

МИХАИЛ МАЙЗУЛЬС

## Прикосновение взглядом: паломнические зеркала и апроприация сакральной «силы»

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

*Mikhail Maizuls*

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

**Mikhail Maizuls** — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). [maizuls@gmail.com](mailto:maizuls@gmail.com)

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

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

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

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

города (илл. 1)<sup>1</sup>. По преданию, этот отшельник, живший то ли в VIII, то ли в XI в., побывал как паломник в Риме. Потому южнонемецкий мастер представил его с посохом и в широкополой шляпе, в каких на исходе Средневековья ходили пилигримы. К ее тулье пришиты три литых паломнических значка и листок пергамента, на котором написан лик Христа<sup>2</sup>.



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

***Nürnberg. Germanisches Nationalmuseum. № Gm 143***

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

Это одна из бесчисленных копий «Истинного образа» (*Vera icon*), или Плата Вероники. По легенде, когда Спаситель шел на Голгофу, благочестивая еврейка по имени Вероника протянула ему платок, чтобы он стер пот и кровь. И его лик чудесным образом отпечатался на этой ткани. История изображений, которые в разные времена отождествляли с платом Вероники, чрезвычайно запутанна. По крайней мере, с XII в. в Риме утверждали, что он хранится в соборе св. Петра. К позднему Средневековью римский образ, известный как *sudarium* (от латинского слова *sudor* — «пот»), превратился в одну из главных христианских святынь. Молитва перед ним гарантировала верующим отпущение грехов и сокращение мук в чистилище, а его черты воспроизводились на тысячах копий и паломнических значков, которые растекались по всей Европе — как «вторичные» реликвии и амулеты<sup>3</sup>. Рядом с этим листком, напоминавшим о том, что св. Зебальд некогда побывал в Вечном городе, на самом большом из значков под фигурой Девы Марии с Младенцем закреплено круглое выпуклое зеркальце.

Оно указывает на то, сколь широк был круг практик, с помощью которых в Средние века верующие пытались запечатлеть, сохранить и передать силу (*virtus*), заключенную в мощах святых, чудотворных изображениях и прочих сакральных объектах. Как и другие религии в другие времена, средневековый католицизм (и в своем «ученом», и в своем «народном» изводе) придавал огромное значение физическому (со)прикосновению<sup>4</sup>. Предметы, которые носили или к которым притрагивались святые, тоже превращались в реликвии (лат. *reliquiae* — «остатки», «останки»). Они напоминали о чудесах, совершенных подвижниками при жизни, но, что важнее, обеспечивали их посмертное присутствие в этом мире, служили проводниками их силы и позволяли

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

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

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

В течение многих столетий верующие стремились (да и сегодня стремятся) прикоснуться к мощам и почитаемым образам, но это можно было сделать не только пальцами или губами, но и взглядом. В этой статье я предлагаю кратко проследить, как в средневековых религиозных практиках тактильное было связано с визуальным<sup>6</sup>. Но для этого следует сначала кратко очертить

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

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



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

*New York. The Metropolitan Museum of Art. № 31.54.142*

### Тактильное благочестие

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

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





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



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

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

Прикосновение к мощам и в еще большей степени к изображениям святых позволяло выразить к ним почтение и любовь, вступить с ними в личные, эмоциональные отношения, которые порой открывали путь к видениям<sup>7</sup>. В стихотворном житии (ок. 995 г.) Витигово, аббата Райхенау, упоминался образ Девы Марии с Младенцем, написанный на стене внутри обители. Проходя мимо, монахи преклоняли перед ним колени, а во время молитвы его касались и покрывали поцелуями («*orando tangunt ac sancta per oscula lambunt*»)<sup>8</sup>. Богослов и мистик Руперт из Дойца в XII в. и многие монахини-визионерки XIII–XV вв. описывали свои тактильные взаимоотношения с распятиями и другими скульптурными образами. Они не только их целовали и прижимали к себе, но и порой — как доминиканка Маргарета Эбнер (1291–1351) — даже брали с собой в постель<sup>9</sup>.

Страницы многих Псалтирей и Часословов хранят следы регулярных прикосновений пальцев и губ читателей. Чаще всего они прикладывались к ликам Христа и Богоматери, но не обходили и святых. В сборнике чудес св. Кутберта (вторая половина XII в.) упомянут один монах, который пылал такой любовью к святому, что попросил написать его лик на первом листе рукописи, с которой никогда не расставался, и постоянно целовал это изображение<sup>10</sup>.

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

7. См.: Hamburger, J. (1989) "The Visual and the Visionary: The Image in Late Medieval Monastic Devotions", *Viator* 20: 161–182.

8. Sansterre, J.-M. (1995) "Vénération et utilisation apotropaïque de l'image à Reichenau vers la fin du Xe siècle: un témoignage des Gesta de l'abbé Witigowo", *Revue belge de philologie et d'histoire* 73(2): 282, 283 (n. 15).

9. Wirth, J. (2011) *L'image à la fin du Moyen Âge*, pp. 135–138. Paris: Cerf.

10. Sansterre, J.-M. (2006) "Omnes qui coram hac imagine genua flexerint... La vénération d'images de saints et de la Vierge d'après les textes écrits en Angleterre du milieu du XIe siècle aux premières décennies du XIIIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale* 49(195), p. 272.

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

Как подчеркивает Дон Скемер, эффект, на который могли рассчитывать владельцы Псалтирей или Часословов, не всегда был связан с чтением (произнесением) молитв. Книга, заключающая в себе сакральные тексты и образы, выступала как могущественный амулет, защищавший от демонов и других напастей. Его сила могла активизироваться через физическое соприкосновение или визуальный контакт со словами, написанными на листе, изображениями небесных патронов или со всем манускриптом в целом<sup>12</sup>. Неграмотные или не слишком грамотные владельцы таких манускриптов «могли “читать” текст, не расшифровывая слова как серию фонетических знаков, а воспринимая страницы с текстом как образы, пристально вглядываясь в иконоподобные священные изображения и слова, созерцая молитвы, сопровождавшие излюбленные миниатюры, и прикасаясь пальцами к текстам литаний самых сильных небесных заступников в ожидании божественного благословения и защиты». Вот почему в иллюминированных манускриптах фигуры и особенно лица святых (например св. Маргариты, которая считалась помощницей при родах) так часто оказываются почти стерты<sup>13</sup>.

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



Средневековые верующие были одновременно исполнены благоговения перед сакральными образами и обходились с ними вполне по-хозяйски. Иногда читатели вырывали из книги лист с полюбившимся им святым или вырезали лик из листа, чтобы превратить его в амулет и никогда с ним не расставаться: носить, прижав к телу, или пришить к одежде<sup>14</sup>. В других случаях они соскабливали с лиц и/или нимбов святых красочный слой. Этот чудодейственный порошок можно было собрать в мешочек либо, растворив в воде или вине, выпить, надеясь на то, что он принесет желанное исцеление и как-то еще защитит<sup>15</sup>.

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

furling Rolls, Measuring Wounds, Sewing Badges and Carrying Talismans: Considering Some Harley Manuscripts through the Physical Rituals they Reveal”, *Electronic British Library Journal* 5 [http://www.bl.uk/ebj/2011articles/pdf/ebjarticle52011.pdf, accessed on 02.09.2021]; Rudy, K.M. (2015) *Postcards on Parchment: The Social Lives of Medieval Books*. New Haven: Yale University Press.

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

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

Точно так же пили воду или вино, в которые окунали реликвии, либо растворяли соскобленную с могил святых пыль или землю<sup>17</sup>. Например, земля с могилы св. Адельгунды должна была исцелять от головной боли, каменная крошка от гробницы св. Виборады — от болезней глаз, а пыль с каменной плиты, на которой поспал св. Сераник, — лихорадку и детские колики<sup>18</sup>. В надежде на помощь и исцеление съедали и выпивали не только частицы изображений, но и священные буквы — чернила, смытые со страниц Библий или свитков-амулетов<sup>19</sup>. В одной французской рукописи (British Library. Ms. Sloane 3564) роженицам советовали написать на яблоке заговор «*De virga virgine ubi oritur radix Jesse...*», а потом съесть его<sup>20</sup>.

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

В 1376 г. бургундский герцог Филипп II Смелый (1363–1404) заказал Часослов, который позже был унаследован его внуком Филиппом III Добрым (1419–1467). При нем рукопись была разделена на две части, к ней добавили новые тексты и миниатюры<sup>21</sup>. Кроме того, к нескольким листам были пришиты небольшие пергаменные листочки разных размеров с изображением лика Христа, запечатленного на плате Вероники, или самой Вероники, держащей плат. Эти прямоугольные образы, напоминающие тот, что был нарисован на шляпе св. Зебальда на алтарной панели 1487 г., видимо, были собраны Филиппом III и использовались им во время молитвы. Кэтрин Руди обратила внимание на то, что страницы с ликами Христа очень сильно засалены — видимо, потому, что герцог во время молитвы все время притрагивался к ним пальцами, целовал их или прикладывал рукопись к своему лицу<sup>22</sup>.

Что интереснее, на двух листах потемневшее лицо Спасителя было аккуратно выскоблено каким-то острым предметом. На щеках, лбу, носу, устах краска почти исчезла, и мы видим лишь белый пергамен<sup>23</sup>. Однако глаза неизвестный (сам герцог?) не тронул — образ остался зряч. Стремясь нейтрализовать опасное/ненавистное присутствие демонов или грешников на листе, средневековые владельцы манускриптов пытались прицельно их ослепить, выскабливали верхнюю часть лица, где были глаза, или все лицо без остатка. Так же в XVI в. поступали и протестанты-иконоборцы, ослеплявшие и обезличивавшие фигуры святых, Девы Марии и Христа, которые они приравнивали к идолам<sup>24</sup>. Однако в Часослове Филиппа Доброго повреждения на ликах Христа явно были оставлены не врагом образов, а тем, кто их горячо почитал. Как же это объяснить?

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

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

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

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

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

тором он слышал. На самом деле речь шла о Христе, но к этому времени он уже был распят. Тогда Волузиан нашел Веронику, которая была знакома с казненным. И она рассказала ему, что у нее есть изображение его лица: «Когда Господь мой уходил проповедовать, я тяжело страдала, что не могу быть рядом с Ним. Я захотела иметь у себя Его образ, написанный на холсте, чтобы созерцание лика Господня приносило мне утешение, пока я была лишена Его присутствия. Когда я несла холст художнику, чтобы тот написал образ, по дороге я встретила Господа. Он спросил, куда я направляюсь. Когда я открыла причину, по которой вышла из дома, Господь попросил дать Ему полотно и Сам запечатлел на нем образ Своего досточтимого лика. Твой господин немедля обретет здоровье, если будет благочестиво созерцать образ, на котором запечатлен лик Христа». Волузиан передал этот завет («Если ты благоговейно посмотришь на него, тотчас получишь исцеление») Тиберию, и император действительно исцелился<sup>25</sup>.

Эта история подчеркивала, что сила, заключенная в лике Христа, запечатленном на плате Вероники, передавалась страждущему при одном взгляде на него (и, как подразумевалось, на его бесчисленные копии). В позднесредневековых Часословах — например в рукописи, созданной сестрами св. Урсулы в Дельфте в 1470–1480-х гг., — рубрики, сопровождавшие обращенную к лику Христа молитву *Salve sancta facies*, обещали, что тот, кто взглянет на плат Вероники с благоговением, получит от папы индульгенции на определенное число лет и не умрет в тот день внезапной смертью без покаяния<sup>26</sup>.

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

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

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

Прикосновение передавало «энергию» не только от святыни к человеку, но и к предметам-посредникам, которые позволяли ее «накопить». Так, на исходе Средневековья гравюры с изображениями святых порой выступали не только как опора для молитвы и катализатор благочестия, но и как вариант контактной реликвии, транслирующей целительную силу от мощей или образов, считавшихся чудотворными. Например, в 1485 г. некая женщина якобы излечилась после того, как к ее телу и рту поднесли гравюру (*figura di charta*) с изображением образа *Madonna delle Carceri* (Прато), которую предварительно приложили к самой фреске. В этом случае копия была причастна к чудотворному оригиналу сразу в двух аспектах — иконографически и тактильно<sup>27</sup>.

Жером Баше призывает смотреть на средневековые изображения в первую очередь как на «образы-объекты». Это означает, что большинство предметов, на которые были нанесены изображения (пергаменные листы рукописей, деревянные скамьи, каменные купели, даже стены церквей и т.д.), выполняли иную — практическую или символическую — функцию. Даже если, к примеру, доски, из которых был собран ретабль, требовались лишь для того, чтобы написать на них нужные сцены, такой образ-объект был предназначен не только для созерцания, но для взаимодействия. Его открывали и закрывали, скульптурные фигуры одевали и переодевали, украшали драгоценностями или цветочными гирляндами, носили в процессиях, целовали, соскабливали с него краску, чтобы носить с собой или даже, растворив в воде, выпить<sup>28</sup>. И об этом важно помнить, когда мы видим средневековые изображения за стеклом в музеях, где такая интеракция запрещена, или на экране монитора, где она невозможна.

### Отраженная святость

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

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

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



циально построенного помоста. Тогда в дело могло вступить визуальное «прикосновение. По крайней мере, с XIV в. в рейнско-маасском регионе пилигримы стали использовать зеркальца, которые позволяли уловить лучи, падавшие от реликвария или чудотворного образа<sup>29</sup>. Их пришивали к шляпам или прикрепляли к паломническим посохам (илл. 5)<sup>30</sup>. Видимо, считалось, что зеркальце, поймавшее такие лучи, тоже в какой-то мере приобретает чудесную силу. Потому их, наряду со значками, изображавшими святых или их реликвии, продавали в паломнических центрах, а пилигримы привозили их назад в родные места — как напоминание о той святыне, которую посетили<sup>31</sup>.

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

29. Schwarz, H. (1959) "The Mirror of the Artist and the Mirror of the Devout: Observations on Some Paintings, Drawings and Prints in the Fifteenth Century", in *Studies in the History of Art Dedicated to William E. Suida on His Eightieth Birthday*, pp. 90–105. London: Phaidon Press for the Samuel H. Kress Foundation; Harbison, C. (1991) *Jan van Eyck. The Play of Realism*, pp. 200–202. London: Reaktion Books; Bruna, D. (1994) "La marchande d'enseignes de pèlerinage des stalles de la cathédrale d'Amiens", *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, pp. 82–83 (n. 74); Крюгер И., Рыбина Е.А. Средневековые стеклянные зеркала. М.: Аргмак Медиа, 2013. С. 34, 72–74, Рис. 26, 27.

30. См. паломника, у которого на шляпе закреплена корона зеркал, на алтарной панели св. Луции (1483 г.) из церкви св. Иакова (*Sint-Jakobskerk*) в Брюгге.

31. См.: Blick, S. (2019) "Bringing Pilgrimage Home: The Production, Iconography, and Domestic Use of Late-Medieval Devotional Objects by Ordinary People", *Religions* 10(6). См. также: Bruna, D. (1996) *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*. Paris: Réunion des musées nationaux.



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

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

*Bibliothèque de Genève. Ms. Français 182. Fol. 109v*

Как правило, на значках был изображен сам святой или святыня (реликварий с мощами или почитаемый образ), к которой стремились паломники. Их пришивали к одежде, шляпе или суме. Вернувшись из странствия, пилигрим мог закрепить значок где-то в доме или, скажем, в конюшне, чтобы защитить свое имущество от напастей. Знатные и состоятельные люди, у которых были собственные Псалтири или Часословы, нередко пришивали значки к их страницам. Эта практика стала популярна в Южных Нидерландах и Северной Франции с 1460–1470-х гг. и достигла пика в первые десятилетия следующего столетия<sup>32</sup>. Чтобы

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

актуализировать защитную силу, заключенную в паломнических значках, их порой окунали в жидкость (вино, воду), которую потом выпивали, или вплавляли в колокола, дабы их сила распространялась по округе вместе со звоном<sup>33</sup>.

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

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

33. Foster-Campbell, M.H. “Pilgrimage through the Pages: Pilgrims’ Badges in Late Medieval Devotional Manuscripts”, p. 231.

34. Van Beuningen, H.J.E., Koldewey, A.M., Kicken, D. (2001) *Heilig en Profaan 2. 1200 laatmiddeleeuwse insignes uit openbare en particuliere collecties*. Cothen: Stichting Middeleeuwse Religieuze en Profane Insignes, p. 321, № 1359. Ср. с другим ахенским значком второй половины XV в., который был найден в Хертогенбосе. Там в нижнем большом кругу изображена Пьета, в верхнем поменьше — ангелы, держащие тунику, а в центре остался круг, предназначенный для зеркальца (p. 322, № 1361).

35. Van Beuningen, H.J.E., Koldewey, A.M., Kicken, D. (2001) *Heilig en Profaan 2*, p. 316, № 1347.



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



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

Для того, чтобы представить, как такие значки носили, можно взглянуть на алтарный образ, созданный около 1450–1460-х гг. для монастыря августинцев в Кёльне<sup>36</sup>. В сцене встречи в Эммаусе два ученика Христа, которые не узнали своего воскресшего учителя, носят шляпы пилигримов или путников. У того, который сидит справа, к тулье пришта раковина св. Иакова (знак паломничества в Сантьяго-де-Компостела, превратившийся в главный знак паломничества как такового), листок пергамена с ликом Христа, отпечадавшемся на Плате Вероники, и металлический значок из Вильснака в форме трех гостей. На шляпе второго апостола, рядом с таким же значком изображен и значок из Ахена: Дева Мария с Младенцем, а над ними — круглое зеркальце (илл. 8).



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

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

36. Nürnberg. Germanisches Nationalmuseum. № Gm871.

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



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



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

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

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

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

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

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

39. Аналогичные смотры реликвий устраивали и в других городах империи: Ахене, Кёльне, Вене, Бамберге, Вюрцбурге.

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



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

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

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

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

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



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

Судя по тому, что паломнические значки с зеркалами на исходе Средневековья изображали на шляпах апостолов и святых, эта практика вовсе не была чем-то редким, маргинальным и «народным». Однако некоторые из позднесредневековых богословов, тем не менее, относили ее к числу суеверий. Так, гейдельбергский теолог Николаус фон Йауэр в трактате «*De superstitionibus*» (1405 г.) осуждал тех, кто во время демонстрации реликвий поднимает к ним хлеба и зеркала<sup>42</sup>.

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



## Визуальное причащение

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

Значимой аналогией к попыткам уловить силу святынь с помощью зеркал может служить т.н. «визуальное причащение» (в немецкой литературе: *Augenkommunion*) — вера в то, что созерцание освященной гостии, ставшей телом Христовым, само по себе является благодатным<sup>43</sup>.

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

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

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



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



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

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

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



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

**Сборник.** Неаполь, последняя четверть XIV в.

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

Этот момент ясно показан на одной из миниатюр, сопровождающих небольшую инструкцию для мирян «О том, что вы должны делать и помышлять в каждый из моментов мессы», сохранившуюся в английском сборнике первой четверти XIV в. (илл. 14). Под звон колоколов священник поднимает тело Христово над алтарем, на котором стоит скульптурное распятие. Как подчеркивает Мартина Баньоли, мастер изобразил не просто литургический образ, а визуализацию доктрины пресуществления или видение, которое может явиться в момент *elevatio*. Из бока Христа двумя потоками хлещет кровь: одна струя устремляется в чашу с вином, которая стоит на алтаре, а вторая — в сторону гостии, которую поднимает священник. Особый статус происходящего над алтарем подчеркнут с помощью синего фона, который выходит за рамки основной сцены и демонстрирует трансцендентность видения<sup>46</sup>.

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



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

Сборник богословских текстов. Англия, первая четверть XIV в.  
 Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Français 13342. Fol.  
 46v — 47

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

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

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

48. Рехт Р. Верить и видеть. С. 88.

димое<sup>49</sup>. Несмотря на то, что мистическая традиция продолжала превозносить достоинства высшего «интеллектуального видения» (*visio intellectualis*), свободного от пут любой образности, а богословы периодически предостерегали против зависимости от материальных изображений, позднесредневековое благочестие все активнее уповало на силу зрения, а месса все больше превращалась в торжественную «теофанию», призванную явить Бога верующим.

IV Латеранский собор постановил, что миряне должны причащаться не менее раза в год — на Пасху, предварительно исповедавшись и получив отпущение грехов. Причащение требовало подготовки и было редким опытом. В отличие от него, созерцание гостии, возможность прикоснуться к телу Христову взором и тем самым приобщиться к главному источнику сакрального, было доступно каждому сколь угодно часто. Кроме того, клирики настоятельно предостерегали верующих от опасностей «недостойного» причащения. Тот, кто вкушает гостию, не очистившись от грехов и/или не веря в то, что хлебец действительно пресуществился в тело Господне, не обретет спасения, а, наоборот, совершит страшный грех и будет за него проклят<sup>50</sup>. В этом плане причащение взором явно было надежнее, поскольку не таило такой опасности святотатства.

Около 1220 г. философ-схоласт Александр Гэльский в комментарии на «Сентенции» Петра Ломбардского противопоставлял два рода вкушения гостии: вкушение устами (*manducatio per gustum*), которое обладает силой таинства, и вкушение взором (*manducatio per visum*), которое таинством не является<sup>51</sup>.

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

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

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

Тем не менее, продвигая евхаристическое благочестие, клирики убеждали мирян в том, что созерцание тела Христова является источником благодати. Увидев освященную гостию, человек защитится от слепоты, в тот день не умрет внезапной смертью, т.е. не останется без исповеди и покаяния, и т.д.<sup>52</sup> Существуют свидетельства о том, что верующие нередко приходили на мессу только к моменту *elevatio* и уходили сразу же после него. И это не могло не вызывать смущения у духовенства. Так, в середине XV в. августинец из Оснабрюка Готтшалк Холлен сетовал на то, что прихожане, слышав звук колокольчика, приходят в церковь, дожидаются вознесения гостии, а потом, узрев Бога, уходят так быстро, словно увидели дьявола<sup>53</sup>.

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

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

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

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



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



Илл. 15. Св. Христофор переносит младенца Христа через реку.

Гравюра середины XV в.

*University of Manchester. The John Rylands University Library*

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

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

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

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

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

## Библиография / References

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

- Майзульс М.Р. Глаза в глаза: средневековые демоны и их враги // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. 2017. Вып. 12. М.: Индрик, 2017. С. 257–300.
- Рехт Р. Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков. М.: ВШЭ, 2014.
- Arnautova, Iu.E. (1995) “Chudesnye istselenia sviatymi i «narodnaia religioznost'» v Srednie veka” [Miraculous Healings and “Popular religion” in the Middle Ages], in *Odissei. Chelovek v istorii*. 1995, pp. 151–169.
- Asperen, H., van (2018) “The Book as Shrine, the Badge as Bookmark: Religious Badges and Pilgrims’ Souvenirs in Devotional Manuscripts”, in M. Faini, A. Meneghin (eds) *Domestic Devotions in the Early Modern World*, pp. 228–312. Leiden: Brill.
- Ausdall, K., van (2011) “Communicating with the Host: Imagery and Eucharistic Contact in Late Medieval and Early Renaissance Italy”, in S. Blick, L. Gelfand (eds) *Push Me, Pull You: Art and Devotional Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Vol. 1, pp. 447–486. Leiden: Brill.
- Bagnoli, M. (2016) *A Feast for the Senses: Art and Experience in Medieval Europe*. New Haven: The Walters Art Museum, Baltimore; Yale University Press.
- Bagnoli, M. (2017) “The Materiality of Sensation in the Art of the Late Middle Ages”, in S.A. Harvey, M. Mullett (eds) *Knowing Bodies, Passionate Souls. Sense Perceptions in Byzantium*, pp. 31–63. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Bailey, M.D. (2013) *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Bartholeyns, G., Dittmar, P.-O., Jolivet, V. (2006) “Des raisons de détruire une image”, *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l’art 2* [<https://journals.openedition.org/imagesrevues/248>, accessed on 02.09.2021].
- Baschet, J. (2008) *L’iconographie médiévale*. Paris: Gallimard.
- Belting, H. (2002) *Obraz i kul't. Istoria obraza do epokhi iskusstva* [Image and Cult: A History of the Image before the Era of Art]. Moscow: Progress-Traditsia.
- Bernazzani, A. (2012) “L’hostie et le retable: la contemplation comme rite de passage vers Dieu à la fin du Moyen Âge”, *Acta Iassyensia Comparationis* 10: 30–41.
- Biernoff, S. (2002) *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Blick, S. (2011) “Votives, Images, Interaction and Pilgrimage to the Tomb and Shrine of St. Thomas Becket, Canterbury Cathedral”, in S. Blick, L. Gelfand (eds) *Push Me, Pull You: Art and Devotional Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, pp. 21–58. Leiden: Brill.
- Blick, S. (2019) “Bringing Pilgrimage Home: The Production, Iconography, and Domestic Use of Late-Medieval Devotional Objects by Ordinary People”, *Religions* 10(6).
- Boer, D.E.H., de. (2011) “Protego-proterreo. Making an Amulet by Mutilating a Manuscript”, *Querendo* 41: 112–125.
- Bozòky, E. (2001) “Les moyens de la protection privée”, *Cahiers de Recherches Médiévales (XIIIe – XVe siècle)* 8: 175–192.
- Bruna, D. (1994) “La marchande d’enseignes de pèlerinage des stalles de la cathédrale d’Amiens”, *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*: 199–206.
- Bruna, D. (1996) *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*. Paris: Réunion des musées nationaux.

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

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



- Rudy, K.M. (2011) "Kissing Images, Unfurling Rolls, Measuring Wounds, Sewing Badges and Carrying Talismans: Considering Some Harley Manuscripts through the Physical Rituals they Reveal", *Electronic British Library Journal* 5 [http://www.bl.uk/ebj/2011articles/pdf/ebjarticle52011.pdf, accessed on 02.09.2021].
- Rudy, K.M. (2015) *Postcards on Parchment: The Social Lives of Medieval Books*. New Haven: Yale University Press.
- Rudy, K. (2017) "Eating the Face of Christ: Philip the Good and his Physical Relationship with Veronicas", *Convivium* 4 (iss. Supplementum): 168–179.
- Sansterre, J.-M. (1995) "Vénération et utilisation apotropaïque de l'image à Reichenau vers la fin du Xe siècle: un témoignage des Gesta de l'abbé Witigowo", *Revue belge de philologie et d'histoire* 73(2): 281–285.
- Sansterre, J.-M. (2006) "Omnes qui coram hac imagine genua flexerint... La vénération d'images de saints et de la Vierge d'après les textes écrits en Angleterre du milieu du XIe siècle aux premières décennies du XIIIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale* 49(195): 257–294.
- Scribner, R.W. (1989) "Popular Piety and Modes of Visual Perception in Late Medieval and Reformation Germany", *The Journal of Religious History* 15(4): 448–469.
- Scribner, R.W. (2001) *Religion and Culture in Germany (1400–1800)*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Schmitt, J.-Cl. (1990) *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris: Gallimard.
- Schier, V., Schleif C. (2004) "Seeing and Singing, Touching and Tasting the Holy Lance. The Power and Politics of Embodied Religious Experiences in Nuremberg, 1424–1524", in N. Holger Petersen, Cl. Cluver, N. Bell (eds) *Signs of Change. Transformations of Christian Traditions and their Representation in the Arts, 1000–2000*, pp. 401–426. Amsterdam; New York: Rodopi.
- Schwarz, H. (1959) "The Mirror of the Artist and the Mirror of the Devout: Observations on Some Paintings. Drawings and Prints in the Fifteenth Century", in *Studies in the History of Art Dedicated to William E. Suida on His Eightieth Birthday*, pp. 90–105. London: Phaidon Press for the Samuel H. Kress Foundation.
- Sigal, P.-A. (1985) *L'homme et le miracle dans la France médiévale*. Paris: Cerf.
- Skemer, D.C. (2006) *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Timmermann, A. (2014) "A View of the Eucharist on the Eve of the Protestant Reformation", in L.P. Wandel (ed.) *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, pp. 365–398. Leiden; Boston: Brill.
- Van Beuningen, H.J.E., Koldewij, A.M., Kicken, D. (2001) *Heilig en Profaan 2. 1200 laat-middeleeuwse insignes uit openbare en particuliere collecties*. Cothen: Stichting Middeleeuwse Religieuze en Profane Insignes.
- Vignjević, T. (2019) *Depictions of the Three Orders and Estates around the Year 1500: Triplex Status Mundi*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Weitbrecht, J. (2016) "The Vera Icon (Veronica) in the Verse Legend *Veronica II*: Medializing Salvation in the Late Middle Ages", *A Journal of Germanic Studies* 52(2): 173–192.
- Wirth, J. (2011) *L'image à la fin du Moyen Âge*. Paris: Cerf.
- Wogan-Browne, J. (1994) "The Apple's Message: Some Post-Conquest Hagiographic Accounts of Textual Transmission", in A.J. Minnis (ed.) *Late Medieval Religious Texts and Their Transmission: Essays in Honour of A.I. Doyle*, pp. 39–53. Cambridge: D.S. Brewer.

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