



*Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии /*

Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2014. 361 с.

(Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»)

Тема взгляда раскрыта в рецензируемой книге на разнородном материале (русское и европейское Средневековье, мифология и фольклор различных народов), однако рецензия выявляет общую идею, объединяющую статьи сборника: взгляд — источник агрессии, приносящая ему опасная сила требует защиты. Эта идея воплощается посредством комплекса повторяющихся мотивов (сглаз, слепота, порча глаз на изображениях, всевозможные аномалии глаз, асимметрия правого и левого глаза, глазные болезни и т.п.). Глаз как источник взгляда амбивалентен: он предстает и мощным орудием агрессии, и ее идеальным (в силу своей беззащитности) объектом.

**Ключевые слова:** взгляд, глаза, агрессия, демонология, аномалия глаз, порча глаз, слепота.

### Взгляд — темная сила?

Поверхностное знакомство с оглавлением сборника, а также с предисловием и аннотацией, выделяющими в качестве его основной темы виденье и зрение, заставляет предположить, что речь пойдет о зрении в его историко-культурной обусловленности и избирательности. Принадлежность к разным культурным формациям заставляет людей по-разному видеть, а также использовать взгляд: на протяжении последних десятилетий эта идея варьируется и конкретизируется в многочисленных исследованиях, демонстрирующих, в частности (привожу примеры почти наугад), значимость для средневековой куртуазной культуры визуального и акустического контроля [Lauher 2012], феномен «зрительной гипертрофии» у йенских романтиков [Kuzniar 1999] и т.п. В контексте более общей проблемы историко-культурной сенсорики исследователями обсуждается тема иерархии чувств, «спора» между ними за первенство (обзор медиевистских работ на тему «пяти чувств» см.: [Palazzo 2012]).

Я, однако, рискну не согласиться с автором аннотации сборника, локализовавшим его тему в «представлениях о взгляде и зрении», как они отображены «в мифологии и иконографии». «Представления о взгляде» —

#### Александр Евгеньевич Махов

Институт научной информации по общественным наукам РАН /  
Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН /  
Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва  
makhov636@yandex.ru

да, согласен: взгляд (и глаз как его источник) на самом деле является основным предметом большинства статей, составляющих книгу. «Представления о зрении» — скорее нет: тема зрения как такового если и присутствует в сборнике, то в очень малой степени.

Зрение — способность восприятия; взгляд — действие, столь же неустранимое и необходимое, сколь и агрессивное и опасное (или же воспринимаемое как опасное). Именно о действии — о глазах как «источнике силы», согласно формулировке Д.И. Антонова в предисловии (С. 8), — идет речь в сборнике. Разделяя зрение и взгляд, я, конечно, не оригинален. Не касаясь истории понятия взгляда в философии и психологии XX в., напомним лишь о Жаке Лакане, выделяющем взгляд — а именно, «взгляд Другого» — в особую сущность: под этим взглядом формируется человеческая личность, но он же вызывает и неустранимую тревогу, стремление защититься, переходящее в агрессию.

Я не стал бы упоминать лакановскую теорию в связи со сборником, посвященным совсем не психоанализу, но медиевистской, мифологической и фольклорной тематике (да и сами авторы сборника нигде, кажется, не упоминают о современной философско-психологической теоретизации категории взгляда), если бы не одна очевидная точка схождения — известные рассуждения Лакана (словно бы ставшего в этот момент этнографом) о «дурном глазе», каковым всегда является «глаз Другого». Авторы сборника как бы подхватывают эту лакановскую сентенцию, многократно обращаясь к теме дурного глаза (или сглаза) на материале разных культур и мифологий.

Неоднократно звучит в сборнике и другая лакановская тема — свойственной взгляду зеркальной симметрии. По Лакану, мы видим лишь то, что смотрит на нас, или, как несколько иначе формулирует Гастон Башляр (в «Поэтике мечтания»), «все, на что я смотрю, смотрит на меня». Однако этот эффект был отчасти описан и много ранее, уже средневековыми авторами: паломники в аббатство Сент-Фуа (в начале XI в.), глядящие на статую св. Веры, «видят, что она пронизает их взглядом»; Жан-Клод Шмитт, цитирующий это свидетельство, отмечает возникающий здесь феномен «визуального обмена» между людьми и статуей [Schmitt 2002: 189].

Симметрии взгляда соответствует симметрия агрессии. Воспринимая «взгляд Другого» как агрессивный, мы обращаем на него ответную агрессию. Симметричная агрессия — один из лейтмотивов сборника, который вообще пронизан ими (таков, например, возникающий практически во всех статьях сборника мотив «глазной аномальности», варьруемый в разнообраз-

ных метафорах — одноглазости и мультипликации глаз, слепоты, кривизны, асимметрии правого и левого глаза, необычного цвета глаз, глазных болезней, засорения глаз, дурного глаза и т.п.).

Агрессия, направленная против чужого взгляда, — основная (но не единственная, конечно) тема первых двух статей сборника (Д.И. Антонова и М.Р. Майзульса), в которых на средневековом материале интерпретируется странный феномен порчи глаз на изображениях: зритель не довольствуется созерцанием образа, но уничтожает или искажает его глаза — стирает, вымарывает, выкалывает, но иногда (гораздо реже!) и искажает их посредством добавления некоей детали, например «пенсне на носу» (С. 35). К последнему случаю я мог бы добавить и свое наблюдение: демон в некоем пенсне (пририсованном позднее?) мучит обнаженную грешницу на изображении «Смерти богатого и нищего» (работа неизвестного художника страсбургской школы, ок. 1474 г., Музей изящных искусств в Страсбурге).

Зачем совершается эта порча? Объяснение напрашивалось бы само собой, если бы подобным образом уничтожались глаза демонических персонажей или грешников. Но уничтожаются и глаза персонажей позитивных, даже святых. Оба автора, размышляя над этим парадоксом, приходят к выводу, что единого объяснения быть не может; оба предполагают, что уничтожители глаз в разных случаях руководствовались разными мотивами. В обеих статьях предпринимается попытка создать типологию этих мотивов.

Д.И. Антонов (статья «У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах») дает несколько вариантов такой типологии. Сначала приводятся, по моему подсчету, семь мотивов порчи: 1) атака на изображения демонических персонажей и / или грешников, призванная защитить от них святого; 2) просто визуальная борьба с демоническим персонажем без попытки «спасти» праведника; 3) выкалывание глаз с «неправильных» икон западного письма; 4) обратный мотив, не агрессивный, а «защитительный» — святые лики удалялись, чтобы не предавать их огню, с уничтожаемых икон западного письма; 5) желание использовать красочный пигмент для лечебной магии; 6) месть святому за невыполнение просьбы; 7) принуждение святого «к верной ответной реакции» (С. 17–22).

Далее эти мотивы сводятся к четырем «причинам»: магической (краска используется как магический объект), провокативной («шантаж» святого), иконоборческой и, наконец, благочестивой (спасение глаз святого от осквернения). Ниже возникает еще одна типология, относящаяся к случаям порчи негативных (демонологических) образов. Она предполагает три «strate-

гии»: 1) «включенная» — зрительское вмешательство в сюжет с целью «спасти» святого от демона; 2) «демонстративная» — «стремление “наказать” различных антигероев через оскорбление» и тем самым продемонстрировать (но кому?) свое к ним отношение; 3) «вредоносная» — «попытка причинить реальную боль изображенному персонажу» (С. 31–34).

Последняя типология вызывает вопросы, поскольку все три типа явно пересекаются. Зритель, «включаясь» в сюжет, одновременно и наказывает демона (третий тип), и демонстрирует свое к нему отношение (второй тип); «демонстрируя» же свое отношение к демону, он его тем самым и наказывает (второй тип) и т.д. Однако и сам Д.И. Антонов не скрывает рабочего характера своих классификаций, мысля их как находящиеся “in progress”. Допускается им и совсем простое объяснение, не охватываемое ни одним из вышеприведенных типов: желание поиграть с изображением — в том случае, если зрителем выступал ребенок (С. 35). Однако почему бы не допустить такой мотив и у взрослого?

В статье М.Р. Майзульса («Ослепить святого и ослепить дьявола: читательская агрессия в средневековых рукописях») те же проблема и парадокс (порче подвергаются изображения и святых, и грешников) рассмотрены на огромном западноевропейском материале. В заключительной части статьи автор от изображений переходит к собственно телу (святого, преступника, еретика), связывая порчу изображения тела с реальными телесными наказаниями и казнями. Как и в предыдущей статье, возможность единого объяснения отвергается (порча глаз — «многозначный жест», с. 102), предлагается типология объяснительных моделей, причем не одна, а по крайней мере две. Первая (С. 47–48) включает три возможности: 1) цензура неприемлемого (например, изображения Троицы в виде трех сросшихся лиц); 2) осуждение «за неверный контекст» (образы романской иконографии, в определенный момент начавшие восприниматься как непристойные); 3) атака «из ненависти к персонажам». Первые две возможности, на мой взгляд, легко объединить в одну: цензура за нарушение определенного иконографического декора.

Далее эта типология сменяется другой, относящейся уже только к негативным образам. Она состоит из четырех мотивов порчи: 1) «страх перед визуальным контактом с дьяволом»; 2) «“наказание” либо “месть”»; 3) «магическая агрессия» (предполагаемая гипотетически), ставящая целью защитить себя от темных сил (но, может быть, и присвоить себе эти силы, заставить их работать на себя?); 4) «нейтрализация неподобающих образов» (С. 74–79). В применении к образам святых

предлагается (если я не упустил какой-либо мотив) трехчастная типология: 1) апроприация чудотворной силы образа; 2) наказание святого или его шантаж; 3) уничтожение вражеских сакральных символов, «агрессия против чужих святынь» (С. 83–90). Дана и типология «опасных образов», подвергаемых порче: 1) дьявол и демоны; 2) персонификации сил зла и пороков; 3) грешники; 4) локусы и предметы с негативной семантикой (инструменты палачей, например); 5) «непристойности» (С. 56–64).

В пункт 2 последнего списка я бы добавил один подпункт: агрессию могли вызывать оппоненты в той или иной полемике, которые, разумеется, тоже воспринимались их противниками как воплощения зла. Примером может послужить один из манускриптов «Романа о Розе» (парижская рукопись середины XIV в., хранящаяся в Художественном музее Уолтерса в Балтиморе), в котором вымарано лицо персонажа *Faus Semblant* — Ложного Обличия. В этом манускрипте, по гипотезе Т. Стинсона [Stinson 2012], ему приданы портретные черты Фомы Аквинского, который выступает в данном случае как представитель и апологет доминиканского ордена; вымарывание, возможно, выражает негативное отношение читателя к одному из самых знаменитых доминиканцев и ордену в целом.

Оба автора не скрывают, что многое в приводимом ими материале остается загадкой. Непонятна избирательность порчи; неясно, почему атакам порой подвергаются святые мученики, невинные жертвы и т.д. Огромный материал заставляет порой авторов по мере изложения корректировать свою интерпретацию, даже ценой противоречия: так, у М.Р. Майзульса мы сначала читаем, что «профильные фигуры <...> атакуются так же активно, что и фронтальные образы», а затем утверждается иное — «кажется, что фронтальные образы <...> атакуются чаще, чем профильные» (С. 75, 103).

Множественность предлагаемых авторами объяснений, которую я отметил выше, — следствие общей неразрешенности «загадки». Ни в коей мере не ставя эту неразрешенность авторам в вину (она лишь придает чтению их статей особую увлекательность) и не претендуя на собственную отгадку, позволю себе лишь высказать одно предположение. Не стоит ли в поисках решения обратиться к более глубокому осмыслению того понятия, которое многократно упоминается в статье Д.И. Антонова, а затем попадает в заглавие статьи М.Р. Майзульса, — понятия агрессии? Отрефлексировать его в широкой антропологической перспективе и даже в перспективе этологической, учитывая анализ агрессии, который дает в своей знаменитой книге Конрад Лоренц [Лоренц 1994]? Трактовка агрессии

у Лоренца как принципиально спонтанного поведения не могла бы объяснить алогичную избирательность в порче образов? А ключ к отмеченному М.Р. Майзульсом парадоксу — «одни изображения уничтожаются из страха и ненависти, другие — из любви и благоговения» (С. 81) — не следует ли искать в той глубокой связи между агрессией и любовью, которую продемонстрировал Лоренц, пришедший к выводу, что «нет любви без агрессии», и показавший сходство проявлений этих начал («жесты приветствия и угрозы почти одинаковы»)?

Статьи, продолжающие сборник, образуют его вторую часть — фольклорно-этнографическую. Обе части, однако, тесно связаны «лейтмотивной работой»: так, в статье С.Ю. Неклюдова «Слепота демона и ее литературные перспективы» мотив ослепления демона, проведенный в первых двух статьях, трансформируется в мотив слепоты. Утверждая, что «между духами и людьми пролегает своего рода барьер взаимной слепоты» и «в мифологической слепоте содержится идея обоюдности» (С. 132, 137), автор связывает эту взаимную слепоту (симметрия обоюдной слепоты не может не напомнить о симметрии взглядов, упоминавшейся нами выше) с пересечением временного и пространственного рубежей — т.е., по сути, границы мира, к которому принадлежит данный персонаж. Между мирами существует «рубеж видимости» (С. 136) — дух не может видеть человека, и наоборот. Приведем параллель из ученой христианской демонологии: дьявол мыслится здесь как слепой в некоем метафизическом смысле (его слепота — «слепота греха»); но он и в самом деле, по утверждению Августина и Григория Великого, не видит Господа, когда предстает перед ним (в начале книги Иова), — не может визуально преодолеть границу, отделяющую его от Бога [Махов 2013: 340].

По гипотезе автора, мотив взаимной слепоты у представителей двух миров далее, в собственно литературной традиции, возможно, трансформируется в балладно-новеллистический мотив неузнавания партнеров при их повторной встрече. Эта гипотеза у меня вызывает лишь одно возражение, вернее вопрос: может быть, следовало бы четко различить слепоту и неузнавание, которое ведь далеко не всегда мотивировано слепотой? На приводимый автором пример — корейскую новеллу о слепце, не узнавшем собственную жену, — можно привести массу «контрпримеров» неузнавания собственной жены, никак не связанных со слепотой (вспомним хотя бы финал моцартовской «Свадьбы Фигаро»).

Двойная тема двух следующих статей — глаза как средоточие жизни; страх утратить жизнь вместе с глазами. Витальное на-

чало, заключенное в столь хрупкую субстанцию, как глаз, становится особенно уязвимым, — с глазом, таким образом, связаны смерть и страх смерти. О.Б. Христофорова («Земля, лед и глаза: заметки к мифологии нганасан») приводит впечатляющие примеры персонификации в нганасанской мифологии глаза как существа, способного к самостоятельной активности: героиня отправляет свой глаз за советом к Луне; Земля-Мать носит в себе глаза, родит глаза; зачатый ребенок может иметь форму тарелки, на которой лежат два глаза; глаза могут уходить от человека, вызывая слепоту, — подобно тому как от гоголевского героя ушел нос (С. 150–153), и т.п. Эта самостоятельность глаз объясняется тем, что для нганасан они — «воплощенные жизненной силы» (С. 152); соответственно, любое осквернение вредит прежде всего глазам, а слепота оказывается метафорой смерти. В статье А.С. Архиповой («Почему одноглазый дух огня не любит лук? Заметки по монгольской мифологии») глаз также истолкован как средоточие жизни — но не человека, а духа. Пламя очага в монгольской мифологии представляется глазом духа огня; ослепить этот глаз — значит уничтожить духа: вновь слепота связывается со смертью. Появляется в статье и проходящий через весь сборник мотив аномального устройства глаз, а именно их аномального количества. Эта аномалия обуславливает трансграничность взгляда, его способность преодолевать барьер духовного и материального миров: существа с аномальным количеством глаз способны видеть демонов; глаз оказывается проводником между мирами людей и сверхъестественных существ (С. 193).

Две последующие статьи подхватывают и варьируют мотив глазных аномалий (круг которых оказывается чрезвычайно широк) и связанных с ними чудесных, «сверхвизуальных» способностей глаза и взгляда. Д.Ю. Доронин («“Правым, ласковым взглядом взгляни!": глаза и взгляд в актуальной мифологии Алтая») выявляет ряд опасных «патологических» действий взгляда: среди них, в частности, — способность провоцировать болезнь, вызывать огонь, убивать детей (что трактуется автором как способ трансграничного воровства — перетягивания человеческих существ в иной мир). Аномальным способностям соответствуют аномалии устройства органа зрения, которые перечисляются и в других статьях сборника, но у Д.Ю. Доронина они особенно разнообразны: асимметрия, мультипликация глаз (например, третий глаз на лбу), ненормальное расположение (увеличенное расстояние между глазами), кровавость, большеглазость, двухцветность, «пестрота» и т.п. На фоне многочисленных негативных патологий строения глаз скромно представлены редкие позитивные: например, «звздоокость» эпических богатырей (С. 241).

Опасная агрессия взгляда требует защиты, о которой автор и говорит в связи с темой «стратегий визуального взаимодействия» (С. 227). Но речь идет, по сути, не столько о «визуальном взаимодействии», сколько о различных способах его избежать. К приемам защиты относятся, в частности, избегание упоминаний о глазах вредоносных духов, а также стратегия «вербального ослепления» — описание глаз негативного персонажа как «проткнутых» (С. 231). Последний прием любопытным образом перекликается со стратегией протыкания глаз на изображениях, описанной в статьях Д.И. Антонова и М.Р. Майзульса, — с той разницей, что здесь протыкание реализовано лишь на вербальном уровне.

Позитивный вариант мотива ослепления — отказ от человеческого зрения шаманов при камлании, закрывание ими глаз, позволяющее вступить в контакт с иным миром. Глаза — лишь препятствие для «сверхвизуального» зрения; поистине, как сказал французский романтик Жозеф Жубер, «закрой глаза — и ты увидишь» [Joubert 1994, I: 404].

Славянский вариант системы негативных сверхвизуальных способностей, которыми взгляд наделяется вследствие определенных глазных аномалий, реконструирован в статье М.В. Ясинской (««У страха глаза велики»: глаза в славянской народной демонологии»). И здесь отмечаются опасные функции взгляда, в том числе его способность убивать; и здесь эти функции связываются с аномалиями в устройстве глаз. Большая часть таких «ненормальностей» уже упоминалась в предыдущих статьях (косоглазость, пучеглазость, огненность, одноглазость или мультипликация глаз, необычный цвет глаз или их разноцветность — как тут не вспомнить булгаковского Воланда!), но наряду с уже знакомыми появляются и новые, такие как изображение козла в зрачке у демонического персонажа, неподвижность одного глаза, отсутствие какого-либо компонента глаз, например ресниц (по справедливому замечанию автора, брови, веки и ресницы составляют с глазами «единый комплекс» — с. 283) и т.п. И в этой статье, как и в ряде предыдущих, слепота (в данном случае — слепота демонов) связывается со смертью, а глаза демонов коррелируют с глазами покойников.

Ослепление как наказание — мотив, затронутый и в других статьях сборника, — в тексте С.Н. Амосовой («...Ну посыпать ей глаза»: мотив наказания слепотой за работу в неурочное время») разработан на материале легенд о Параскеве Пятнице, которая ослепляет работающих в неурочное время. Это наказание — ответ на мучения, претерпеваемые самой Параскевой: мучители своей неуместной работой засоряют ей глаза. Слепота, как и само наказание слепотой, вновь оказываются взаим-



ными, симметричными. В статье упоминается любопытный иконографический мотив — изображение Параскевы Римской «с глазами в чаше, которую она держит в руках» (С. 307), что вызывает у меня ассоциацию со св. Люцией, которая обладает точно таким же иконографическим атрибутом. Было бы любопытно сравнить эти два случая мультипликации глаз у святых (которая в известной мере симметрична мультипликации глаз у демонических персонажей) и ее мотивировку в соответствующих сказаниях (в случае Люции не последнее значение, видимо, имеет связь ее имени со словом “lucе” — «свет»).

Последний штрих в характеристику опасностей, которые несет нам «взгляд Другого», вносит статья Н.В. Петрова («Дурной глаз: традиция, современность, Интернет»), исследующего современные представления о феномене сглаза. Вывод автора таков: «Вера в сглаз в начале XXI в. нисколько не ослабевает» (С. 335), причем она не зависит от образования и сферы деятельности ее носителя — в сглаз верят и ученые, и уборщицы. Среди немногих новшеств, которые привносит современность, любопытной представляется вера в способность снять сглаз самостоятельно, без помощи магического специалиста.

Итак, глаз предстает в сборнике и мощным орудием агрессии, и ее идеальным объектом. Идеальным — именно потому, что глаз, при всей его опасности, практически беззащитен перед физической агрессией. В этой двойственности орган зрения сходен с другим органом человеческого тела — языком, способность которого быть мощным орудием агрессии, несмотря на физическую ничтожность и беззащитность, стала поистине общим местом в средневековой проповеднической дидактике<sup>1</sup>. «Язык — член мягкий, однако может быть сдержан с большим трудом; материя непрочная и незначительная, но в употреблении оказывается великой и мощной. Член небольшой, однако, если не остережешься, зло великое», — наставляет свою паству Бернард Клервоский [Bernardus abbas Clarae-Vallensis 1854: 585]. Этот пассаж вполне можно отнести и к глазу.

Но с глазом связана и другая двойственность, которую лаконично сформулировал Д.И. Антонов в предисловии к сборнику: «глаза оживляют и умерщвляют» (С. 9). Иначе говоря, тема взгляда имеет светлую и темную стороны; именно вторая, темная, сторона в наибольшей степени раскрыта в сборнике. В том, что у взгляда есть свой «ад», мы убедились. В самом ли деле у взгляда есть и свой «рай», где он не только становится живительной силой, но и теряет свою опасную агрессивность?

<sup>1</sup> Об агрессивности языка как орудия не только речи, но и жестикуляции см.: [Морозов, Буговская, Махов 2008].

«Рай взгляда» — не пустая метафора. Напомню, что дантовский рай (по крайней мере, в остроумной интерпретации Ричарда Кея [Кей 2003]) имеет форму человеческого глаза, что не случайно: ведь праведники в раю достигают совершенного познания Бога именно посредством зрения — «блаженного виденья» (*visio beata*). Именно бесконечное и безграничное взаимное виденье объединяет Бога, ангелов и праведников, и из этого блаженного виденья — из круговорота любящих взглядов, чуждых какой-либо агрессии, — конечно, изгнан «слепой» дьявол. Пусть рай не так интересен исследователям, как ад, но мне кажется, что светлая сила взгляда, даже если она и принадлежит к области культурных утопий, заслуживает особого исследования.

### Источники

*Bernardus abbas Clarae-Vallensis*. Sermones de diversis: Sermo XVII (De triplici custodia: manus, linguae et cordis), part. 5 // *Patrologiae Latinae cursus completus*. P.: Apud J.-P. Migne editorem, 1854. Vol. 183. Col. 583–587.

*Joubert J.* Carnets. P.: Gallimard, 1994. Vol. 1–2.

### Библиография

*Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло») / Пер. с нем. Г.Ф. Швейника. М.: Прогресс, 1994. 272 с.

*Махов А.Е.* Слепота и зрение // Махов А.Е. *Hostis antiquus*. Категории и образы средневековой христианской демонологии. М.: Intrada, 2013. С. 335–340.

*Морозов И.А., Бутовская М.Л., Махов А.Е.* Обнажение языка (кросс-культурное исследование семантики древнего жеста). М.: Языки славянских культур, 2008. 320 с.

*Kay R.* Dante's Emyrean and the Eye of God // *Speculum*. 2003. Vol. 78. No. 1. P. 37–65.

*Kuzniar A.* "The Crystal Revenge": The Hypertrophy of the Visual in Novalis and Tieck // *Germanic Review*. 1999. Vol. 74. No. 3. P. 214–229.

*Layher W.* Acoustic Control: Sound, Gender and Öffentlichkeit at the Medieval Court // *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 2012. Jg. 86. Heft 3. S. 331–364.

*Palazzo É.* Les cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspectives de recherche // *Cahiers de civilisation médiévale*. 2012. Vol. 55. No. 4 (fasc. 220). P. 339–366.

*Schmitt J.-Cl.* Le corps des Images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge. P.: Gallimard, 2002. 409 p.

*Stinson T.* Illumination and Interpretation: The Depiction and Reception of Faus Semblant in "Roman de la Rose" Manuscripts // *Speculum*. 2012. Vol. 87. No. 2. P. 469–498.

*Александр Махов*

**Review of *Sila vzglyada: glaza v mifologii i ikonografii*  
[Power of the Gaze: Eyes in Mythology and Iconography] /  
Ed. by D. I. Antonov. M.: RGGU, 2014. 361 pp.  
(Seriya “Traditsiya—tekst—folklor: tipologiya i semiotika”).**

**Alexander Makhov**

The Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION).

Nahimovsky pr., 51/21, Moscow, Russia

intrada1@yandex.ru

This collection deals with the theme of the gaze as presented in Russian and European medieval iconography and in the different mythological traditions. The reviewer outlines the main idea of the anthology, which is shared by almost all of its authors: the gaze is a source of aggression; the eyes possess some dangerous force that we need to defend ourselves from. This idea is embodied in a set of recurrent motifs (the evil eye, the blindness, the damage of eyes, the eye anomalies, the asymmetry of eyes, the eye illnesses etc.). The eye (as a vehicle of the gaze) is characterized by strange ambivalence: it is simultaneously a powerful weapon of aggression and, due to its physical vulnerability, a perfect object of reciprocal aggression.

Keywords: gaze, eyes, aggression, demonology, eye anomalies, damage of eyes, blindness.

**References**

- Kay R., ‘Dante’s Empyrean and the Eye of God’, *Speculum*, 2003, vol. 78, no. 1, pp. 37–65.
- Kuzniar A., “‘The Crystal Revenge’: The Hypertrophy of the Visual in Novalis and Tieck”, *Germanic Review*, 1999, vol. 74, no. 3, pp. 214–229.
- Layher W., ‘Acoustic Control: Sound, Gender and Öffentlichkeit at the Medieval Court’, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 2012, vol. 86, no. 3, pp. 331–364.
- Lorenz K., *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: Verlag Dr. Borotha-Schoeler, 1963. 415 pp.
- Makhov A. E., ‘Slepota i zrenie [Blindness and sight]’, Makhov A. E., *Hostis antiquus. Kategorii i obrazy srednevekovoy khristianskoy demonologii* [Hostis antiquus. Categories and Images of the Medieval Christian Demonology]. Moscow: Intrada, 2013. Pp. 335–340. (In Russian).
- Morozov I. A., Butovskaya M. L., Makhov A. E., *Obnazhenie yazyka (kross-kulturnoe issledovanie semantiki drevnego zhesta)* [Revealing of the Tongue (A Cross-Cultural Study of the Semantics of an Ancient Gesture)]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur, 2008. 320 pp. (In Russian).

Palazzo É., 'Les cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspectives de recherche', *Cahiers de civilisation médiévale*, 2012, vol. 55, no. 4 (fasc. 220), pp. 339–366.

Schmitt J.-Cl., *Le corps des Images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 2002. 409 pp.

Stinson T., 'Illumination and Interpretation: The Depiction and Reception of Faus Semblant in "Roman de la Rose" Manuscripts', *Speculum*, 2012, vol. 87, no. 2, pp. 469–498.