

Репрезентация: Слово, Идея, Вещь

Карло Гинзбург

Журнал "НЛО" № 33, 1998

Перевод с французского Галины Галкиной

С начала восьмидесятых годов слово "репрезентация" стало в сфере гуманитарных наук поистине ключевым словом, если не сказать модным. Можно упомянуть "Representations", журнал, основанный в 1983 году группой историков, философов и литературоведов берклийского университета; или, если говорить о Европе, статью Роже Шартье, опубликованную в 1990 году в журнале "Annales" под выразительно-цитатным заглавием "Мир как репрезентация". Список примеров легко продолжить. Эта зачарованность словом *representation* несколько удивительна, учитывая его почтенный возраст: оно находится в нашем интеллектуальном багаже не один век.

Но кажется, в последнее время оно обрело новое звучание. Я бы хотел проанализировать эти новые смысловые оттенки опосредованным образом. Избранная мною стратегия имеет конкретную цель: разрушить ложную фамильярность в обращении со словами нашего повседневного языка, такими как "representation". Широта проблемы и сложность объекта рассмотрения, надеюсь, послужат оправданием некоторой схематичности изложения. Мои соображения связаны с исследовательским проектом, над которым я некоторое время работаю. Вот некоторые его опорные пункты.

Стратегия отчуждения, о которой я говорил, начинается со словарей. Р. Шартье в уже упомянутой мною статье использовал "Всеобщий словарь" Фюретьера, чтобы показать исключительную важность понятия репрезентации в обществах Старого Режима. Цель автора — предложить новое определение культурной истории, или истории культурных практик, — не совпадает с моей. Тем не менее в его тексте были весьма четко сформулированы кое-какие из проблем, которых я хочу сейчас коснуться. Поэтому процитирую довольно длинный фрагмент из статьи Шартье:

В старых определениях (например, во "Всеобщем словаре" Фюретьера издания 1727 года) слово *reprOsentation* обнаруживает две по видимости противоположные группы смыслов: с одной стороны, репрезентация позволяет видеть нечто отсутствующее, и здесь предполагается четкое различие между репрезентирующим и репрезентируемым; с другой стороны, репрезентация являет присутствие, демонстрирует публике некую вещь или личность. В первом значении репрезентация является инструментом опосредованного познания, который позволяет увидеть отсутствующий предмет путем его замены "изображением", способным воскресить предмет в памяти или "описать" его таким, каков он есть. Иногда эти образы бывают сугубо материальными, заменяющими отсутствующее тело похожим или не похожим на него предметом: таковы восковые, деревянные или кожаные манекены, помещавшиеся на королевский гроб при погребении французских и английских монархов ("Когда вы идете посмотреть почивших государей на их погребальном ложе, вы видите только их репрезентацию, "эффигию"*"), или пустые погребальные носилки, покрытые траурной тканью и "репрезентирующие" покойного — явление более древнее и менее исключительное ("Репрезентацией называют также в церкви ложный деревянный гроб, покрытый траурной тканью, вокруг которого зажигают свечи во время заупокойной службы"). Бывают образы, работающие в ином регистре: это регистр символической связи, которая, по Фюретьеру, состоит в "репрезентации чего-то духовного посредством изображений или же свойств естественных вещей [...] Лев — символ достоинства, шар — символ непостоянства, пеликан — символ материальной любви". Таким образом, постулируется

дешифруемая связь между видимым знаком и означаемым референтом — из этого, конечно, не следует, что связь непременно будет дешифрована так, как это задумывалось ¹.

Теперь откроем "Малый Робер". Статья "representation" разделена на две рубрики. Первая начинается словами: "действие, в результате которого взгляду или уму кого-либо предстает нечто"; за этим определением следует список частных значений, как то: "придание чувственной восприимчивости (отсутствующему предмету или концепту) посредством изображения, фигуры, знака и т. д.". Вторая рубрика начинается словами: "замена (кого-либо), действие вместо него (при исполнении какого-либо долга)", за чем следует: "представительство за границей", "представительство (народа, страны) при отправлении властных полномочий", "проведение контрактов в пользу торгового дома". Две эти рубрики имеют кое-что общее: идею субституции, замены (которая подразумевает отсутствие). Но главный для первой категории элемент напоминания, или миметический элемент (связанный с присутствием или по крайней мере с некоторым присутствием), отсутствует во второй категории. Если сравнить соответствующие статьи "Всеобщего словаря" Фюретьера и "Малого Робера", в последнем сразу замечаешь и присутствие новых, совершенно предсказуемых значений (например, представители народа и нации), и отсутствие некоторых значений — например, отсутствие упоминания "репрезентаций", используемых при королевских погребениях в Англии и Франции. Именно эти репрезентации — весьма недолговечные предметы, немногие из которых дошли до наших дней, иногда в сильно реставрированном виде — будут отправной точкой моей статьи ².

Фюретьер отмечал, что в этом контексте слово "репрезентация" могло указывать либо на манекен, либо на пустой гроб. Известно, что использование манекена короля восходит в Англии к 1327 году (смерть Эдуарда II), а во Франции к 1422 году (смерть Карла VI) ³. Использование пустого гроба засвидетельствовано уже в 1291 году, когда, согласно документу, хранящемуся в архивах Барселоны, населяющие арагонский город Дарока сарацины стали громить евреев, которые выставили гроб *in representationem* ("в качестве репрезентации") только что скончавшегося короля Альфонса III ⁴. Однако нужно подчеркнуть, что слово "репрезентация" использовалось не только при королевских похоронах: в документе 1225 года мы встречаем упоминание женщины, которая платит деньги, "чтобы получить в наследство репрезентацию своего мужа после смерти его" ⁵.

Продолжая разыскания Эрнста Канторовича, его ближайший ученик, американский историк Ральф Гизи обнаружил во Франции оппозицию между *The king's two bodies*, двумя телами короля, обсуждавшуюся на теоретическом уровне английскими юристами XVI и XVII вв. ⁶ Скрупулезно изучив ритуалы, связанные со смертью короля и воцарением его преемника, Гизи в прекрасной книге, вышедшей на английском в Женеве в 1960 году и двадцать шесть лет спустя переведенной на французский под заглавием "Король не умирает никогда", показал, как во Франции в периоды междоцарствий становилась все более и более значительной роль эффигии почившего короля. Начиная с конца XV века в королевских похоронах прослеживается очень четкое различие между мертвым королем и его эффигией: как отмечает Гизи, "тело уходило в могилу, а эффигия отправлялась в триумфальное шествие" ⁷. Это разграничение (просуществовавшее вплоть до смерти Генриха IV) должно было отражать в глазах современников то различие, которое проследил в своей выдающейся книге Канторович — различие между тленным телом короля как индивида и его вечным телом, связанным с публичной институцией (*dignitas*).

Вернемся ненадолго к двум полюсам толкования слова *representation* в статье "Малого Робера": репрезентация как субституция и репрезентация как миметическое напоминание. Куда следует отнести эффигию короля? Гизи, пристально изучивший эволюцию данного ритуала, в нескольких местах отмечает, что сначала речь шла о "простом субституте тела", использование которого объяснялось причинами чисто практического свойства: пока техника бальзамирования оставалась несовершенной, в погребальных кортежах приходилось выставять либо полуразложившийся

труп короля, либо восковой, деревянный или кожаный манекен ⁸. Признаться, отнюдь не легкий выбор. Была еще по крайней мере одна альтернатива, освященная традицией: это погребальные носилки, покрытые траурной тканью ⁹. Почему же тем не менее в 1322 году в Лондоне для похорон Эдуарда II предпочли заплатить некоему мастеру, чтобы он изготовил "*quandam ymaginem de ligno ad similitudinem dicti domini Regis*", образ из дерева, похожий на покойного короля? Почему эта новация была век спустя подхвачена во Франции? И почему традиция таких изображений так долго просуществовала в обеих странах? ¹⁰

Как мы увидим, эти вопросы связаны с одной ключевой проблемой — со статусом изображений в данном конкретном обществе — статусом изменчивым и очень часто двусмысленным. Но они предполагают и некий предварительный вопрос, впервые поставленный в 1910 году выдающимся венским историком искусства Юлиусом фон Шлоссером. Его поразило сходство между восковыми изображениями, использовавшимися при похоронах римских императоров во II — III вв. нашей эры, и восковыми (но также и деревянными, и кожаными) изображениями французских и английских королей, обнаруживаемыми в сходных ситуациях тысячелетие спустя. С чем мы имеем дело: с наследованием или с самостоятельной находкой? Шлоссер склонялся к первому предположению, хотя доказательства преемственности были по сути весьма скудными ¹¹. Другие историки, в том числе Гизи, придерживались второго предположения. Давая сжатый анализ этого явления (к которому я скоро вновь обращусь), Гизи отмечает: "Если рассматривать эти сходства в рамках культурной антропологии, они стимулируют мысль; однако историческая связь слаба" ¹². Для всякого, кто в курсе взаимоотношений между антропологией и историей, это заключение отнюдь не является окончательным. Напротив, оно подталкивает к более глубоким разысканиям в других направлениях.

Гизи отказался от сравнения погребальных ритуалов, практикуемых в различных, отдаленных друг от друга культурах, как от задачи "легкой, но бесплодной" с исторической точки зрения ¹³. Я же, напротив, полагаю, что его следует произвести в более широком хронологическом и географическом диапазоне. Можно было бы ожидать, что это приведет к потере специфических черт рассматриваемых феноменов. Мы увидим, что дело обстоит ровно наоборот.

Отправной точкой исследования Гизи (по его собственным словам) была — несомненно, указанная Канторовичем — статья Элиаса Бикермана об апофеозе римских императоров, вышедшая в 1929 году ¹⁴. На страницах этой захватывающей работы, вызвавшей живейшие отклики, Бикерман анализирует ритуал *consecratio*, основанный на двойной кремации — сожжении сначала тела императора, а затем, через много дней, сожжении его воскового изображения. Посредством этого *funus imaginarium*, то есть "похорон изображения", император, уже освободившийся от своих бренных останков, принимался в ряды богов. Бикерман подчеркивал специфические аналогии между этими ритуалами и похоронами английских и французских королей; в одной своей заметке он также бегло упоминал в этой связи о погребальных обрядах, исследованных Фрэзером. Судя по всему, он не был знаком с работой Роберта Херца "К исследованию коллективной репрезентации смерти", напечатанной в "*Année sociologique*" в 1907 году ¹⁵. А между тем первый параграф статьи Бикермана завершается утверждением, которое можно было бы приписать Херцу: "смерть ни в коей мере не означает конец жизни тела в этом мире: не биологический факт смерти, а социальный акт похорон разделяет уходящих и остающихся" ¹⁶. В обширном эссе Херца в очень обобщающем виде дается анализ ритуала двойного погребения, который Бикерман исследовал на римском материале. Херц показывает, что смерть — любая смерть — это травматическое для сообщества событие: настоящий кризис, который должен быть преодолен через ритуалы, трансформирующие биологическое событие в социальный процесс и контролирующее превращение разлагающегося трупа (объекта недолговечного, и к тому же угрожающего) в скелет. К таким ритуалам относится предварительное погребение, или, в некоторых культурах, мумификация и кремация (иногда

сочетающиеся друг с другом): согласно Херцу, существует много специфических решений этой весьма распространенной проблемы ¹⁷. В Риме Антонинов и в Англии и Франции XV — XVII вв. роль захоронения тела, соответственно, императоров и королей была сходна с ролью предварительных погребений, проанализированных Херцем. В обоих случаях за ними следовали похороны изображений, то есть не просто последний, а увековечивающий ритуал. Император посвящался в боги; король, в силу утверждения вечности королевской функции, не умирал никогда. Таким образом, императорские восковые изображения и королевские эффигии, будучи завершением смерти суверенов как социального процесса, могут рассматриваться, на другом уровне, как эквиваленты мумий или скелетов. Несколько лет назад к тому же выводу касательно римских императоров пришла Флоранс Дюпон, хотя и совершенно иными путями ¹⁸.

Как распорядиться трупом: это общекультурная проблема, которую каждая культура пыталась решить по-своему. И мы можем оценить специфические особенности ее решения в Риме Антонинов или в Англии и Франции XV — XVII вв. По крайней мере в последнем случае мы знаем, что эффигия короля делалась "с натуры": но также и в Риме при использовании восковой фигуры должно было поддерживаться то, что Гизи назвал "фикцией верховной власти post mortem" ¹⁹. Известный пассаж из "Римской истории" Диона Кассия описывает "облаченную в торжественные одеяния" восковую статую императора Пертинакса, умершего в 193 г.: перед ней "юный раб отгонял мух веером из павлиньих перьев, как будто государь заснул" ²⁰. Геродиан еще более подробно рассказывает о церемониях, последовавших за смертью Септимия Севера: в течение семи дней восковое изображение императора, покоившееся на просторном ложе из слоновой кости, посещали врачи, которые говорили, что больной чувствует себя "все хуже и хуже" ²¹. Эти свидетельства уже сопоставлялись с тем, что происходило во Франции в 1547 г., после смерти Франциска I. Одиннадцать дней продолжались трапезы, сначала возле трупа, потом возле эффигии короля: перед ним ели и пили, и "подносили чаши для омовения к стулу Государя, как если бы он был жив и сидел на нем" ²². Гизи показывает, что текст Геродиана имел хождение во Франции уже около 1480 г. и что самые древние французские свидетельства об обычае погребальной трапезы датируются начиная с конца XV века: но, как я говорил выше, он делает заключение, что аналогии с римской античностью никоим образом не предполагают сознательной имитации ²³. Аргументы Гизи представляются мне довольно слабыми: я, например, не думаю, что тот факт, что погребальные трапезы в честь Франциска I начинались возле трупа, сам по себе является достаточным доказательством отсутствия какой бы то ни было "связи между римскими и французскими обычаями" ²⁴. Но вывод Гизи, вероятно, правилен. В этой сфере, несомненно, были возможны независимые изобретения сходных процедур, даже в обществах, более удаленных друг от друга в пространстве, чем были удалены друг от друга во времени Рим Септимия Севера и Франция Франциска I. Из рассказа Педро Писарро, завоевателя Перу, подтвержденного в этой части и другими свидетельствами, мы узнаем, что инки в наиболее торжественных случаях выставляли тщательно сохраняемые мумии своих царей, чтобы обмениваться с ними тостами во время обильных трапез ²⁵.

Можно попытаться объяснить это неожиданное сходство между Францией и Перу. В Перу царский дворец Куско, скот и рабы — все это оставалось в собственности покойных государей; управление всем этим хозяйством передавалось некоей группе, куда входили их наследники мужского пола, но не входил царь: царь не наследовал от своего предшественника ничего материального ²⁶. Мертвые цари, в принципе, сохраняли власть: отсюда тесные взаимоотношения с их мумиями, выражавшиеся у инков в ритуальных трапезах. Во Франции фиктивная, но легальная власть мертвого монарха длилась ограниченный срок, который Гизи называет "церемониальным междуцарствием", т. е. период, предшествующий коронации нового монарха ²⁷. В совершенно разнородных контекстах сходные проблемы приводили к сходным результатам. Все это помогает нам немного сместить проблему, которая неоднократно поднималась в связи с королевскими похоронами во Франции XVI века. Выбор между "имитацией римских образцов или независимым

изобретением" — лишь часть проблемы. Как уже было настойчиво подчеркнуто Марком Блоком и Клодом Леви-Строссом, контакт (если таковой имел место, что в нашем случае не очевидно) не объясняет преемственности. Речь идет о двух проблемах разного порядка ²⁸.

Так почему же в Риме, или где бы то ни было еще, после смерти государя изготовлялось его изображение? И классическая статья Бикермана, и недавнее выступление Флоранс Дюпон содержат ценные данные по этой проблеме. В частности, указывалось, что восковые образы использовались в аристократических римских семьях. Флоранс Дюпон обращает внимание на равнозначность *imago* и *ossa* (о чем я уже говорил) и полагает, что эта равнозначность стала возможна потому, что *imago* играло метонимическую роль, воспринимаясь как часть тела ²⁹. Эта формула не кажется мне особенно убедительной. Я бы скорее сказал, что *imago* было "частью идентичности", следуя за Марселем Моссом, который в статье о понятии личности уже отметил очень близкую связь, существовавшую в Риме между *imago* и *cognomen*, самой личной составляющей в системе трех имен ³⁰. Тем не менее следует подчеркнуть, что маски предков не были исключительной привилегией аристократических родов ³¹. Бикерман цитирует закон о погребении, восходящий к 133–136 гг., где одна ланувийская коллегия оставляет за собой право произвести *funus imaginarium*, "погребение образа", в том случае, если злой хозяин откажется выдать тело раба, состоявшего в коллегии ³². Здесь мы подходим к очень глубинным вещам. Чтобы прояснить дело, я предлагаю рассмотреть материал совершенно иного круга, связанный со значением греческого слова *kolossos*. Отталкиваясь от одного объекта, называемого репрезентацией, я бы хотел попытаться проанализировать в долговременной перспективе идею, или идеи, которые сделали возможным его существование.

В 1931 году Пьер Шантрэн подошел к вышеназванной теме с этимологической точки зрения, пытаясь найти решение за пределами индо-европейского поля. Правя корректуру своей заметки, он добавил небольшое замечание: опубликованный незадолго до этого священный закон Кирены показывает, что изначальное значение слова *kolossos* не то, которое нам известно (связанное со знаменитым Колоссом Родосским): не "статуя большого размера", а просто "статуя" ³³. Два года спустя дискуссия получила совершенно неожиданное направление в замечательной статье Эмиля Бенвениста. Закон Кирены, касающийся иноземных просителей, постановлял, что хозяин дома должен называть отправителя его именем; если же последний оказывается мертв или неизвестен, он должен обращаться к нему через *kolossoi*, деревянные или глиняные фигурки мужского или женского пола, которые он впоследствии должен был отнести в "дикий лес и там установить". Станный, даже нелогичный текст, по крайней мере с точки зрения некоторых исследователей. Но, замечает Бенвенист, "нельзя ли принять более глубокую логику, допуская, что неизвестный живой — то же самое, что неживой?" Отсюда вывод: "Вот подлинный смысл слова: погребальные статуэтки, ритуальные субституты, двойники, занимающие место отсутствующих и продолжающие их земное существование" ³⁴.

Можно было бы добавить: репрезентации. Как на уровне формы, так и на уровне функции между греческими *kolossoi* и восковыми, кожаными или деревянными погребальными эффигиями французских и английских монархов обнаруживаются поразительные сходства. Так, например, священный закон Кирены прямо предусматривает ритуальную трапезу с погребальными статуэтками: как и в XV веке — в Куско или в Париже. Раз и навсегда нам хотелось бы оставить в стороне привычные и ничего не объясняющие ссылки на магию ³⁵. Интересующие нас проблемы — это скорее проблемы образа и роли репрезентации в создании образа. Вышеприведенные сведения позволяют нам, я полагаю, по-новому прочесть текст, опубликованный Эрнстом Гомбрихом под заглавием "Размышления об игрушечной лошадке" ("Meditations on a hobby horse"), равно как и не менее важный текст Кшиштофа Помьяна о коллекционировании. Гомбрих также отталкивался от понятия репрезентации. Размышляя над *hobby horse* в качестве "субститута лошади", он пришел к выводу, подчеркивающему роль субституции в искусстве первобытных

народов и в египетском искусстве: "лошадь или слуга из обожженной глины, захороненные в могиле могущественного человека, занимают место живых существ" — и это наводит на мысль о том, что "субституция, возможно, предшествовала пиктографии, а творчество — коммуникации". Иное искусство, связанное с "идеей образа как "репрезентации" в современном смысле слова", возникло в некоторых обществах — Греции, Китае, ренессансной Европе — в результате изменения функции. Десять лет спустя эти блестящие энергичные формулы были развиты Гомбрихом — так, как он умел это делать, — в его выдающейся книге "Art and illusion" ³⁶. Со своей стороны, Помпьян, пытаюсь найти связь между разнородными предметами, входящими в коллекции, начал с рассмотрения погребальной утвари, которую он сопоставил с приношениями, реликвиями, достопримечательностями, изображениями: "это посредники между посюсторонним и потусторонним миром, между профанным и сакральным, — пишет он, — предметы, репрезентирующие далекое, потаенное, отсутствующее.... Посредники между зрителем, смотрящим на них, и той невидимостью, откуда [они] пришли...". Эти предметы он назвал "семиофорами", носителями значений, чтобы отличить их от предметов, используемых в повседневной жизни ³⁷.

Тексты, которые я представил, не отсылают друг к другу. Выделенные мною совпадения являются результатом размышлений на совершенно разнородные темы: в этом и заключается их ценность. Все это очевидным образом касается моего исследовательского проекта. Чему же он, собственно, посвящен? Универсальному статусу знаков и изображений (если таковой существует)? Или же определенной культурной сфере — но тогда какой?

Эта альтернатива является одной из центральных в статье Жан-Пьера Вернана, где он продолжает и развивает разыскания Бенвениста о понятии *kolossos* ³⁸. С одной стороны, Вернан подчеркивает, что *kolossos* входил в группу терминов (души, сновидения, тени, видения), о которых можно "с полным правом говорить [...] как о поистине психологической категории, категории двойников, которая предполагает иную, чем у нас, ментальную организацию". Но статья заканчивается замечанием совсем иного свойства: "Возможно, здесь мы затрагиваем проблему, далеко выходящую за пределы случая с "колоссом" и касающуюся одной из специфических особенностей религиозного знака. Религиозный знак предстает не просто как мыслительный инструмент. Он нацелен не только на то, чтобы вызывать в людских умах воспоминание о священной власти, к которой он отсылает. Он всегда стремится установить с ней настоящую коммуникацию, реально внести в человеческий мир ее присутствие. Но, пытаясь таким образом перекинуть мост к божественному, он в то же время должен отмечать дистанцию, обнажать несоизмеримость священной власти и всего того, что служит ее неизбежно неадекватным проявлением в глазах людей. В этом смысле на примере "колосса" хорошо видно напряжение, живущее в самой сердцевине религиозного знака и образующее его истинное значение. В своей оперативной и действенной функции "колосс" призван установить реальный контакт с потусторонним миром, осуществить его присутствие в этом мире. Однако самым этим действием он подчеркивает то недоступное, таинственное, фундаментально иное, что содержит для живого существа потусторонний мир смерти" ³⁹.

С одной стороны, ментальность греков, отличная от нашей; с другой стороны — напряжения, центральные для религиозного знака, обнаруживаемые как у греков, так и сегодня. Этот сдвиг от релятивистской перспективы к универсалистской абсолютно понятен в контексте нашего совершенно особого отношения к греческой культуре: отношения, где смешиваются отстраненность и наследование. Но наследование не обязательно значит преемственность. Что касается статуса изображений, то между нами и греками пролегла глубокая трещина, которую мы и собираемся теперь рассмотреть.

Вернемся к *consecratio* римских императоров. Флоранс Дюпон обратила внимание на внутренний парадокс этого ритуала: в Риме "для освящения умершего нужно [...] выдернуть его из могилы и

установить в том священном пространстве, где будет находиться его храм. Что немыслимо, как в рассуждении умершего, который окажется непогребенным, так и в рассуждении священного пространства, которое окажется чудовищно осквернено присутствием трупа [...]. Могила выносятся за пределы Города [...] запрещается устраивать могилу на публичной территории, там, где посвящают храмы". Сейчас мы увидим, как это препятствие было преодолено. "Два тела позволяют умершему присутствовать в двух разделенных пространствах — пространстве могилы и пространстве храма, в двух взаимоисключающих временах — времени погребального культа и времени публичного культа. После смерти император двояко сохраняет свое присутствие среди людей" ⁴⁰.

Все это было опрокинуто с победой христианства. Кладбища, города мертвецов, обрели свое место внутри городов живых. Это "снятие тысячелетнего религиозного запрета на захоронение *intra muros*" было определено Жаном Гюйоном как "знак поистине исторической мутации" ⁴¹. Однако же некоторые умершие обладали в глазах верных особым статусом: это были мученики. В своей прекрасной книге "Культовые святые" Питер Браун уделил много внимания тому, как в мощах проявляется присутствие мученика и святого вообще. Метонимический статус, который стремились связать (как я полагаю, ошибочно) с *imago* римских императоров, здесь обретает полную силу. Душа Мартина, — как гласит надпись, выгравированная на его могиле в Туре, — находится рядом с Богом (*cuius anima in manu Dei est*); в то время как сам он, Мартин, *hic totus est praesens manifestus omni gratia virtutum* (весь целиком присутствует здесь, как это явлено многими чудесами) ⁴².

Нетрудно предположить, что роль, которую играли мощи святых в христианском мире, глубоко повлияла на отношение к образам. По сути дела речь идет о следствии уже сформулированной ранее гипотезы о наличии тесной связи между образами и потусторонним миром. Но сами мощи относятся к той сфере отношений, которая известна нам фрагментарно — даже после недавно опубликованной Гансом Бельтингом важнейшей книги "Изображение и культ" ⁴³. Прежде всего существует феномен, который христианские полемисты называли идолопоклонством. Следовало бы наконец отнестись к нему серьезно, признав два момента: что мы очень мало об этом знаем и что даже то, что нам известно, с трудом поддается интерпретации ⁴⁴. Выживание (и метаморфозы) древних богов как феномен истории искусств давно было освещено в работах Фрица Закля, Эрвина Панофского, Жана Сезнека и других исследователей, в той или иной мере связанных с Варбургским Институтом ⁴⁵. Но спектр реакций (поглощение, преобразование, отторжение...), возникающих на религиозном уровне при столкновении с такого рода образами, в том числе и образами сугубо местного происхождения, равно как и частично неиконические, если не откровенно анти-иконические, тенденции, укорененные в иудео-христианской традиции, — вот это остается исследованным совершенно недостаточно.

В качестве иллюстрации сложностей, возникающих при таком столкновении, я рассмотрю один пример — а именно, случай святой Веры, которая, по легенде, приняла мученическую смерть в двенадцатилетнем возрасте, в начале IV века. Ее образ, хранящийся в сокровищнице церкви в городе Конк, давно считается выдающимся созданием каролингской скульптуры и ювелирного дела. Тот же образ играет важную роль в агиографическом повествовании, озаглавленном "*Liber miraculorum sanctae Fidis*", "Книга чудес святой Веры", — в частности, в двух первых книгах, написанных в начале XI века Бернардом Анжерским, директором Шартрской школы.

В 1020 году Бернард, ревностный почитатель святой Веры, отправился вместе со своим другом, школяром по имени Бернье, в Конк, где мощи святой покоились уже полтора века после того, как были похищены из базилики, возведенной в ее честь в Ажене ⁴⁶. В ходе этого паломничества Бернард был потрясен обилием в Оверни и в окрестностях Тулузы статуй из золота, серебра и других металлов, внутри которых хранились святые мощи. В глазах образованных людей — таких, как он или его друг, — это было настоящим суеверием: это напоминало культ языческих богов,

или, точнее, бесов. В одном месте на алтаре он видел статую святого Герарда, покрытую золотом и драгоценными камнями, которая, казалось, смотрит своими сияющими глазами на крестьян, преклонивших колена в молитве. Бернард обернулся к другу и сказал ему на латыни (*latino sermone*), слегка улыбнувшись: "Брат мой, что ты думаешь об этом идоле? Разве Юпитер или Марс сочли бы подобную статую недостойной себя?" Сам он признавал (как он поясняет) только один род статуй — распятия. Святым допускалось рисовать на стенах: *imagines umbrosae coloratis parietibus depictae*. Но поклонение статуям святых казалось ему закоренелой дурной привычкой невежественных людей: и если бы он в этих местах сказал о том, что думает по поводу статуи святого Герарда, с ним обошлись бы, как с преступником. Три дня спустя Бернард и Бернье прибыли в Конк. Образ святой, называемый Бернардом *Majestas sanctae Fidis*, "Величество святой Веры", хранился в узком зале, до отказа заполненном коленапреклоненными людьми. Не имея возможности последовать их примеру, Бернард воскликнул: "Святая Вера, часть тела которой хранится в этой статуе, помоги мне в мой судный день". Говоря эти слова, он смотрел на друга с улыбкой. Он говорил о статуе святой с презрением, как если бы она была изваянием Венеры или Дианы, истуканом, требующим жертвоприношений. Но все это было в прошлом. Теперь, благодаря чудесам святой Веры, о которых он рассказывает в своем сборнике, Бернард понял свое заблуждение. Он пересказывает историю некоего Ульдерика, который посмел насмеяться над статуей святой Веры. На следующую ночь святая явилась к Ульдерiku и ударила его палкой: "Как ты, злодей, осмелился оскорбить мой образ?". Бернард заключает, что в статуе нет ничего, вредящего вере или таящего опасность впасть в заблуждения предков. Она была воздвигнута во славу Бога и в память о святой ⁴⁷.

Питер Браун в замечательной статье ("Society and the Supernatural: A Medieval Change") обратил внимание на то, что гнев и месть святой Веры являются, так сказать, оборотной стороной чувства справедливости, царящего в сообществе: "ее устами говорил зычный голос группы", — пишет Браун ⁴⁸. Он прав. Но чудеса святой Веры, переданные сначала устной культурой, были описаны в тексте, некоторые страницы которого — например, те, которые мы только что упоминали, — наоборот, вовлекают нас в почти драматическое переживание глубокой разорванности. Мы прежде всего видим ряд оппозиций: образованные люди / крестьяне; латынь / народные языки; живопись / скульптура; Христос / святые; религия / суеверие.

Но в конце главы автор объясняет нам, что он ошибся: в поклонении крестьян статуям святого Герарда и святой Веры нет никакого суеверия. Речь идет о различных типах религиозного отношения, терпимых или допускаемых (*permittantur*, как указано в названии главы ⁴⁹). Таким образом, существует иерархия, связанная с двойной оппозицией, культурной и социальной, которая всегда подразумевается в тексте Бернарда Анжерского: с одной стороны, оппозиция между письменной культурой (на латыни) и устной культурой (на народных языках); с другой стороны — между письменной культурой и изображениями ⁵⁰. В сфере изображений вырисовывается новая иерархия: в плане идолопоклонства статуи считаются гораздо более опасными, чем живопись, что, кстати говоря, соответствовало иудейской традиции ⁵¹.

Статуя святого Герарда, подвигшая Бернарда на полу-ироническое, полу-возмущенное сравнение с идолами Юпитера и Марса, сегодня утрачена. Но при реставрации статуи из Конка, которую Бернард также сравнивает с идолами Венеры и Дианы, выяснилось, что в конце X века ее тело было приделано к гораздо более древней голове, которая относится к IV или началу V вв. Изначально это была голова обожествленного римского императора, сделанная из золота и увенчанная лавровой ветвью. Таким образом, реакция Бернарда Анжерского была не лишена оснований ⁵².

Хронология статуи из Конка и ее переделок обсуждалась очень активно. Жан Таралон, реставрировавший ее, предложил ближайшую к нам датировку: конец IX века. Принадлежа к "пре-романскому ренессансу круглой скульптуры", она в этом случае оказалась бы "самой

древней статуей Запада, дошедшей до наших дней" ⁵³. Бернард Анжерский сообщает, что статуи с мощами святых обоего пола были очень распространены в Южной Франции. "Богоматери с Младенцем на престоле" могут рассматриваться как варианты того же типа ⁵⁴. Функция вместилища для мощей — отнюдь не маргинальный факт: напротив, он дает правдоподобное объяснение (можно сказать, почти алиби) возвращению круглой скульптуры ⁵⁵. Фрагмент тела святой Веры, несколько цинично помянутый Бернардом Анжерским в молитве, был предлогом, на основании которого конкские крестьяне могли поклоняться тому, что содержало в себе реликвию: образу девочки—мученицы, золотой кукле с выпученными глазами в одеждах, инкрустированных драгоценными камнями.

Рассказы о чудесах святой Веры, донесенные до нас Бернардом Анжерским, показывают, насколько завораживающее впечатление производил этот необычный предмет на воображение верующих. Образ святой, вызывавший враждебность и сарказм у хулителей, являлся верующим в видениях ⁵⁶. Монахи вывозили статую на торжественные шествия по монастырским землям, чтобы она вступила во владение ими ⁵⁷. Для жителей Конка очевидным образом не существовало никакой разницы между образом святой Веры и самой святой. С трактовкой, выдвинутой Бернардом Анжерским в качестве противовеса идее идолопоклонства, — трактовкой статуи как памятки — могло согласиться лишь незначительное меньшинство.

Недоумение, возникшее у Бернарда Анжерского перед изображением святой Веры, исчезает, когда он обращается к распятому Христу. Церковь распространяет скульптурные распятия, — замечает он, — чтобы возбуждать память о Страстях Господних ⁵⁸. И тем не менее возможность идолопоклоннического восприятия подстерегала даже изображения Христа. По всей Европе, в разных местах — от Венеции до Исландии или Норвегии — можно найти изображения Христа на кресте или на престоле, сопровождаемые латинскими двустишиями вроде следующего, написанного не позднее XII века:

Hoc Deus est, quod imago docet, sed non Deus ips:

Hanc recolas, sed mente colas, quod sernis in illa

(То, чему учит образ, это Бог; но образ не есть Бог. Размышляй над образом, но в уме обожай то, что ты в нем видишь) ⁵⁹.

Страх изображений и девальвация изображений — этой двусмысленной позицией отмечено все европейское Средневековье. Но *imago* (как и *figura*) — слово, имеющее множество значений ⁶⁰. Еще один фрагмент из "Книги чудес святой Веры" может дать достаточно ясное представление о сложности этого материала — точнее, огромного пласта материалов, которого я пока едва коснулся. Приводя пример некоего рыцаря, наказанного за гордыню, Бернард Анжерский, обращаясь к самому себе, восклицает: "Ты должен быть счастлив, потому что ты видел Гордыню не в изображении (*imaginaliter*), как у Пруденция в "Психомахии", а в ее истинном и телесном присутствии (*praesentialiter corporaliterque proprie*)" ⁶¹. Сакраментальная тональность этого отрывка, конечно, неумышленна, и потому показательна. К тому моменту слово *imago* уже давно ассоциировалось с Евангелием: *Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelistibus*, — писал Амвросий ⁶². Между тем в процитированном выше отрывке *imago* подразумевает фикцию или, может быть, абстракцию — во всяком случае, слабую и обедненную реальность. Слово же *presentia*, издавна связанное с мощами святых ⁶³, отныне будет все больше и больше ассоциироваться с Евхаристией ⁶⁴.

Оппозиция между Евхаристией и мощами получила выражение в трактате о мощах Гиберта Ножанского "De pignoribus sanctorum", законченном в 1125 году ⁶⁵. Гиберт не просто отвергает ложные мощи, как монахи Сен-Медара отвергли мнимый молочный зуб младенца Иисуса: он также подчеркивает, что единственное, оставленное Христом в память о себе, — это Евхаристия.

Все это приводит его к частичной девальвации мощей, этих *repraesentata pignora*, и одновременно с ними синекдохи — этой столь дорогой невеждам фигуры речи ⁶⁶. Как видим, здесь уже заметна та тенденция, которая увенчается в 1215 году провозглашением догмата о пресуществлении.

Решающее значение этого события для истории восприятия изображений было уже отмечено другими исследователями ⁶⁷. Но его последствия не вполне прояснены. Я попытаюсь сформулировать некоторые из них в свете того материала, который я изложил выше. Сразу бросается в глаза глубокий разрыв между кругом понятий, связанных с греческим словом *kolossos*, — и понятием реального присутствия. Конечно, в обоих случаях речь идет о религиозных знаках. Но мы не можем применить к Евхаристии то, что Жан-Пьер Вернан сказал о "колоссе", который "в своей оперативной и действенной функции призван установить реальный контакт с потусторонним миром, осуществить его присутствие в этом мире". Согласно формулировке догмы пресуществления, следует говорить не просто о "контакте", а именно о присутствии — в полном (максимально полном) смысле этого слова. Присутствие Христа в облатке — на самом деле сверхприсутствие. Рядом с ним бледнеют любые напоминания о священном, любые проявления священного: мощи, изображения... — по крайней мере, на теоретическом уровне. (На практическом уровне дело обстоит иначе.)

В нижеследующих гипотезах — более или менее смелых — я хотел бы коротко наметить направления моих разысканий. После 1215 года страх перед идолопоклонством начинает ослабевать. Люди научаются приручать изображения, начиная с изображений языческих. Одним из результатов этого исторического поворота стал возврат к иллюзии в скульптуре и живописи. Без этого расколдования мира изображений не было бы ни Арнольфо ди Камбио, ни Николы Пизано, ни Джотто.

Это движение имело и кровавые последствия. Хорошо известна связь между евхаристическими чудесами и преследованиями евреев ⁶⁸. Было высказано предположение, что обвинения в ритуальных жертвоприношениях, выдвигавшиеся против евреев, начиная с середины XIII века, проецировали вовне глубокую внутреннюю тревогу, вызванную идеей реального присутствия в связи с Евхаристией ⁶⁹. Некоторые элементы традиционной антиеврейской полемики приобрели тогда, быть может, новое значение: например, обвинение в идолопоклонстве, базирующееся на библейском рассказе о золотом тельце, или обвинение в буквализме при толковании слов Бога. Догмат о пресуществлении, отрицая чувственные данные в пользу потаенной и незримой реальности, безусловно был мощной победой абстракции.

В тот же самый период абстракция завоевывает и те сферы, которые теперь называют политической теологией и политической литургией. Канторович в книге "Два тела короля" лишь мимоходом ссылается на понятие пресуществления ⁷⁰. Я, напротив, полагаю, что оно сыграло ключевую роль в становлении концепции двух тел короля. Чтобы получить представление о том, как переплетались эти понятия, достаточно обратиться к одному тексту, где описываются церемонии в Сен-Дени по случаю похорон коннетабля Бертрана дю Гесклена (1389). Священник из Сен-Дени, очевидец событий, рассказывает в своей хронике, что епископ Отенский, служивший мессу, перед проскомидией вышел из алтаря вместе с королем и пошел навстречу четырём рыцарям, которые держали герб покойного, "чтобы таким образом показать его телесное присутствие (*ut quasi ejus corporalem presenciam demonstrarent*)" ⁷¹. В свете предложенной мной гипотезы евхаристические импликации этого рыцарского причастия (которое обычно было привилегией баронов и принцев) легко объяснимы. Именно реальное, конкретное, телесное присутствие Христа в таинстве помогло в конце XIII — начале XIV в. кристаллизации того странного объекта, с которого я начал рассмотрение. Этим объектом был конкретный символ абстракции Государства: скульптурное изображение короля, называвшееся репрезентацией.

Примечания

- [1](#) R. Chartier. Le monde comme reprOsentation // Annales E. S. C. 1989. № 6. P. 1514–1515.
- [2](#) W. H. St. John Hope. On the funeral effigies of the kings and queens of England, with special reference to those in the abbey church of Westminster // Archaeologia, 60, 1907. P. 517–570; R. P. Howgrave–Graham. Royal portraits in effigy: some new discoveries in Westminster abbey // The Journal of the Royal Society of Arts, CI, 1953. P. 465–474. (Эту работу мне не удалось прочитать.)
- [3](#) R. E. Giesey. Le roi ne meurt jamais. Paris: Flammarion, 1987. (Оригинальное издание: R. E. Giesey. The royal funeral ceremony in Renaissance France. GenПve, 1960; я всегда цитирую по французскому переводу). P. 127–193. Гизи убедительно опровергает (P. 130–131) гипотезу, выдвинутую Сент–Джон Хоупом, о возможности более раннего использования королевского манекена на похоронах Генриха III (1272): см.: St. John Hope. P. 526–528. Гизи снова обратился к проблеме скульптурных изображений в недавней книге: R. E. Giesey. COromonial et puissance souveraine. France XVe — XVIIe siПcles. Paris: Cahiers des Annales, 1987.
- [4](#) E. Lourie. Jewish participation in royal funerary rites: an early use of representation // Aragon, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 45. 1982. P. 192–194.
- [5](#) A. N. Zadoks–Josephus Jitta. Ancestral portraiture in Rome and the art of the last century of the Republic. Amsterdam, 1932. P. 90, где дается ссылка на: Gay V. Glossaire archOologique du Moyen Age et de la Renaissance, II. Paris, 1928. P. 297.
- [6](#) E. Kantorowicz. The king's two bodies: A study in medieval political theology. Princeton, 1957.
- [7](#) Giesey. Le roi... P. 176.
- [8](#) Ibid. P. 129, 161.
- [9](#) Ibid. P. 137.
- [10](#) St. John Hope. P. 530–531; Kantorowicz. P. 419–420; Giesey. Le roi... P. 131–133. По слухам, циркулировавшим в то время (и отразившимся в некоторых современных хрониках), Эдуард II был убит: возможно, состояние трупа не позволяло выставить его в погребальном кортеже. Но если верить изложению событий, сделанному в те же годы нотариусом понтификата Мануэлем дель Фиско (не упомянутому ни Канторовичем, ни Гизи), возможность выставить тело короля абсолютно отсутствовала. Согласно этой версии, Эдуард II сбежал из заключения, обманув своих врагов, которые вместо него убили привратника. См.: A. Germain. Lettre de Manuel de Fiesque concernant les derniПres annOes du roi d'Angleterre Edouard II. Montpellier, 1878. C. Nigra. Uno degli Edoardi in Italia: favola o storia? // La nuova Antologia, s. IV, vol. XCII, 1901. P. 403–425. G. P. Cuttino, T. W. Lyman. Where is Edward II? // Speculum, III, 1958. P. 522–544. В любом случае подобные обстоятельства не объясняют ни использование манекена, ни тем более устойчивость этого обычая.
- [11](#) J. von Schlosser. Geschichte der PortrKbildnerei in Wachs // Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhПchsten Kaiserhauses, 29, 1910–1911. P. 171–258. Особенно см.: P. 202–203.
- [12](#) Giesey. Le roi... P. 229; см. также: P. 127–128, 223–243.
- [13](#) Ibid. P. 8–9.
- [14](#) E. Bickerman. Die rПmische Kaiserapotheose // Archiv fЯr Religionswissenschaft, XXVII, 1929. P. 1–34; Idem. "Consecratio", le culte des souverains dans l'Empire romain // Entretiens de la Fondation Hardi, XIX. Vandoeuvres–GenПve, 1972. P. 3–25. См. также: Giesey. Le roi... P. 7.
- [15](#) R. Hertz. MOlanges de sociologie religieuse et de folklore. Paris, 1928. P. 1–98. Насколько мне известно, эта работа никогда не цитировалась при обсуждении проблематики королевских похорон, за одним исключением (к сожалению, довольно поверхностным): R. Huntington, P. Metcalf. Celebrations of death. Cambridge, 1979. P. 159ss. (о влиянии Херца на Канторовича и Гизи см. с. 13).
- [16](#) Bickerman. P. 4.
- [17](#) Hertz. P. 22.
- [18](#) F. Dupont. L'autre corps de l'empereur–dieu // Le temps de la rOflexion. 1986. Le corps des dieux. P. 231–252.
- [19](#) Giesey. Le roi... P. 223.
- [20](#) Фрагмент, процитированный в: Giesey. Le roi... P. 228–229.
- [21](#) Ibid. P. 226–227.

[22](#) Ibid. P. 19 (в изложении Пьера де Шателя).

[23](#) Ibid. P. 253, 309–311.

[24](#) Ibid. P. 240–241.

[25](#) P. Pizarro. *Relaci3n del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Per3*. Lima, 1978. P. 89–90. Цит. по: G. W. Conrad, A. A. Demarest. *The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*. Cambridge, 1984. P. 112–113 (выражаю горячую благодарность Аарону Сегалу, который указал мне на этот текст). См. также: Pizarro. *Relaci3n...* P. 51–52.

[26](#) Ibid. P. 113 (протитировано почти дословно).

[27](#) Giesey. *Le roi...* P. 276ss.

[28](#) Похожая проблема была мною проанализована в кн.: C. Ginzburg. *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*. Torino, 1989. P. 197–198, 205 (где можно найти отсылки к Блоку и Леви–Строссу).

[29](#) Dupont. P. 240–241.

[30](#) M. Mauss. Une cat3gorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi" // M. Mauss. *Anthropologie et sociologie*. Paris, 1960. P. 352–353 (с конкретными ссылками на Цицерона: *Pro Cluentio*, 72, а также на "Лионскую таблицу" императора Клавдия). [Рус. пер.: М. Мосс. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие "я" // М. Мосс. *Общества. Обмен. Личность*. М., 1996. С. 283.] См. также: M. Rambaud. *Masques et images: Essai sur certains usages fun3raires de l'Afrique Noire et de la Rome ancienne* // *Les Etudes classiques*, XLVI. 1978. P. 3–21, особенно P. 12–13. В оппозиции, сформулированной Флоранс Дюпон ("Римский человек имеет имя, которое обозначает его произвольно [...] после смерти он, возможно, будет обладать *imago*, которое сохранит его отпечаток, то есть его самого", — Dupont. P. 242), первая часть представляется мне анахроничной, а вторая — неполной.

[31](#) Zadoks–Josephus Jitta. P. 97–110 (где опровергается существование пресловутого *ius imaginum*, предполагавшегося Момзенем).

[32](#) Bickerman. P. 6–7; Dupont. P. 240. О феномене "burial clubs" см.: K. Hopkins. *Death and renewal*. Cambridge, 1983. P. 211 (где *funus imaginarium* переводится как *imaginary body*).

[33](#) P. Chartraine. *Grec koloss3s* // *Bulletin de l'institut fran3ais d'arch3ologie orientale*, XXX. 1931. P. 449–452.

[34](#) E. Benveniste. Le sens du mot kolossos et les noms grecs de la statue // *Revue de Philologie, de Litt3rature et d'Histoire anciennes*. 3e s3rie. V. 1931. P. 118–135 и особенно P. 118–119. Дискуссия была продолжена, в частности, репликами: Ch. Picard. Le c3notaphe de Mid3a et les "colosses" de M3on3las // Ibid. 3 s3rie. VII. 1933. P. 341–354; J. Servais. Les suppliants dans la "loi sacr3e" de Cyr3ne // *Bulletin de correspondance hell3nique*, 84. 1960. P. 112–147 (очень полезная постановка проблемы). J. Ducat. Fonctions de la statue dans la Gr3ce archa3que: kouros et kolossos // Ibid., 100. 1976. P. 239–251.

[35](#) Похожее замечание, правда, в другом контексте, сделал П. Браун. См.: P. Brown. *A dark age crisis: aspects of the iconoclastic controversy* // P. Brown. *Society and the holy in late Antiquity*. Berkeley — Los Angeles, 1982. P. 261.

[36](#) E. H. Gombrich. *Meditations on a hobby horse*. London, 1963. P. 1–11 (эссе, давшее название сборнику, вышло в 1951 г.). См. особенно с. 1 ("Портретное изображение лошади? Скорее всего нет. Субститут лошади? Да. Это именно он. Возможно, в этой формуле содержится больше, чем может увидеть глаз"), с. 3 ("глиняная лошадь или слуга, захороненные в могилу знатного человека, замещают живых"), с. 5 ("Можно суммировать мораль этой "просто истории", сказав, что субституция, возможно, предшествует портретированию, а творчество — коммуникации"), с. 9 ("Изменение подразумевается появлением идеала изображения как "репрезентации" в современном смысле слова"). К вопросу о связи с книгой "Art and Illusion" (London, 1960) см.: Gombrich. *Meditations...* P. XI.

[37](#) K. Pomian. *Collectionneurs, amateurs et curieux*. Paris, 1978. P. 15–59 ("Entre l'invisible et le visible: la collection"). Цит. пассаж — на с. 32.

[38](#) J. — P. Vernant. *Figuration de l'invisible et cat3gorie psychique du double: le kolossos* // J. — P. Vernant. *Mythe et pens3e chez les Grecs: Etudes de psychologie historique*. Paris, 1966. P. 251–264.

[39](#) Ibid. P. 255–256, 264.

[40](#) Dupont. P. 234–235, 237.

- [41](#) J. Guyon. La vente des tombes И travers l'Opigraphie de la Rome chrOtienne // MOlanges d'archOologie et d'histoire: AntiquitO, 86. 1974. P. 594. Цит. в кн.: P. Brown. The cult of the saints. Chicago, 1982. P. 133, note 16.
- [42](#) Ibid. P. 3–4.
- [43](#) H. Belting. Bild und Kult. MЯnchen, 1990.
- [44](#) Здесь следует отправляться от великолепного материала, собранного в кн.: D. Freedberg. The power of images. Chicago, 1989 (теоретическая же сторона книги, напротив, достаточно разочаровывает). Книга М. Camille. The gothic idol. Cambridge, 1989 — содержит несколько полезных идей и много трюизмов. Книга изобилует всевозможными ошибками. Нет почти ни одной латинской цитаты, не испорченной опечатками, а то и искажениями.
- [45](#) J. Seznec. La survivance des dieux antiques. London, 1940 (следует учесть итальянское издание: J. Seznec. La sopravvivenza degli antichi dei. Torino, 1980, с важным предисловием С. Сеттиса); F. Saxl. Lectures. London, 1957; E. Panofsky. Renaissance and renaissances in Western art. Stockholm, 1965 [рус. пер.: Э. Панофский. Ренессанс и "ренессансы" в искусстве Запада. М., 1998].
- [46](#) Liber miraculorum Sanctae Fidis / Publ. d'aprИs le manuscrit de la BibliothИque de Schlestatt par M. l'abbO A. Bouillet. Paris, 1897, introduction.
- [47](#) Ibid. P. 46–49.
- [48](#) P. Brown. Society and the holy... P. 302–332 (особенно P. 318–321, 330).
- [49](#) Полное название: Quod sanctorum statuae propter invincibilem ingenitamque idiotarum consuetudinem fieri permittantur, presertim cum nichil ob id de religione depereat, et de coelesti vindicta.
- [50](#) B. Stock. The implication of literacy. Princeton, 1983. P. 64–72 (здесь дается важный комментарий к этой главе из Бернарда).
- [51](#) E. Bickerman. Sur la thOologie de l'art figuratif: A propos de l'ouvrage de E. R. Goodenough // Studies in Jewish and Christian history, III. Leiden, 1986. P. 248, note 7.
- [52](#) Обо всем этом см. превосходную статью: J. Taralon. La majestO d'or de Sainte-Foy du tresor de Conques // Revue de l'Art, 40–41. 1978. P. 9–22 (особенно P. 16); E. Dahl. Heavenly images: The statue of St. Foy of Conques and the signification of the medieval cult in the West // Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia, VIII. 1978. P. 175–191; J. Wirth. L'image mOdiOvale. Paris, 1989. P. 171–194.
- [53](#) Ibid. P. 19.
- [54](#) I. H. Forsyth. The throne of Wisdom. Princeton, 1972.
- [55](#) J. Wirth. La reprOsentation de l'image dans l'art du Haut Moyen Age // Revue de l'Art. 1988. P. 15.
- [56](#) Liber miraculorum... P. 9–10, 18, 49–51.
- [57](#) Ibid. P. 40–41.
- [58](#) Ibid. P. 47.
- [59](#) См. прекрасную статью: R. Bugge. Effigiem Christi, qui transis, semper honora: Verses condemning the cult of sacred images in art and literature // Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia, VI. 1975. P. 127–139. Я внес в перевод исправления.
- [60](#) W. Durig. Imago: Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der RЪmischen Liturgie. MЯnchen, 1952; R. Daut. Imago: Untersuchungen zum Bildbegriff der RЪmer. Heidelberg, 1975; E. Auerbach. "Figura" // E. Auerbach. Scenes from the Drama of European literature. New York, 1959. P. 11–76.
- [61](#) Liber miraculorum... P. 26. Ср. перевод в кн.: A. Bouillet, L. ServiИres. Sainte Foy vierge et martyre. Rodez, 1900. P. 458: "non dans l'abstraction, mais substantiellement incarnO dans un corps"; ср. также перевод в кн.: Stock. P. 69: "not in an image [...] but genuinely present in substance".
- [62](#) In psalmum 38, n. 25 (PL, 14, 1051–1052); цит. в кн.: H. de Lubac. Corpus mysticum. Paris, 1949. P. 218 (см. также P. 217ss).
- [63](#) Dahl. P. 191.
- [64](#) De Lubac. P. 275.
- [65](#) Stock. P. 244 ss.

[66](#) PL, 156, 631; цит. в: Stock. P. 250. См. также: J. Geiselman. Die Stellung des Guibert de Nogent // Theologische Quartalschrift, 110. 1929. P. 67–84, 279–305.

[67](#) Camille. P. 217.

[68](#) P. Brown. Die Hostienschenkungen der Juden im Mittelalter // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, 34. 1926. P. 167–197; Idem. Die eucharistische Verwandlungswunder des Mittelalters // Ibid., 37. 1929. P. 137–169.

[69](#) S. Levi dalla Torre. Il delitto eucharistico // S. Levi dalla Torre. Immediati dintorni. 1987. P. 308–321; J. Cohen. The friars and the Jews: The evolution of medieval anti-judaism. Ithaca, 1982. Следует учесть также неизданную пока работу: G. I. Langmuir. The tortures of the body of Christ (доклад на конференции "Christendom and its discontents", UCLA, Los Angeles, 24–26 January 1991).

[70](#) Kantorowicz. P. 196–206.

[71](#) Chronique du religieux de Saint-Denis, I. Paris, 1839. P. 600 (я собираюсь в ближайшее время вернуться к этому тексту). Монах из Сен-Дени умер между 1430 и 1435 г.; см.: M. Nordberg. Les sources bourguignonnes des accusations portées contre la mémoire de Louis d'Orléans // Annales de Bourgogne, XXXI. 1959. P. 81–98.