оно называется на идише «святое место» («хейлике орт»), с другой стороны, оно связано с нечистой мертвого тела и может осквернить коэнов, потомков первосвященника Аарона. Таким образом, оно является одновременно и сакральным объектом, и местом нечистоты.

В иудаизме почитание могил праведников было известно давно. Так, например, свидетельства о молитвах на могилах Авраама, Ицхака и Иакова мы находим уже в Вавилонском Талмуде (V–VI вв. н. э.)<sup>1</sup> и в средневековых еврейских хрониках. В Талмуде

---

<sup>1</sup>Вавилонский Талмуд, трактат Сукка 34-б.

также подчеркивается, что праведники после смерти приобретают большее величие, чем при жизни<sup>2</sup>. В сводах религиозных законов есть календарное указание посещать святые места, где похоронены праведники перед еврейским новым годом: «Есть обычай в канун Рош-хашана после утренней молитвы посещать могилы праведников, давать там деньги на цдаку (пожертвования) для бедных и для поддержания еврейских учреждений и молиться, взывая к душе похороненного там праведника стать нашим защитником в предстоящий День суда»<sup>3</sup>.

Тем не менее обычай молиться на кладбище в целом осуждался представителями ортодоксального иудаизма, поскольку воспринимался как запрещенная Торой практика обращения к мертвым (в то время как молиться можно, исключительно обращаясь к Всевышнему).

Однако широкую популярность в иудаизме практика паломничества на могилу почитаемого праведника приобрела в Новое Время и была связана с развитием мистических учений и лурианской кабалы. Одним из наследников этих идей стал хасидизм, религиозное движение, возникшее в Восточной Европе в середине XVIII в. и не утратившее свое значение вплоть до наших дней [Biale, Assaf 2017].

В хасидизме особую роль стала играть фигура цадика – так называют праведника, духовного лидера общины. Последователи цадика считают, что он обладает уникальными особенностями и мистическими возможностями, может выступать посредником между простым евреем и Всевышним. Цадик своими молитвами, благочестием и добрыми делами приобретает заслуги, которые позволяют ему благословлять простых хасидов, помогать им в том, чтобы донести до Бога их просьбы. Кроме того, эти заслуги дают праведнику возможность творить чудеса. С середины XIX в. в Восточной Европе возникает такое явление, как хасидский двор. Некоторые лидеры окружают себя роскошью, строят дворцы, величественные синагоги. Появляются хасидские династии, где духовная власть и авторитет передаются потомкам действующего цадика. При жизни цадика к нему регулярно приезжают хасиды на паломничество и приносят денежное подношение – выкуп души («пидьон нефеш»), которое призвано искупить грехи паломника и выкупить его душу, а также пишут записку («квитл»), в которой содержатся основные просьбы. Цадик взамен благословляет хасида и молится о его просьбе перед Всевышним. Также он дарит

---

<sup>2</sup>Вавилонский Талмуд, трактат Хулин 7-б.

<sup>3</sup>Кицур шульхан арух, 122, 21. С. 192.

своим последователям кусочки еды со своего стола («шираим») и/или благословляет монету, которая становится для хасида очень важным талисманом («шмира») [Biale, Assaf 2017, pp. 198–201]. Складываются агиографические сборники рассказов о чудесах, совершенных многими значимыми хасидскими лидерами, а также о чудесах, которые происходили на их могилах. Эти сборники впервые появляются в начале XIX в. и продолжают активно издаваться и составляться вплоть до наших дней<sup>4</sup>. Таким образом, мы можем отметить сакрализацию фигуры праведника в хасидизме не только при жизни, но и после смерти.

В данной работе мы сосредоточимся на современных паломнических практиках к могилам хасидских цадигов, которые мы зафиксировали во время полевых сезонов 2004–2019 гг. в России, Украине, Молдове, Израиле и США. Часть материалов взята из интервью, часть – из публикаций в интернете, из рассказов самих паломников или от наблюдателей и журналистов. Паломничества на могилы праведников стали настолько массовым явлением, что сейчас в социальных сетях существуют тематические группы, посвященные посещению могил, туристические фирмы, специализирующиеся на паломниках, сайты, на которых можно передать по электронной почте записку на могилу и перечислить пожертвования. Разработано даже специальное приложение для смартфонов «*rabbimap*», в котором описаны разные способы проезда до могил основных праведников, размещены телефоны хранителей ключей, фотографии захоронений и проч.

Существует немало исследований, изучающих социологические данные по еврейскому религиозному туризму [Collins-Kreiner 2009] и культурологические особенности паломничества к хасидским могилам среди религиозного населения Америки и Израиля [Biale, Assaf 2017, Marchenko 2014, Mitsuharu 2003]. Мы сосредоточимся на различных ритуальных практиках поведения, возникающих на могилах праведников. Часть паломников, выросших в ультра-ортодоксальной среде в Америке и Израиле, воспроизводит традиционные элементы почитания цадика, а часть паломников, которые относятся к поколению людей, никогда не видевших живущих хасидских праведников, вынуждены копировать незнакомые или конструировать новые практики поведения на их могилах.

---

<sup>4</sup>См., например, сборники на иврите «Шивхей Бешт» («Восхваление Бешта», 1815), «Сипурей а-ран» («Рассказы о рабби Нахмане», 1815), «Шивхей а-ран» («Восхваление рабби Нахмана», 1816), «Цадик из Штефанешт» (2003), «Рассказы о чудесах Рыбникого ребе» (2018) и др.

Особенно значимым для паломников был день смерти почитаемого ребе. По определению Делеэ и других исследователей, это основная для еврейской традиции агиографическая координата времени [Delehayе 1962, Лурье 2009, с. 73–74]. Дата смерти в иудаизме в целом всегда наделялась особым смыслом. Эту дату пишут на надгробиях, в день смерти вспоминают душу умершего, приходят на его могилу, читают поминальную молитву. Для праведника этот день считается особым праздником, когда душа цадика воссоединяется со своим Создателем, и поэтому в этот день духовные способности и возможности праведника возрастают. В каббалистической традиции день смерти праведника назывался хилула, а в хасидских практиках стал использоваться термин из идиша «йорцайт», годовщина смерти. В современных хасидских общинах в Америке и Израиле в день годовщины смерти цадика устраивается коллективная трапеза в его честь. Над могилой строится стационарное или временное строение «охель», шалаш. Внутри постоянно горят свечи, там есть возможность оставить «квитл», записку для цадика, висит ящик для денежных пожертвований – на обустройство хасидского двора, синагоги, миквы и прочих ритуальных служб, а также на помощь беднякам и нуждающимся. Люди выстраиваются в очередь, разделенную на мужчин и женщин и, подходя к могиле, кладут на нее руку, произнося молитву или личную просьбу [Biale, Assaf 2017]. Таким образом, воспроизводится культурно-антропологическая модель визита к живому цадику: денежное пожертвование («пидьон нефеш»), записка с просьбой («квитл»), полученное от цадика благословение и совместная трапеза.

Региональные особенности, а также индивидуальные и коллективные практики на конкретных могилах цадииков сильно варьируются и не всегда имеют логическое или религиозное толкование. Различаются традиции и обычаи на местах паломничества при действующих общинах и паломнические практики перед почитаемыми могилами в местах, где давно нет крупных еврейских общин. Некоторые практики и предписания диктуются израильскими и американскими паломническими организациями, такими как «Охалей цадиким» и др. Остальные возникают стихийно или удивительным образом сохраняют более ранние традиции. Многие обычаи на могилах праведников повторяют общие традиции посещения кладбищ и умерших родственников в еврейской традиции. Так, на могиле оставляют камни вместо цветов, зажигают в память о душе умершего свечу, просят помочь в трудных жизненных обстоятельствах [Дымшиц 2008]. Тем не менее правила ритуального поведения на могилах праведников имеют свои особенности. Рассмотрим ряд таких практик.

*Израиль Баал Шем Тов (Бешт) (1698–1760)*

Одной из главных хасидских святынь, вокруг которой медленно возник паломнический культ, стала могила основателя движения Израиля Баал Шем Тоба. В различных нарративах ему приписываются чудеса, совершаемые при жизни и после смерти. Его могила очень рано стала почитаемой. Так, мы узнаем от близкого ученика Баал Шем Тоба (Бешта), что один из выдающихся хасидских учителей, рабби Нахман Браславский в детстве каждую ночь ходил на могилу Бешта, который был его прадедом, и там общался с ним, просил благословения и поддержки<sup>5</sup>. Бешт умер в 1760 г., но даже до начала XX в. никакого шатра над его могилой не было, хотя были видны следы почитания этого места на кладбище [Гринберг 1990, с. 156–157]. Как зафиксировали участники первой еврейской экспедиции Ан-ского (1912–1914 гг.), в Меджибоже, где умер Бешт, существовало поверье, что земля вокруг могилы Бешта святая, а сама могила – святая святых, и каждый, кто дотронется до нее, погибнет. Несмотря на несколько попыток выстроить шатер для достойного почитания праведника, люди, которые начинали эту работу, заболели. Однажды некий столяр решил ценой своей жизни сделать хотя бы небольшой навес над могилой. Он умер, едва закончив работу<sup>6</sup>. Таким образом, могила праведника воспринимается как сакральный объект, нерегламентированное прикосновение к которому может принести вред и ущерб. Благие цели не являются оправданием осквернения сакрального места. Подобным образом описывается в Библии эпизод, когда не священник Уза дотрагивается до Ковчега Завета, чтобы уберечь его от падения, и умирает за осквернение святыни (2 Цар. 6:6–8). В советское время кладбище в Меджибоже было в полном запустении, и только приезд иностранных раввинов помог установить правильное место захоронения<sup>7</sup>. А в 1990-е гг. над могилой Бешта поставили достаточно просторный охель, дом для паломников, который пользуется сейчас большой популярностью. В основном туда приезжают хасиды из США и Израиля в день смерти Бешта, 6 севана (май–июнь).

<sup>5</sup>Шивхей ха-ран, 19.

<sup>6</sup>*Рэхтман А.* Еврейская этнография и фольклор. Буйнос-Айрес, 1958. С. 115–117 (идиш). Перевод на русский язык см.: *Райзе Е.С.* Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты / Комментар. В. Дымшица. СПб.: Симпозиум, 1999. С. 85–87.

<sup>7</sup>Еврейский обозреватель. Февраль 2003 (5763 Адар 1). № 4/47 [Электронный ресурс]. URL: <https://naftali.livejournal.com/17243.html> (дата обращения 20.02.2020).

В охеле над могилой Бешта и его сына Баруха читают молитвы и зажигают свечи, но каких-то специфических религиозных практик на этой могиле мы не встречаем.

### *Могила рабби Нахмана Браславского (1772–1810)*

Паломничество на могилу рабби Нахмана приобрело в последние годы впечатляющие масштабы, а количество приезжающих в Умань хасидов в дни вокруг еврейского нового года Рош а-шана достигает уже несколько десятков тысяч. Рабби Нахман, согласно его завещанию, в 1810 г. был похоронен на территории еврейского кладбища в Умани. Во время Второй мировой войны могила цадика Нахмана была уничтожена, а в советские времена на месте кладбища был построен жилой микрорайон. После 1991 г. на это место стали регулярно приезжать хасиды со всего мира, окрестные дома были ими частично или полностью выкуплены, был оборудован «охель» и синагога рядом с могилой рабби Нахмана.

Существует некоторый набор обязательных практик, которые нужно выполнить на этой могиле. Следует окунуться в микву, совершить ритуальное омовение в проточной воде перед посещением святого места. Кроме того, нужно прочесть рядом с могилой праведника десять определенных псалмов из книги Тегилим (Псалтирь), которые называются «Тикун а-квали» и которые были выбраны самим рабби Нахманом. Также следует положить деньги в коробку для пожертвований. В этом случае, согласно преданию, записанному уже первыми учениками цадика, «сам рабби Нахман спасет этого человека, даже если прегрешения его велики, ибо он, рабби Нахман, очень силен»<sup>8</sup>. В этом раннем тексте, напечатанном через 5 лет после смерти цадика, уже дается инструкция поведения на могиле от имени самого рабби Нахмана. В устной традиции это предписание обрело еще более яркую форму и мотивацию: того, кто прочитает эти десять псалмов, рабби Нахман вытащит за пейсы даже из глубин ада, однако с того самого дня он должен взять на себя обязательство не возвращаться больше к своим глупостям<sup>9</sup> [Бессонов 2012, с. 170]. Эти представления отражены в надписи на самой могиле, которая на трех языках (иврите, английском и русском) сообщает от имени совета браславских хасидов: «Наш святой ребе произнес перед двумя свидетелями: Тот, кто придет к моей могиле, и даст монету в цдоку за меня [т. е. даст денежное пожертвование, как то принято делать около могил], и произнесет эти десять глав Книги Тегилим [16, 32, 41, 42, 59, 77, 90, 105, 137 и 150], то даже

если велики грехи его весьма-весьма, я очень и очень постараюсь спасти и исправить его – за волосы вытащу я его из ада»<sup>10</sup>.

Еще одна надпись при входе на территорию охеля представляет собой тоже очень характерный пример регламентации паломнических практик. Она написана на четырех языках – на английском, русском, иврите и французском. Французский язык на этой табличке, скорее всего, отражает язык целевой аудитории могилы рабби Нахмана в последние десятилетия. Дело в том, что начиная с конца XX в. и до сих пор большую часть паломников в Умань составляют ультрарелигиозные иудеи, представители очень многочисленной субэтнической группы – марокканские евреи. Из европейских языков им ближе французский, поскольку исторически Марокко было колонией Франции. Марокканские евреи традиционно уважают хасидских религиозных деятелей, а в хасидизме пользуются большой популярностью комментарии к Торе, написанные марокканскими еврейскими авторами [Assaf 2009]. Помимо очевидных требований приходиться на могилу в скромной одежде, в табличке присутствует ряд довольно необычных предписаний: «Запрещено спать на территории кладбища, запрещено устраивать трапезы на территории кладбища, женщины обязаны разговаривать и молиться тихо и с соблюдением правил скромности»<sup>11</sup>.

Перечисленные здесь запреты крайне нехарактерны для упоминания на еврейском кладбище. Дело в том, что в основных законодательных текстах иудаизма и так содержится строгий запрет спать и есть на могиле<sup>12</sup>. Тем не менее в народном варианте иудаизма, особенно популярном среди восточных еврейских общин, распространены магические практики «вопрошания во сне» или «шеелат халом», когда молящийся приходит на могилу с вопросом, ответ на который он получает во сне, уснув на кладбище и увидев во сне праведника. Кроме того, у евреев Марокко очень популярно угощение всех присутствующих сладостями – в святом месте для исцеления близких родственников или же просто в дни знаменательных

---

<sup>8</sup> Сихот а-Ран, 141-б.

<sup>9</sup> См. также: U-Jew. Проект объединенной еврейской общины Украины [Электронный ресурс]. URL: <https://ujew.com.ua/history/rabbi-nahman-mojgon-budet-goret-do-samogo-prixoda-mashiaxa> (дата посещения 20.02.2020); Мой штетл: Еврейские местечки Украины: Умань [Электронный ресурс]. URL: <http://myshtetl.org/vostok/uman.html> (дата обращения 20.02.2020), и др.

<sup>10</sup> Полевой архив автора. Умань 2006.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Шулхан Арух, раздел Йорэ Дэа 368.

событий в семье. Эти обычаи популярны на могилах праведников в Израиле, и, вероятно, табличка была повешена для того, чтобы пресечь в Умани распространение практики вопрошания во сне и угощения всех присутствующих сладостями. Таким образом, получается, что она адресована паломникам из восточных еврейских общин, причем в основном – женской аудитории, и касается именно их поведения в святом месте.

### *Могила Израиля Фридмана, Ружинского ребе (1797–1850)*

В Садгоре, которая сейчас является одним из районов города Черновцы, находится могила ружинского ребе, Израиля Фридмана, которая считается чудотворной. Именно с этого цадика берут начало хасидские традиции обустройства роскошных дворов вокруг резиденции цадика, а также паломничества к своему ребе на определенные праздники. Не удивительно, что возле могилы Ружинского ребе сложился богатый культ, который продолжается до сих пор, хотя потомки и наследники цадика давно живут в Иерусалиме, а в самой Садгоре практически не осталось евреев.

Вот как описывает посещение могилы «Садигурского» ребе еврейка, проживающая в Черновцах: «Ты идешь на кладбище, и там идешь с левой стороны там есть ворота маленькое, заходишь в эти ворота, там лежит, там лежит *a rebe*, Садигурский ребе, самый *вириш* (главный) был в этом городе. Надо к нему идти, там открытая дорога, и там есть дырка, киньте ему записку, это одно и то же, что, ну как вы ходите, Стена Плача. И попросите Бога, оденьте платочек, зажгите ему свечку»<sup>13</sup>.

Обязательный элемент посещения – записка и свеча. Как и сто пятьдесят лет назад, цадику передается «квитл», записка, а он обеспечивает ее передачу на небеса. Записка – это формулирование своей просьбы, а свеча зажигается просителем в память о душе умершего цадика. Информант подчеркивает, что просьба, сформулированная на могиле самого главного раввина, равна по эффективности молитве у Стены Плача в Иерусалиме, и обращена она не к самому раввину, а к Богу.

Охель над могилой Израиля Фридмана был поставлен в середине 1990-х гг. и был расширен в 2010-е гг. Вокруг гробницы

<sup>13</sup> Архив Центра библеистики и иудаики. Зап. Черновцы, 31 июля 2006 г. Инф.: Гиммельбрандт Рива Фридриховна, соб.: М. Каспина, Н. Киреева.

находятся лавки, где можно молиться, лежат печатные сборники молитв на иврите. А слева в специальную стену вкладываются записки с просьбами («квитлех»). Часть записок остается просто на могиле. Через некоторое время их сжигает хранитель охеля, что соответствует принятой практике – так, например, поступают работники у Стены Плача, доставляя тем самым просьбы молящихся к Всевышнему. В 2005–2011 гг. мы зафиксировали множество горящих свечей и записок на могиле Ружинского ребе. Те, которые оставляли приезжие из-за границы хасидские паломники, были заполнены на иврите и идише, на распечатанных бланках, и содержали в основном список имен, за которых нужно молиться. Иногда такие же списки были составлены от руки. Кроме того, мы видели множество записок, написанных на русском языке, в которых были подробно изложены проблемы молящегося, и тоже содержался список имен. Некоторые записки были на украинском языке и имели заголовок «за здоровье».

Мы провели несколько интервью с нееврейскими жителями Черновцов и записали их рассказы о почитании могилы в Садгоре. Вот один из них: «В Садгоре там вот раввина, такое древнее, могила лечебная, такая энергетика, но у него [раввина] ключ, надо с ним договариваться. Там такое сделана капличка, саркофаг. Там записки ложишь на эту могилу, ложатся. Там так стоишь, там возле тебя так аж воеет, качает <...>. Там одна не могла забеременеть, пошла, вот так легла на эту могилу, потом забеременела. Маме моей рассказывала там учительница. Такая энергетика, прям шатает, когда стоишь<sup>14</sup>.

В этом интервью мы видим очень характерную деталь описания религиозного опыта современными христианскими паломниками – почитаемое сакральное пространство или объект называется энергетически сильным, намоленным и поэтому действенным [Антонов 2018, с. 25–28; Кормина 2019, с. 122–198]. Кстати, для современного израильского еврейского паломничества тоже характерно использование термина «энергетика» по отношению к святым местам<sup>15</sup>. Любопытно, что в приведенном выше рассказе возникает идея циклизации обращения к цадику, и для достижения нужного эффекта требуется не меньше девяти посещений. Таких регламентаций мы не находим в еврейских источниках.

---

<sup>14</sup> Архив центра библеистики и иудаики. Зап. Черновцы, 2009 г. Инф.: Ж., 50 лет [Chern\_09\_sinagoga\_34, инф. 3].

<sup>15</sup> Экскурсия по местам энергетической силы на севере Израиля: Могилы праведников [Электронный ресурс]. URL: <https://alexavetrova.tourister.ru/excursions/14927> (дата обращения 28.02.2020).

Проблема отношения неевреев к еврейским религиозным авторитетам и святым местам уже неоднократно рассматривалась исследователями. Фиксировались современные практики, связанные с посещением представителями разных конфессий еврейских культовых мест – могил цадииков, еврейских кладбищ и синагоги [Амосова, Каспина 2011, Белова 2005, с. 131–132; Киреева 2007, с. 137–144]. Во многом практика посещения еврейских кладбищ сходна с обращением к православным почитаемым святыням (мощам, часовням, иконам), куда тоже приходят с определенными проблемами, касаются могилы рукой, ставят свечи, пишут записки. Для обращения к этим святыням есть особое время (обычно это праздники и определенные дни, посвященные этим святыням) [Мороз 2017, Панченко 1998]. Такие практики мало чем отличаются от еврейских, за исключением ряда деталей. Но и эти вопросы уже успешно регламентируются еврейскими зрителями за святыми местами: «Когда приходят христиане, я прошу их не креститься, не вставать на колени, надеть шапку, не просить Иисуса Христа, не просить о злом»<sup>16</sup>, говорит зритель кладбища в соседней с Черновцами Вижнице, где похоронены цадиики другой хасидской династии.

### *Могила рабби Израиля Дов-Бера в Веледниках (1789–1850)*

В Овручском районе Житомирской области в селе Новые Веледники есть захоронение цадиика, ученика рабби Мотеле Чернобыльского, рабби Израиля Дов-Бера, которое почиталось даже в советское время. Паломничества к нему совершаются до сих пор, хотя еврейского населения в этой местности не осталось со времен Второй мировой войны. В нескольких мемуарах и интервью отражено значение этого праведника для соблюдающих евреев в Советском союзе: «А гитер ид – мама рассказывала в селе Вэлытники был в Винницкой или Хмельницкой или Житомирской области, где-то там. Недалеко, моя мама с Житомирской области. Праведник какой-то, праведник жил. По-простому называли – а гитер ид. Так к нему ходили, там он помогал многим. Когда он умер – все. Так на его могилу приходили. Много. До войны. После войны мы тут уже жили, в Черновцах. А до войны – мама рассказывала – многие ходили – и украинцы, и русские – все ходили. Ходили туда – надо

<sup>16</sup> Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ. Инф.: Александр Т. г. Вижница, Черновицкая обл., 2005 г. Соб.: О.В. Белова.

было, допустим, поступить в институт или еще что-то. Бросали на могилу эти записочки. Советской власти не нравилось, что туда паломничества ходят, так они оградили, оградили забором эту могилу. И все равно люди приходили – в щелочки забора там толкали эти записки»<sup>17</sup>. Вместо термина цади́к здесь используется словосочетание из идиша «гитер ид» – буквально обозначающее «хороший еврей».

В автобиографической книге «Созвездие Мордехая», написанной Эли Люксембургом со слов своего отца, есть описание паломничества к могиле Дов-Бера в Веледниках, которое совершил Мордехай Люксембург в 1970-е гг.: «Мойше-Бер рассказал однажды, что там, в Веледниках, похоронен цади́к и что на кладбище есть его склеп. Со всего Союза едут туда – едут и евреи, и гои. На могиле его можно просить все, что угодно, и это исполнится. Правда, ехать лучше всего на “йорцайт” цади́ка. В этот день там творится буквально столпотворение. Я загорелся, я до таких вещей охотник. <...> В Овруче сели в автобус и поехали в Веледники. ...Смотрим мы с Ривкой – в автобусе полно евреев. А русские место им уступают, с большим почтением на них глядят. В этих краях – это мы позже узнали – имя цади́ка почитается как святыня. У всех без исключения. В этом мы сами потом убедились. Гои ходят к цади́ку наравне с евреями, если не больше того, и что удивительно: помогает, от всех несчастий помогает. И это проверено, это действует безотказно»<sup>18</sup>.

Интересно отметить, что автор подчеркивает редкий для советского времени высокий статус евреев-паломников в глазах местного населения, который связан с почитанием святого праведника. Евреям даже уступают место в автобусе – небывалое чудо. Как и в случае с могилой Ружинского ребе, мы видим, что место захоронения еврейского праведника притягивает к себе не только еврейских, но и христианских паломников, которые воспринимают цади́ка как святого. Сохранилось несколько легенд об осквернении святыни, касающихся этой могилы. Одна относится ко временам Великой Отечественной войны, когда немцы решили поставить в склепе праведника электромотор. Другой эпизод относится к послевоенному времени, когда там собрались устроить керосиновый склад. В обоих случаях ничего из задуманного не получилось: мотор никак не заводился, хотя вне

---

<sup>17</sup> Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ. Черновцы, 2007. Инф.: Давид Аронович Букчин, 1946 г.р. Соб.: Н. Киреева, Л. Жукова.

<sup>18</sup> *Люксембург М.* Созвездие Мордехая. Иерусалим: Шамир, 1990. С. 311.

склепа исправно работал, а керосиновые бочки неожиданно покапались с горы и покалечили инициатора осквернения могилы<sup>19</sup>. Сакральное место может быть опасным, если к нему относиться без должного почитания.

Помимо записок, современные паломники фиксируют еще ряд практик на могиле Дов-Бера из Веледников. В описании поездки к цадику мы читаем: «По традиции, на мацеву (надгробную плиту) чудотворца на непродолжительное время кладут монеты, которые, таким образом, становятся оберегом – “шмирой”. Еще одна традиция – “подзаряжать” энергией цадика какие-либо съедобные продукты, а потом привозить их больным родственникам или знакомым»<sup>20</sup>. Перед нами классическое описание посещения живого хасидского цадика – ему приносят записки, а он одаривает просящих благословением и монетами, а также остатками еды со своего стола. Монеты и еда, оставленная на могиле, приобретают особые чудесные свойства, как будто они побывали в соприкосновении с самим цадиком и получили его благословение. Удивительным образом, через столетие после исчезновения в этих краях реальной практики почитания живого цадика, ритуалы на его могиле воспроизводят ту же схему. Только вместо понятия «благословение» теперь используется более модный в связи с популярностью экстрасенсорики термин «подзарядка энергией». На могиле цадика в некоторых роликах, выложенных на YouTube, можно увидеть и записки, и деньги, и ключи от машин, оставленные лежать какое-то время «позаряжаться»<sup>21</sup>. С рабби Израилем Дов-Бером, как и с рабби Нахманом Браславским, связано представление о том, что он завещал своим почитателям приходить к нему на могилу: «Утверждают, что перед смертью он пообещал помощь любому, кто хотя бы подержится за “клямку” (ручку) на двери в его “охель”»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Там же. С. 315–316; Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ. Черновцы, 2007. Инф.: Давид Аронович Букчин, 1946 г. р. Соб.: Н. Киреева, Л. Жукова; Сила Техилим [Электронный ресурс]. URL: <https://silatehilim.com/21-тевета-йорцайт-раби-исраэл-дов-бэр/> (дата обращения 28.02.2020).

<sup>20</sup> Мой штетл: Еврейские местечки Украины: Новые Веледники [Электронный ресурс]. URL: <http://myshtetl.org/zhitomirskaja/veledniki.html> (дата обращения 28.02.2020).

<sup>21</sup> Коростень ТВ, 2015 г. Поездка в Новые Веледники [Электронный ресурс]. URL: <https://youtu.be/p47PkvItk4c> (дата обращения 28.02.2020).

<sup>22</sup> Сила техелим [Электронный ресурс]. URL: <https://silatehilim.com/21-тевета-йорцайт-раби-исраэл-дов-бэр/> (дата обращения 28.02.2020).

*Могила Любавичевского ребе,  
Менахема Мендла Шнеерсона (1902–1994)*

Немного особняком среди хасидских праведников выделяются лидеры одного из направлений хасидизма, движения «Хабад-Любавич». Могилы основателей и основных учителей Хабада находятся в разных городах и странах: Гадяч на Украине, Ростов-на-Дону и Любавичи в России, Нью-Йорк в США. Почитание всех этих могил, за исключением американских, не имеет характера массового паломничества. Основные формы религиозных практик сводятся к написанию записок, которые оставляют лежать на могиле цади́ка. Сохранилось уникальное описание этой практики в Гадяче на могиле первого ребе Хабада, Шнеура Залмана, составленное в середине XIX в.: «Во время праздников ежегодно женщины считают долгом посетить гробницу праведного и бросить туда цидулку с просьбою благополучных родов»<sup>23</sup>. Традиции записок уделял особое внимание последний, седьмой любавический ребе Менахем-Мендель Шнеерсон. Он часто ходил на могилу своего предшественника и тестя, шестого любавического ребе, и читал там все записки с просьбами, которые получал от паломников. После прочтения записки нужно было порвать<sup>24</sup>. В Америке паломничество на могилу самого седьмого ребе стало одним из самых массовых. По оценкам представителей «Хабад-Любавич», в настоящее время здесь ежегодно бывает около 400 000 посетителей<sup>25</sup>. Вокруг самих надгробий сохраняется обширная инфраструктура, позволяющая паломникам подготовиться к визиту к цади́ку. Рядом с охелем обустроена миква, ритуальный бассейн для погружения, кроме того, есть отдельное место, где можно написать записку или попросить специалиста, чтобы он написал записку за паломника. Там же находится ящик для пожертвований. Это помещение традиционно называется «Пидьон нефеш» (ПаН), искупление души. В целом обустройство охеля повторяет организацию паломников к святым местам в Земле Израи́ля (могилы праотцов, библейских патриархов, раввинов Талмуда и проч.). Однако есть и своя специфика. На могилах лидеров хабада обязательно нужно снимать кожаную обувь.

<sup>23</sup> *Сторожевский Н.К.* Хасиды, их цади́ки и маги́ды: Публичные лекции, читанные в Полтаве. Полтава: Тип. бр. Н. и П. Пигуренко, 1866. С. 50.

<sup>24</sup> Хабад.ру. Оэль Ребе [Электронный ресурс]. URL: [https://ru.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/719411/jewish/Оэль-Ребе.htm](https://ru.chabad.org/library/article_cdo/aid/719411/jewish/Оэль-Ребе.htm) (дата обращения 28.02.2020).

<sup>25</sup> Журнал Лехаим: Новости. 7.07.2019 [Электронный ресурс]. URL: <https://lechaim.ru/news/v-kvinse-mesto-zahoroneniya-uvazhaemogo-evrejskogo-lidera-sobiraet-tolpy-palomnikov/> (дата обращения 28.02.2020).

Для посетителей специально оставляют набор кроксов и другой спортивной обуви, чтобы они могли зайти на территорию могилы. Эта практика соотносится с библейским описанием посещения святого места. Так, Всевышний обратился к Моисею: «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3:5). В иудаизме в целом есть ряд ограничений на ношение кожаной обуви, связанное с периодами траура, в Йом Киппур и 9 ава. Применяя эту традицию к посещению могилы цадика, паломники придают повышенный, сакральный статус месту его захоронения. То же самое касается и пищевых практик. Они соответствуют посту – перед посещением могилы запрещено есть<sup>26</sup>. И только после того как человек побывает на надгробии, он может поесть кошерную пищу в одной из пристроек.

Вот как описывает свое посещение могилы Любавического ребе паломница из России: «Все, кто приезжают на Оэль, пишут Ребе “записки”, так называемый ПаН. Для этого здесь все предусмотрено: есть столики и стулья, бумага и прочее. Прежде чем написать записку Ребе, читают специальную молитву. А потом каждый пишет свою просьбу и упоминает свое имя и имя своей матери. <...> Могилы праведников считаются столь же святым местом, поэтому во время их посещения также принято снимать кожаную обувь и надевать вместо нее резиновую или синтетическую.

Перед входом в Оэль я зажгла свечу и, как принято, опустила пожертвование – “цедаку” – в специальный ящичек. Прежде чем войти в место захоронения, надо осторожно постучать в дверь – “спросить разрешения”»<sup>27</sup>.

В целом отношение к посещению могилы последнего Любавического ребе колеблется между почитанием святого и разговором с живым цадилом. У него спрашивают разрешения, задают ему вопросы, заложив записку наугад в собрание его писем, и читают эту страницу как ответ на свою просьбу<sup>28</sup>. Такие способы коммуникации могут выполняться непосредственно на могиле, но могут и в любом месте, где находится проситель. Мы подробнее рассмотрим еще два типа паломнических практик, которые являются субститутами реального посещения могилы цадика.

<sup>26</sup> Хабад.ру. Оэль Ребе [Электронный ресурс]. URL: [https://ru.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/719411/jewish/Оэль-Ребе.htm](https://ru.chabad.org/library/article_cdo/aid/719411/jewish/Оэль-Ребе.htm) (дата обращения 28.02.2020).

<sup>27</sup> Токарь Л. Поездка к Любавическому Ребе // Алеф. 2010. № 11.

<sup>28</sup> Lechaim weekly. Letters to Rebbe [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lechaimweekly.org/cgi-bin/calendar?holiday=pesach222> (дата обращения 28.02.2020).

*Субституты. Могилы Штефанештского ребе,  
Аврума Мататьяху Фридмана (1847–1933)  
и ребецн Сурки (Сары)*

Последний Штефанештский ребе, который умер в 1933 г. в Румынии, был внуком Израила Фридмана, знаменитого Ружинского ребе. Культ его почитания сохранился не только в мемуарах, но и в устных свидетельствах очевидцев, которых в детстве возили в Штефанешты на прием к ребе. Многие наши информанты получали от него монету на удачу, совет в трудных жизненных обстоятельствах, обещание выжить в войне и проч. [Каспина 2012]. Судя по записанным рассказам, двор Штефанештского ребе не отличался особой роскошью, но в целом был устроен наподобие двора цадика в Садгоре. К Авруму Мататьяху обращались не только евреи. Есть много свидетельств о визитах к нему от местных христиан<sup>29</sup>. Могила ребе с 1933 г. была крайне почитаема как евреями, так и неевреями. После войны, в 1968 г., когда в Штефанештах не осталось ни одного еврея, могилу ребе Аврума Мататьяху перенесли из Штефанешт в Румынии и перезахоронили его на кладбище «Нахлат Ицхак» в Гиватаиме, одном из районов Тель-Авива. Сам процесс эксгумации и переноса останков ребе из социалистической Румынии в Израиль породил ряд мифологических мотивов. В частности, многие утверждали, что тело ребе было не тронут тлением, и он выглядел в точности так, как в момент погребения<sup>30</sup>. С 1968 г. и до наших дней вокруг могилы штефанештского ребе складывается новый комплекс поверий и представлений. Политики, прикоснувшиеся к могиле цадика, получают поддержку во время выборов, на могилу приходят как румынские евреи, так и евреи из самых различных общин: марокканские евреи, восточные евреи, евреи-ашкеназы. И с каждым годом все больше людей в Израиле стараются посетить могилу Штефанештского ребе в годовщину его смерти 23 таммуза. Однако самой интересной для нас практикой-субститутотом, связанной с могилой Штефанештского ребе, является почитание места бывшей могилы в самих Штефанештах.

---

<sup>29</sup> Pagina literara a lui Laurentiu Ursu. Ștefănești – a source of tradition and a memorial. 25.02. 2010 [Электронный ресурс]. URL: <http://laurentiuursu.blogspot.com/2010/02/stefanesti-source-of-tradition-and.html> (дата обращения 28.02.2020).

<sup>30</sup> Geni.com. Motty Meringer The holy Rebbe of Shtefenesht. 23.10.2009 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.geni.com/people/R-Avrum-Matityahu-Friedman-2nd-Shtefanesht-Rebbe/6000000004285789851> (дата обращения 28.02.2020).

Туда, судя по многочисленным свидетельствам, продолжают приходить как местные румыны, так и приезжие евреи, совершающие паломничества по могилам цадигов. На месте пустой могилы стоят свечи и лежат записки<sup>31</sup>. Главный раввин Румынии, Моисей Розен говорил, что это пустое помещение заполняется десятками тысяч записок на иврите, идише и румынском<sup>32</sup>. Место, где когда-то находилась могила праведника, оказывается способным сохранять духовную связь с ним, даже если реальные останки цадика переносятся в другую страну.

Схожую практику поклонения месту бывшего захоронения святому можно наблюдать в православном культе блаженной Матроны – Матрены Дмитриевны Никоновой (1885–1952). В 1998 г. нетленные мощи святой были эксгумированы и перенесены с московского Даниловского кладбища в Покровский монастырь, где и находятся теперь. Но к месту прежнего ее погребения на Даниловском кладбище по-прежнему идут паломники, чтобы унести с собой горсть песка, поставить свечи и помолиться<sup>33</sup>.

Другой пример субститута реального захоронения хасидского праведника мы находим в Израиле. Здесь почитаемой становится не место бывшей могилы, а могила жены цадика. Речь идет о могиле ребецн Сурки (Сары), первой жены Хаима Занвила Абрамовича, известного как Рыбницкий ребе. Сурка Абрамович похоронена на Масличной горе в Иерусалиме. Мы знаем о ней крайне мало. Известно, что она была дочерью религиозного судьи Шломо Бермана из г. Резины и умерла 25 элула 5739 г. (17 сентября 1974 г.). Ее муж, Хаим Занвил Абрамович (1902–1995), любимый ученик Штефанештского ребе, прославил своей жизнью советский город Рыбницу, где он оказался вместе с Суркой после войны. В Советском союзе он продолжал выполнять функции хасидского цадика. К нему обращались люди, просили его помочь, он молился за них, давал им благословенные монеты или остатки еды. В 1973 г. они

<sup>31</sup> Romania Jewish Heritage Tours. 6.02.2016 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.facebook.com/RoJewishTours/videos/446851328840344/?t=2> (дата обращения 28.02.2020).

<sup>32</sup> Pagina literara a lui Laurentiu Ursu. Ștefănești – a source of tradition and a memorial. 25.02.2010 [Электронный ресурс]. URL: <http://laurentiuursu.blogspot.com/2010/02/stefanesti-source-of-tradition-and.html> (дата обращения 28.02.2020).

<sup>33</sup> Марийский туристический портал. Даниловское кладбище и могила Матроны Московской. 19.05.2012 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.marieltour.ru/danilovskoe-kladbishche-i-mogila-matrony-moskovskoy> (дата обращения 28.02.2020).

вместе с женой уехали в Израиль, а в 1974 г. Ребе переехал в Америку, где в 1980 г. женился во второй раз. Когда он уезжал из Израйля, он оставил своим хасидам завещание: «Тот, кому нужно спасение, пусть обратится к ребецн Сурке»<sup>34</sup>. Таким образом, ребе оставил способ связи с ним еще при своей жизни через могилу умершей супруги. Вот как описывает писатель Люксембург, который был преданным поклонником Рыбницкого ребе, эту ситуацию: «Жена моего ребе из Рыбницы, реб Хаима-Занвиля, скончалась в Иерусалиме и похоронена на Масличной горе. Она тоже была незаурядной женщиной, прожив жизнь рядом с таким цадииком. Когда ребе уезжал в Америку, он сказал нам, своим хасидам: “Если когда-нибудь у вас, не дай Бог, что-нибудь случится и вы будете искать помощи, подойдите к могиле жены моей Сурки и постучите трижды. Я вам обещаю, что все исполнится, как если бы вы просили это у меня”»<sup>35</sup>. После этого он описывает случай из своей жизни, когда молитва на могиле Сурки помогла ему уберечь от смерти сына, воевавшего на передовой в израильской армии во время Ливанской войны»<sup>36</sup>.

После смерти Ребе в 1995 г. паломничество на могилу его жены возросло. Над ее могилой в день смерти не ее самой, а ее прославленного мужа ставят шатер (охель). Приезжают на автобусах группы паломников, читают молитвы, зажигают свечи, пишут записки.

Подобную практику передачи молитвы цадику через другого адресата мне удалось найти только в одном раннем хасидском источнике – в сборнике Шивхей а-ран, «Восхваление рабби Нахмана», опубликованном впервые в 1816 г. учеником рабби Нахмана Браславского, рабби Натаном Штернгарцем. Там есть такой эпизод: «В час, когда жил он (рабби Нахман) в доме своего тестя<sup>37</sup> и хотел поговорить с Баал Шем Товом, будет его память благословенна, а именно – пойти на могилу и попросить какую-то просьбу, он ходил в общину города Смилла (Смела), которая была близко от дома тестя. И шел на могилу известного цадиика раввина Исаяи из Янова, будет его память благословенна, ибо он лежит там. И делал этого цадиика посланником, чтобы он шел и уведомил Бешта, будет его память благословенна, о просьбе, которая ему была нужна»<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Надпись на агитационных плакатах, призывающих помолиться на могиле ребецн Сурки.

<sup>35</sup> *Люксембург М.* Созвездие Мордехая. С. 356.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Дом тестя находился в 400 км от Меджибожа, где находится могила Бешта.

<sup>38</sup> Шивхей а-ран, 20.

Могущество цадика заключается в способности с легкостью мистическим образом пересекать границу между миром живых и мертвых. Хаим Занвил Абрамович, согласно народным представлениям, был способен слышать просьбы своих хасидов при посредничестве своей умершей супруги. Она осталась его представителем на Святой Земле. Ее могила стала как будто филиалом могилы самого Рыбницкого ребе. Как при жизни она была посредником между его почитателями и ребе, передавала ему записки и просьбы, так и после смерти она осталась связующим звеном между хасидами и ребе.

Таким образом, мы приходим к выводу, что многие обряды и ритуалы, выполняемые на почитаемых могилах, имеют перекличку с описаниями обрядов и ритуалов паломников, к этим же цадикам при их жизни. Некоторые цадики сами регламентируют паломнические практики, которые будут происходить на их могилах после их смерти. Рабби Нахман требует, чтобы на Рош а-шана его хасиды приходили на его могилу, читали определенные псалмы, и тогда он обещает им спасение от грехов. Рабби Израиль Дов-Бер из Веледников призывает паломников подержаться за ручку двери в его охель, а Рыбницкий ребе направляет свою израильскую аудиторию на могилу своей жены. Остальные ритуальные практики воспроизводят традиционную схему посещения хасидского двора, направленную на взаимовыгодный обмен дарами. Хасиды приносят пожертвования и просьбы, ребе дает благословение и освященный предмет (монету, амулет, кусочек еды со своего стола). Кладбище, на котором находится могила праведника, сохраняет амбивалентный статус – оно воспринимается как сакральное место, которое ни в коем случае не следует осквернять. Отдельные практики (пост, снятие кожаной обуви), а также нарративы о нерегламентированном поведении и наказании за него подчеркивают святость хасидского цадика, похороненного в этом месте.

## *Литература*

---

- Амосова, Каспина 2009 – *Амосова С.Н., Каспина М.М.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) [Электронный ресурс]. Антропологический форум. 2009. № 11. С. 1–24. URL: [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11\\_online\\_04\\_kaspi-na-amosova.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspi-na-amosova.pdf) (дата обращения 28.02.2020).
- Антонов 2018 – *Антонов Д.И.* Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7. С. 9–34.

- Бессонов 2012 – *Бессонов И.А.* Записки Богу и святым в русской и еврейской традиции // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Под ред. О.В. Беловой. М.: Сэфер, 2012. С. 165–178.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005. 287 с.
- Гринберг 1990 – *Гринберг М.Л.* Реставрация еврейских святынь на Украине в 1988 году // Возрождение. Иерусалим: Шамир, 1990. С. 154–170.
- Дымшиц 2008 – *Дымшиц В.А.* Еврейское кладбище: место, куда не ходят // Штетл: XXI век: полевые исследования. СПб.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге, 2008. С. 135–158.
- Каспина 2012 – *Каспина М.М.* Почитание Штефанештского ребе: прошлое и настоящее // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Под ред. О.В. Беловой. М.: Сэфер, 2012. С. 120–135.
- Киреева 2007 – *Киреева Н.М.* Обращение к «чужому» праведнику в магических целях (на материале паломничества нееврейского населения к могилам праведников на Буковине) // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. / Под ред. О.В. Беловой. М., 2007. С. 137–144.
- Кормина 2019 – *Кормина Ж.В.* Паломники: этнографические очерки православно-го номадизма. М.: Высшая школа экономики, 2019. 349 с.
- Лурье 2009 – *Лурье В.М.* Введение в критическую агиографию. СПб.: Аxioma, 2009. 238 с.
- Мороз 2017 – *Мороз А.Б.* Народная агиография: устные и книжные основы фольклорного культа святых. М.: Форум: Неолит, 2017. 443 с.
- Панченко 1998 – *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. 305 с.
- Assaf 2009 – *Assaf D.* A Heretic Who has no Faith in the Great Ones of the Age': The Clash Over the Honor of Or Ha-Hayyim // *Modern Judaism*. 2009. Vol. 29. No. 2. P. 194–225.
- Biale, Assaf etc. 2017 – *Biale D., Assaf D., Brown B., Gellman U., Heilman S., Rosman M., Sagiv G. and Wodziński M.* Hasidism: A New History. Princeton: Princeton University Press, 2017. 896 p.
- Collins-Kreiner 2009 – *Collins-Kreiner N.* The Geography of Pilgrimage and Tourism: Transformations and Implications for Applied Geography [Электронный ресурс] // *Applied Geography*. 2009. URL: <https://doi.org/10.1016/j.apgeog.2009.02.001> (дата обращения: 28.02.2020).
- Delehayе 1962 – *Delehayе H.* The legends of the saints. New York: Fordham University Press, 1962. 252 p.
- Marchenko 2014 – *Marchenko A.* Hasidic Pilgrimage as a Cultural Performance: The Case of Contemporary Ukraine // *Judaica Ukrainica*. 2014. Vol. 3. P. 60–80.
- Mitsuharu 2003 – *Mitsuharu A.* Hasidic Pilgrimage to Uman, Past and Present: The Ambiguous Centrality of a Jewish Sacred Place in Ukraine // *Jews and Slavs*. 2003. Vol. 11. P. 121–151.

## References

---

- Assaf, D. (2009), "A Heretic Who has No Faith in the Great Ones of the Age': The Clash Over the Honor of Or Ha-Hayyim", *Modern Judaism*, vol. 29, no. 2, pp. 194–225.
- Amosova, S. and Kaspina, M. (2011), "The paradox of interethnic relationships. The practice of turning of non-Jews to a synagogue (based on field materials)", *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture], no. 11, pp. 1–24 [Online], available at: [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11\\_online\\_04\\_kaspina-amosova.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf) (Accessed 28 Feb. 2020).
- Antonov, D.I. (2018), "Two 'bodies' of an icon: communication with a sacred image as an appropriation of virtue", *RSUH/RGGU Bulletin: "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies"*, Series, no. 7, 2018, pp. 9–34.
- Bessonov, I.A. (2012), "Notes to God and saints in the Russian and Jewish traditions", in Belova, O.V., ed., "*Staroe*" i "*novoe*" v slavyanskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii ["Old" and "new" in the Slavic and Jewish cultural traditions.], Sefer, Moscow, Russia, pp. 165–178.
- Belova, O.V. (2005), *Etnokul'turnye stereotipy v slavyanskoi narodnoi traditsii* [Ethnocultural stereotypes in the Slavic folk tradition], Indrik, Moscow, Russia.
- Biale, D., Assaf, D., Brown, B., Gellman, U., Heilman, S., Rosman, M., Sagiv, G. and Wodziński, M. (2017), *Hasidism: A New History*. Princeton University Press, Princeton, USA.
- Collins-Kreiner, N. (2009), "The Geography of Pilgrimage and Tourism: Transformations and Implications for Applied Geography" [Online], *Applied Geography*, available at: <https://doi.org/10.1016/j.apgeog.2009.02.001> (Accessed 28 Feb. 2020).
- Delehaye, H. (1962), *The legends of the saints*, Fordham University Press, New York, USA
- Dymshits, V.A. (2008), "Jewish cemetery. A place where they do not go", in *Shtetl. 21st vek. Polevye issledovaniya* [Shtetl. XXI century. Field studies], Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge, Saint Petersburg, Russia, pp. 135–158.
- Grinberg, M. (1990), "Restoration of Jewish shrines in Ukraine in 1988", in *Vozrozhdenie* [Revival], Shamir, Jerusalem, Israel, pp. 154–170.
- Kaspina, M.M. (2012), "The veneration of the Stefanester Rebbe. Past and present", in Belova, O.V., ed., "*Staroe*" i "*novoe*" v slavyanskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii ["Old" and "new" in the Slavic and Jewish cultural traditions.], Sefer, Moscow, Russia, pp. 120–135.
- Kireeva, N.M. (2007), "An appeal to the "alien" righteous man for magical purposes (based on the pilgrimage of a non-Jewish population to the graves of the righteous in Bukovina)", in Belova, O.V., ed., *Narodnaya meditsina i magiya v slavyanskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Folk medicine and magic in the Slavic and Jewish cultural traditions.], Sefer, Moscow, Russia, pp. 137–144.
- Kormina, Zh.V. (2019), *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays in Orthodox Nomadism], Vysshaya shkola ekonomiki, Moscow, Russia.

- Lourie, V.M. (2009), *Vvedenie v kriticheskuyu agiografiyu* [Introduction to Critical Hagiography]. Ахіома, Saint Petersburg, Russia.
- Marchenko, A. (2014). "Hasidic Pilgrimage as a Cultural Performance: The Case of Contemporary Ukraine", *Judaica Ukrainica*, vol. 3, pp. 60–80.
- Mitsuharu, A. (2003). "Hasidic Pilgrimage to Uman, Past and Present: The Ambiguous Centrality of a Jewish Sacred Place in Ukraine", *Jews and Slavs*, vol. 11, pp. 121–151.
- Moroz, A.B. (2017), *Narodnaya agiografiya. Ustnye i knizhnye osnovy fol'klornogo kul'ta svyatykh*. [Folk hagiography. Oral and book basics of the folk cult of the saints], Forum – Neolit, Moscow, Russia.
- Panchenko, A.A. (1998), *Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya. Derevenskie svyatyni Severo-Zapada Rossii* [Research in the field of the folk Orthodoxy. Village shrines of the North-West of Russia], Aleteiya, Saint Petersburg, Russia.

### Информация об авторе

*Мария М. Каспина*, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; kaspina@mail.ru

### *Information about the author*

*Maria M. Kaspina*, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; kaspina@mail.ru

Дизайн обложки

*Е.В. Амосова*

Корректор

*А.А. Леонтьева*

Компьютерная верстка

*Н.В. Москвина*

Подписано в печать 15.06.2020.

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Уч.-изд. л. 10,6. Усл. печ. л. 10,1.

Тираж 1050 экз. Заказ № 921

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rggu.ru](http://www.rggu.ru)  
[www.knigirggu.ru](http://www.knigirggu.ru)