
СТАТЬИ / ARTICLES

<https://doi.org/10.34680/vistheo-2021-2-11-24>

ИКОНОБОРЧЕСТВО КАК ПРЕДМЕТ ВИЗУАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

А. И. Пигалев

Волгоградский государственный университет, Россия
pigalev@volsu.ru

Целью статьи является анализ философских и теологических аспектов иконоборчества с учётом его различных форм и секулярных аналогов. Исследование основывается на анализе семиотических особенностей иконоборческой установки в качестве отрицания, запрета или целенаправленного разрушения определённых визуальных образов. Принципы, критерии и практики иконоборчества рассматриваются в статье в аспектах семантики и прагматики. Подчёркивается, что каждое общество нуждается в средствах, обеспечивающих разделение визуальных образов на приемлемые (истинные) и неприемлемые (ложные). Хотя считается, что соответствующие принципы, критерии и практики возникли в условиях монотеизма, отмечается, что у иконоборчества есть аналог в ранних формах религии. Указывается также, что проявления иконоборческой установки могут быть обнаружены в платоновской метафизике и метафизической традиции в целом, боровшейся против искажённых или ложных копий идей. Иконоборчество в статье рассматривается в ретроспективе, особое значение придаётся изменениям структуры репрезентации в позднем модерне. Репрезентация понимается как замещение одного объекта другим, в котором тот объект, который замещается, является референтом, тогда как замещающий объект является означающим. Анализ сосредоточивается на эволюции структур опосредования, которая берёт начало от возникновения концепции логоса в качестве воплощения общезначимого смысла. Отмечается, что в итоге эта эволюция привела к разрыву отношений между референтом и означающим, то есть к появлению у последнего автономии. Несмотря на то, что полная автономия означающего является характерной чертой позднего модерна, как тенденция она проявилась уже на ранних этапах модернизации и указывала на качественный скачок в усилении власти знаков, включая визуальные образы. Новое качество этой власти в современных исследованиях интерпретируется с помощью термина, заимствованного из лингвистической теории речевых актов, – перформативность, способность «создавать вещи с помощью слов». В применении к знакам и, в особенности, к визуальным образам это означает, что высвободившаяся и поэтому ставшая самореференциальной репрезентация занимает место референта и понимается как сама реальность, которая требует от человека соответствующего образа действий. При этом обращение с самореференциальной репрезентацией как с «самой вещью» рассматривается не только в качестве следствия её перформативности, но и как парадигма идолопоклонства, которое иконоборцы критиковали именно за отождествление Божества

с различными образами, считавшимися автономными и самореференциальными. Поэтому в рассматриваемом контексте самореференциальность означает перформативность, и иконоборчество стремится отвергнуть не конкретные визуальные образы как таковые, но внутренне противоречивую идею автономной репрезентации. Отмечается, что самореференциальность репрезентации как условие её перформативности может возникнуть двумя способами. На первых этапах ослабления связи между репрезентацией и референтом она может быть разрушена человеком сознательно с целью придания репрезентации произвольного смысла. На последнем этапе развития структур репрезентации эта связь исчезает по объективным причинам, соответствуя тому режиму знаков, который является причиной устойчивого преобладания симулякров. Указанные изменения превращают иконоборческую установку в необходимый аспект критики культуры.

Ключевые слова: идолопоклонство, иконоборчество, семантика визуальных образов, прагматика визуальных образов, репрезентация, автономия означающего, симулякр, самореференциальность, перформативность.

ICONOCLASM AS A SUBJECT OF VISUAL THEOLOGY

Alexander Pigalev

Volgograd State University, Russia

pigalev@volsu.ru

The purpose of the research is analyzing philosophical and theological aspects of iconoclasm taking into account its various forms and secular analogies. The study concentrates on such semiotic features of iconoclasm as negation, prohibition, or deliberate breaking certain visual images. The principles, criteria, and practices of iconoclasm are examined in the aspects of semantics and pragmatics. It is emphasized that every society requires methods that provide the division of the visual images into the acceptable (true) and unacceptable (false) ones. Although it is considered to be a rule that iconoclasm appeared in conditions of monotheism, it is stated that iconoclasm had analogies in early forms of religion. The author claims that the manifestations of the iconoclastic attitude can be found in Platonic metaphysics and the metaphysical tradition, which fought against distorted or false copies of ideas. Iconoclasm is considered retrospectively; a special importance is paid to changes in the structure of representation in late modernity. Representation is understood as the substitution of one object by another, in which the object that is replaced is the referent, whereas the substituting object is the signifier. The analysis focuses on the evolution of mediation structures, which originates from the emergence of the concept of logos as the embodiment of a universally meaningful meaning. As a result, this evolution broke relationship between the referent and the signifier, and the signifier gets its autonomy. Despite the fact that the complete autonomy of the signifier is a characteristic feature of late modernity, as a trend it manifested itself already at the early stages of modernization and indicated a qualitative leap in the strengthening of the power of signs, including visual images. The new quality of this power in modern research is interpreted using a term borrowed from the linguistic theory of speech acts – performativity, the ability to

“create things with words”. When applied to signs and, in particular, to visual images, this means that the representation that has been released and therefore has become self-referential takes the place of the referent and is understood as reality itself, which requires an appropriate course of actions from a person. At the same time, the treatment of self-referential representation as “the thing itself” is considered not only as a consequence of its performativity, but also as a paradigm of idolatry, which the iconoclasts criticized precisely for identifying the Deity with various images that were considered autonomous and self-referential. Therefore, in the context under consideration, self-referentiality means performativity, and iconoclasm seeks to reject not specific visual images as they are, but the internally contradictory idea of autonomous representation. Self-referentiality of representation as a condition of its performativity can arise in two ways. At the first stages of weakening the connection between the representation and the referent, it can be destroyed by a person consciously in order to give the representation an arbitrary meaning. At the last stage of the development of the structures of representation, this connection disappears for objective reasons, corresponding to the regime of signs, which is the reason for the steady predominance of simulacra. These changes turn the iconoclastic attitude into a necessary aspect of cultural criticism.

Keywords: idolatry, iconoclasm, semantics of visual imagery, pragmatics of visual imagery, representation, autonomy of signifier, simulacrum, self-referentiality, performativity.

Введение

Для понимания специфики визуальной теологии особое значение имеет подход, который сосредоточивается на изучении семантики и прагматики визуальных образов. Имеется в виду исследование отношения знаков к тому, что и как они обозначают или репрезентируют, и практик обращения с визуальными образами в религиозном контексте в зависимости от того, как они интерпретируются, а также теологических аспектов этих практик. Сюда же следует отнести анализ динамики связи визуальных образов со своими референтами и критериев их разделения на приемлемые и неприемлемые.

В узком смысле термин «иконоборчество» используется в сфере религии, где он и возник, для обозначения способа упорядочения религиозных визуальных образов и их разделения на приемлемые и неприемлемые с последующим запрещением или даже уничтожением последних – иконоклазм (от греч. εἰκών – «образ» и κλάσμα – «кусок», «обломок») или, по-русски, собственно иконоборчество [Безансон 1999; Марион 2009; Марьон 2010]. В рамках такого понимания иконоборчество оказывается последовательностью отдельных эпизодов в истории различных религий, имеющих, впрочем, характерные общие черты [Kolrud, Prusac 2014]. Особое место среди этих эпизодов имеет иконоборческий кризис в Византии VIII – первой половины IX в. [Barasch 1995; Barber 2002; Brubaker 2012; Humphreys 2021]. Термин «иконоборчество» используется также в широком смысле в качестве обозначения некоторой общей мировоззренческой установки. Она явля-

ется одновременно и религиозной [Eire 1989; Spraggon 2003], и выходящей за пределы религиозного мировоззрения и религиозных практик [Gamboni 1997; Митчелл 2017]. Иконоборчество в широком смысле также выступает в качестве «войны образов», которые, однако, не обязательно должны быть иконами и могут вообще не иметь отношения к религии.

Более того, если рассмотреть становление монотеизма, в котором иконоборчество впервые предстало в законченном виде и приобрело отчётливую форму, то можно найти рядом с ним некоторую аналогию такого образа мысли и похожие практики. Речь идёт о принципах и социальных контекстах ранних форм метафизики, время возникновения которых совпадает с периодом формирования монотеизма. С этим периодом, названным К. Ясперсом «осевым временем», связываются радикальные изменения, результатом которых является то, что на смену мифу приходит логос.

«Осевое время» определяется тем, что в его границах происходит переход от состояния мифологической непосредственности, неразличимости мышления и бытия к логосу. Логос, будучи структурой опосредования между бытием и мышлением, является также структурой репрезентации, связывающей между собой сущее и его смысл. Именно концепция репрезентации объединяет религиозную и нерелигиозную формы иконоборчества. Она позволяет рассматривать их во взаимосвязи, несмотря на их внешнюю несхожесть. В этом ракурсе иконоборчество предстаёт как некая общая позиция, в различных контекстах выглядящая по-разному.

Логос и качество структуры репрезентации

В общем виде репрезентацию можно охарактеризовать как представление одного объекта через посредство другого, который замещает исходный объект. Этот другой элемент выступает как означающее, тогда как репрезентируемый объект выступает в качестве референта. Кроме двух элементов репрезентации, важным является представление о среде, которая делает возможными отношения между её элементами и состоит из знаков в широком смысле, включая и визуальные образы. Следует также учитывать, что репрезентация допускает отношения не только двух, но и большего количества объектов, объединённых связями опосредования, которые образуют среду. Аналогично, элементарной формой репрезентации является логос [Hawkes 2020, 1–5].

Переход от мифа к логосу означал возникновение особого вида всеобщего единства – невидимой (сверхчувственной) абстрактной системы связей, объединяющей и людей, и вещи, различающиеся между собой и сохраняющие свои различия, свою нетождественность друг другу в состоянии объединения. Соответственно, логос воплощал эту внутренне дифференцированную целостность как единство многого и, выражая объединяющую абстракцию в слове, стал её предметной формой, которая, однако, так же, как и та целостность, которую она обозначала, не могла быть воспринята органами чувств. Эта абстракция в силу её надындивидуального характера не может рассматриваться и как принадлежность отдельного человека.

Поэтому логос как объединяющая абстракция, соотносящая с каждой вещью определённый общезначимый смысл, выполняет функцию своеобразного всеобщего эквивалента всех вещей в мире. Именно логос, предполагая наличие у вещей и событий смысла в качестве некоторого однородного качества, позволил сделать все смыслы соизмеримыми, рациональными (лат. *ratio* – «мера», «соотношение», «пропорция»). Благодаря своей соизмеримости, эти смыслы могли стать выразимыми в слове и в этом качестве передаваемыми, сообщаемыми, а сам логос мог быть выражен вербально, предметно представлен «словом» и даже отождествлён с ним.

В результате мир предстаёт как единообразно рациональный и, следовательно, единообразно понятный. При этом для обеспечения соизмеримости логос, будучи обозначением внутреннее дифференцированного единства, должен был рационально объединять противоположности, прежде всего такие, как *единое* и *многое*. Это становится возможным благодаря тому, что сам логос является структурой опосредования, основанного на взаимодействии тождества и различия и в этом качестве – репрезентацией.

Примечательно, что аналогичная ситуация имеет место на ранних этапах становления монотеизма, когда вследствие запрета на произнесение имени Бога вместо него использовались иносказательные выражения. Соответственно, действия Бога относились к некоторым промежуточным, посредствующим силам, среди которых со временем появился и логос, который становится одной из репрезентаций Бога.

У Платона логос также уже не является самодостаточным, выступая как репрезентация «ума» (*νοῦς*) в качестве высшей познавательной способности и вместе с ним противопоставляется подвижному чувственному опыту, считающемуся неистинным. Именно Платон, который впервые начал систематически использовать оптические метафоры (достаточно указать на знаменитую легенду о пещере), чётко разделил мир на область неподвижных идеальных сущностей, которые являются истинными образами, оригиналами или прототипами, и область изменчивых явлений. Явления для Платона – образы или материальные копии идей, которые он делит, в свою очередь, на две группы.

Во-первых, это истинные, хорошие копии или образы (*εἰκόνες*), которые похожи на идеи, а во-вторых – призрачные подобию (*φαντάσματα*) (Soph. 236 b–c) или, если использовать слово из латинского языка, симулякры (*simulacra*). Таким образом, платоновское учение об идеях в качестве концепции развитой структуры опосредования неизбежно ставит вопрос об истинных и ложных, правильных и неправильных образах, рассматриваемых как репрезентации некоторых первообразов. В соответствии с этой логикой важность анализа и различения типов структур опосредования существенно возрастает. В данном контексте призрачные, неприемлемые образы являются таковыми не сами по себе, а в качестве продуктов плохой, несовершенной репрезентации.

Репрезентация может считаться плохой, во-первых, потому, что плохим, неприемлемым считается её первообраз, что делает неприемлемым и образ. Это характерно для борьбы с идолами чужих богов, которая может рассма-

триваться как иконоборчество в условиях политеизма. Во-вторых, репрезентация может считаться неприемлемой, потому что неприемлема присущая ей структура опосредования, например, присутствие в числе посредствующих элементов репрезентации божества антропоморфных черт, что, впрочем, может характеризовать иконоборчество в условиях как политеизма, так и монотеизма. Предельным случаем несовершенства репрезентации является её полное отсутствие, что равнозначно отсутствию первообраза и, следовательно, делает образ репрезентирующим самого себя.

Именно с такой самореференциальностью имеют дело те виды иконоборчества, которые, как кажется, выступают против всего лишь определённых образов, требуя их запрета или уничтожения. В сущности, однако, это не борьба против образов как таковых, а против самой возможности отсутствия структур репрезентации и, следовательно, против позиции, согласно которой отсутствие первообразов могло бы считаться допустимым в принципе. Самореференциальные образы неприемлемы для иконоборчества потому, что они, не имея первообраза и будучи в этом качестве не только автономными, но и самодостаточными, могут выступать в качестве окончательной реальности. В теологическом контексте они могут обожествляться и, тем самым, оставаясь на самом деле идолами, выступать в качестве божества.

Перформативность визуальных образов

Для иконоборчества важно не только разделение визуальных образов на истинные и ложные. Им приписывается также некоторое устойчивое влияние и власть [Freedberg 1991]. Однако в рассматриваемом контексте особая аргументация с целью доказательства присущей визуальным образам власти, их способности влиять на мышление и поведение людей, как это свойственно любому знаку, не требуется, поскольку эта власть очевидна. При этом, если даже визуальные образы признаются ложными и рассматриваются как идолы либо как всего лишь призрачные подобию, их способность воздействовать на мышление и поведение человека не исчезает. Поэтому иконоборчество уже с момента своего возникновения неизбежно должно было иметь и действительно имеет политические аспекты, связанные с проблемами глобализации образов и, соответственно, власти.

В то же время следует отметить, что, поскольку иконоборчество связывается с отношением к визуальным образам, которые считаются или действительно являются автономными и поэтому самореференциальными, ситуация оказывается существенно более сложной. Применительно к этим визуальным образам речь идёт не только об их очевидной власти, но и об особом её качестве. Показательно, что семиотический анализ автономной репрезентации и особенностей присущей ей власти стал актуальной задачей лишь в эпоху зрелого модерна, причём лишь с началом его перехода в позднюю фазу. Кроме того, в самой формулировке этого понимания начал использоваться новый теоретический язык, и она приобрела оттенки смысла, ставшие нормативными [см., в частности: Bolt 2004]. Речь идёт о концепции так называемых констативных и перформативных высказываний,

сформулированной в контексте принадлежащей Дж. Л. Остину теории речевых актов, подходы которой затем переносятся на анализ визуальных образов. Однако дискуссия о констативных и перформативных высказываниях, в которой, помимо создателя концепции, приняли участие Ж. Деррида и Дж. Р. Сёрл, привела, скорее, не к согласию, а к появлению чётко выраженной альтернативной точки зрения, которая была сформулирована Деррида.

Говоря кратко, констативные суждения описывают («констатируют») наличие некоторого состояния как факт (например, «идёт дождь», «солнце взошло») и в этом смысле предполагают наличие некоторого референта. Перформативные высказывания (от глагола “perform” – «действовать», «выполнять», «совершать») ничего не описывают, но само высказывание уже означает совершение некоторого действия или намерение его совершить и вызывает объективные последствия («спорю», «обещаю», «объявляю войну», «я тебе позвоню») [Austin 1962, 4–7]. Таким образом, применительно к перформативным высказываниям «сказать что-то» означает «сделать что-то».

Перформативные высказывания не требуют наличия референта, и поэтому им, в отличие от констативных высказываний, приписывается способность «создавать вещи с помощью слов» и, таким образом, выступать в качестве изначальной реальности, за которой ничто не стоит. В то же время, как подчёркивает Остин, для перформативности необходим также контекст – благоприятствующие обстоятельства и определённые «физические» или «ментальные» действия как говорящего, так и других людей [Austin 1962, 8–11]. Поэтому перформативные высказывания, в отличие от констативных, являются не столько истинными или ложными, сколько «удачными» или «неудачными». Деррида как оппонент Остина согласен с ним в том, что перформативные высказывания нельзя считать истинными или ложными, как это делается по отношению к констативным высказываниям [Деррида 2012, 365; Derrida 1988; Moati 2014; Navarro 2017]. Однако, по мнению Деррида их нельзя считать и удачными или неудачными [Austin 1962, 22].

Деррида, следуя стратегии деконструкции, понимаемой как переворачивание иерархий [Деррида 2007, 50], отдаёт первенство письму в качестве автономной системы самореференциальных знаков и ставит устную речь на второе место. В результате состояние позднего модерна начинает рассматриваться как универсальное. Таким образом, констативные высказывания в качестве референциальных оказываются на втором месте. Первенство Деррида отдаёт именно перформативным высказываниям [Derrida 1988] и, таким образом, присущей им самореференциальности.

Приоритет перформативности

То, что визуальные образы, будучи разновидностью знаков, становятся перформативными, лишь обретая реальную или воображаемую автономность и, тем самым, самодостаточность и самореференциальность, имеет важные следствия. Это означает, что они, как и все прочие перформативные знаки, не указывают на некоторую стоящую за ними реальность, не репре-

зентируют её, а принимаются за саму реальность. Расширение области перформативных высказываний требует в качестве условия изменения, а точнее, такого ослабления связи между референтом и означаемым, чтобы стал возможным разрыв этой связи и означаемое могло бы стать или, по крайней мере, считаться автономным.

В новых условиях смысл знака, как на это было впервые указано Ф. де Соссюром, определяется не его отношением с референтом, а взаимоотношениями с другими знаками в знаковой системе, в том числе – и с самим собой. Перформативность автономных (или считающихся автономными) визуальных образов, как, в общем случае, и всех самореференциальных знаков, заключается в их особом влиянии на мышление. Мысли при этом не только начинают восприниматься как объективно существующие вещи внешнего мира («сама реальность»), но и считаются способными воздействовать на людей и материальные вещи.

Иными словами, перформативность автономных знаков создаёт убеждение в том, что они – не знаки, созданные людьми, а некоторые субъекты действия – такие же, как субъекты действия, существующие в самой реальности «по природе», без усилий со стороны человека. В этом смысле автономные знаки, как и перформативные высказывания, отнюдь не описывают реальность с некоторой нейтральной позиции. Влияя на мышление и поведение человека, через их посредство они активно конструируют её образ.

Одна из самых ранних констатаций такой активности – известная Марксова характеристика стоимости, которая имеет знаковую природу и в своих метаморфозах в процессе превращения в капитал выступает в качестве «автоматически действующего субъекта» [Маркс 1960, 164]. Значительно позже М. Хайдеггер опишет новую ситуацию похожим образом в контексте истории метафизики применительно к активности ставшего самореференциальным сверхчувственного, заметив, что при приближении конца метафизики «сверхчувственное разнудывается и хозяйничает в виде воли к власти» [Хайдеггер 1993, 181]. Соответственно, автономные знаки и, в частности, самореференциальные визуальные образы, навязывая себя человеку, требуют, чтобы он реагировал на них особым образом. Человек должен реагировать на них так же, как если бы они были не репрезентацией некоей стоящей за ними реальности, а самой этой реальностью. Это и есть перформативность визуальных образов в качестве идолов в широком смысле, против которых выступает столь же широко понимаемое иконоборчество. В этом отношении иконоборчество направлено не столько против определённых знаков (визуальных образов), сколько против особого качества их власти – перформативности.

О соприкосновении с перформативностью в качестве особого качества власти автономных знаков и, в частности, визуальных образов, именно в период позднего модерна и перехода к состоянию постмодерна, свидетельствует ряд явлений, характерных именно для этого периода. То, что признаки автономии знаков впервые вызывает критику и протест на излёте средневековья и появления первых признаков или, скорее, предвестников модерна, также вполне объяснимо. Именно в этот период то, что можно было бы назвать

общим режимом знаков, присущим средневековой культуре, начинает претерпевать радикальные изменения. Эти изменения затронули не только сами визуальные образы как таковые, но, прежде всего, структуру репрезентации и, следовательно, связь означающего с референтом, поскольку осознаётся, что она ослаблена и даже может быть устранена по желанию человека. Начало ослабления связи означаемого с референтом приводит к более жёсткой критике изменений в понимании человеческой души. Изначально человеческая душа понималась как нечто, во-первых, устойчивое, сущностное, а во-вторых – единственное в своём роде. Поэтому душа не может быть предметом обмена, который предполагает отождествление нетождественного, в результате чего душа могла бы утратить свою неповторимость.

В то же время, такое отождествление понимается как объективация души в качестве духовной сущности, её превращение в вещь. В своём объективированном виде душа всё же может быть некоторым образом продана, как это действительно имело место в случае рабов. Рабы служат не своим, а чужим целям и, тем самым, своим телом подчиняются уже не своей душе, а душе своего хозяина. Соответственно, в процессе превращения души в вещь всё выглядит именно как её подготовка к продаже. «Покупателем» в этой сделке, как известно, со временем стал выступать дьявол в качестве персонифицированной злой силы, что было выразительно описано в широко распространённой европейской народной легенде о докторе Фаусте. Согласно этой легенде, платой тому, кто готов «продать свою душу дьяволу», становится наделение его магическими способностями. Таким образом, в новых условиях возникает разделяемое массовым сознанием раннего модерна убеждение, что определённый класс знаков и вещей в качестве знаков, значение которых им присваивается произвольно в соответствии с целями тех, кто это делает, может стать совокупностью оживших идолов. Однако их, как считалось, можно подчинить себе и попытаться управлять ими с помощью практик, которые традиционно относились к области магии.

В этой связи существовало опасение, что сам маг в результате своих манипуляций со знаками может попасть в подчинение к дьяволу, которого он хотел заставить выполнять свои желания. Это может произойти потому, что дьяволу ничто не мешает тем или иным способом «перехватить управление» перформативными знаками, которые сам маг сделал такими. Таким образом, разрывая связи знаков с референтами, произвольно придавая им тот смысл, который ему казался нужным, маг делал их перформативными, но одновременно создавал и возможность того, что смысл им может быть придан кем-то другим [Hawkes 2007, 20–22].

Иконоборчество против перформативности

В период перехода к модерну и автономизации знаков показательным было быстрое распространение в Европе специфического, как бы сказали сейчас, психического расстройства – особой эндогенной депрессии, которая была названа меланхолией и которая в течение некоторого времени была чуть ли не массовой [Бертон 2005; Gowland 2006; Klibansky et al. 1979].

Правдоподобным представляется высказываемое рядом исследователей предположение, что причиной широкого распространения меланхолии был также разрыв связи знака с референтом и обретение им произвольного смысла, о чём говорилось выше. Действительно, если знаки становились перформативными, то в этом качестве не могли не восприниматься как активные субъекты действия. Своей активностью обретающие автономию знаки создавали впечатление господства среди людей злой силы, которая непреодолима и которой даже невозможно противостоять, что, собственно, и вызывает чувство бессилия и депрессию как подавленное, угнетённое состояние. Эта сила воспринималась как злая, поскольку искажала прежние человеческие отношения и общезначимые смыслы, позволявшие поддерживать традиционные типы идентичности. Невозможность осознать причину её власти над прежними типами идентичности делала мир непонятным и приводила к состоянию, казавшемуся беспричинным.

Столь же впечатляющей была и невозможность осознать, кто именно манипулирует знаками, придавая им эту пугающую, непреодолимую и вызывающую ощущение бессилия власть. Поскольку причина болезненного угнетённого состояния характерным образом не обнаруживалась во внешней среде, оно и считалась не имеющим причины. Другим вариантом объяснения было сведение причины депрессии к исключительно внутренним факторам, что, собственно, и отразилось в названии «меланхолия», указывающем на «чёрную желчь». Таким образом, появился «некий недавно открытый изменчивый социальный мир, в котором традиционные знаки социальной и индивидуальной идентичности стали подвижными и подверженными манипуляциям точками отсчёта» [Agnew 1993, 9]. В сущности, следует говорить о «начале национального, если не глобального кризиса репрезентации, в ходе которого традиционные социальные знаки и символы превратились в обособленные и подверженные манипуляциям товары» [Agnew 1993, 97]. Описанная логика объясняет также крайне болезненную реакцию массового сознания в эпоху раннего модерна на воспринимаемое с полной серьёзностью допущение возможности нанесения вреда с помощью магии.

Наиболее характерное проявление этой реакции – известная история так называемой охоты на ведьм [Goodare 2016; Levack 2006]. К последствиям освобождения знаков от своих референтов следует отнести и весьма критическое отношение к театру в качестве одного из средств репрезентации. Так, в Англии XVI–XVII вв. оно вылилось в известный спор, в котором преобладали выпады против «извращения» театра, которые также были не чем иным, как указанием на очевидные последствия кризиса репрезентации [Hawkes 2001, 77–94]. При этом то, что актёры репрезентировали («представляли»), было репрезентацией некоторого «характера», а не реального человека в качестве референта [O'Connell 2000]¹.

¹ Дух споров о театре вполне закономерно дожил до настоящего времени, достигнув не только высшей степени напряжения, но и прояснив их подлинный предмет в концепции «общества спектакля» Г. Дебора. Рассматривая процессы в «ставшем автономным мире образов» [Дебор 2000, 23], он утверждал, что «спектакль есть капитал на той стадии накопления, когда он становится образом» [Дебор 2000, 31].

Разумеется, приведёнными примерами проявления перформативности знаков борьба против них в эпоху раннего модерна не ограничивалась, но они дают возможность увидеть, как именно перформативность придает знакам вообще и визуальным образам, в частности, качество, которое традиционно связывалось с идолопоклонством. Точнее, это и было идолопоклонство в широком смысле, основанное на разрыве знаком связи со своим референтом, обретения им автономии и, как следствие, его самореференциальности.

Заключение

История иконоборчества – это история борьбы против того, что визуальные образы, будучи репрезентацией и в этом качестве лишь посредниками или средой, начали превращаться в нечто самостоятельное, воспринимаемое как реальность, по ту сторону которой ничего нет. Иными словами, визуальные образы, следуя общей закономерности эволюции знаков, перестают быть репрезентацией реальности и становятся некоторой особой реальностью, скрывающей то, что считалось реальностью прежде. Это означает также исчезновение логоса как воплощения общезначимого смысла, дробление смысла, некогда считавшегося общезначимым, на слабо связанные между собой области.

Если следовать терминологии Ж. Бодрийяра, то можно сказать, что знаки, обретшие автономию и ставшие самореференциальными, представляют собой гиперреальность [Бодрийяр 2015, 35–37]. Именно гиперреальности, начиная от её первых, локальных проявлений, противостоит иконоборческая установка. Изменения, происходящие с репрезентацией, выразительно свидетельствуют о зависимости форм и сферы активности иконоборчества от процессов, происходящих не только в области религии, но затрагивающих всё происходящее в культуре в целом.

Религия всегда некоторым образом изменяет культуру, в которой она возникает и существует, но она предполагает также определённые способы поддержания и изменения традиции, формы социальной организации, идентичности, менталитета, языка. Это означает, что иконоборческая установка, обращая внимание на закономерности существования визуальных образов в культуре, ставит под вопрос не столько идолопоклонство в узком смысле, сколько сам принцип репрезентации. Соответственно, кризис репрезентации, выражающийся в переходе к самореференциальности и преобладающем избытке симулякров, указывает на новое качество иконоборческой установки, расширяющей свои границы и обнаруживающей тенденцию к превращению в критику культуры в целом.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Безансон 1999 – *Безансон А.* Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества / Пер. с фр. М. Розанова. Москва, 1999.
- Бертон 2005 – *Бертон Р.* Анатомия меланхолии / Пер. с англ., вступ. статья, комм. А. Г. Ингера. Москва, 2005.

- Бодрийяр 2015 – *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция / Пер. с фр. А. Качалова. Москва, 2015.
- Дебор 2000 – *Дебор Г.* Общество спектакля / Пер. с фр. С. Офертаса, М. Якубович. Москва, 2000.
- Деррида 2007 – *Деррида Ж.* Позиции / Пер. с фр. В. В. Библихина. Москва, 2007.
- Деррида 2012 – *Деррида Ж.* Поля философии / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. Москва, 2012.
- Марион 2009 – *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция / Пер. с фр. Г. Вдовиной // Символ. 2009. № 56.
- Маркс 1960 – *Маркс К.* Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. Москва, 1960.
- Марьон 2010 – *Марьон Ж.-Л.* Перекрестья видимого / Пер. с фр. Н. Сосна. Москва, 2010.
- Митчелл 2017 – *Митчелл У. Дж. Т.* Иконология. Образ. Текст. Идеология / Пер. с англ. В. Дрозда. Москва, Екатеринбург, 2017.
- Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем., вступ. ст., комм. В. В. Библихина. Москва, 1993.
- Agnew 1993 – *Agnew J.-C.* Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550–1750. Cambridge (UK), 1993.
- Austin 1962 – *Austin J. L.* How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955. Oxford (UK), 1962.
- Barasch 1995 – *Barasch M.* Icon: Studies in the History of an Idea. New York, London, 1995.
- Barber 2002 – *Barber C.* Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm. Princeton (NJ), Oxford (UK), 2002.
- Bolt 2004 – *Bolt B.* Art beyond Representation: The Performative Power of the Image. London, New York, 2004.
- Brubaker 2012 – *Brubaker L.* Inventing Byzantine Iconoclasm. London, 2012.
- Derrida 1988 – *Derrida J.* Limited Inc. Transl. from the French. Evanston (IL), 1988. P. 29–110.
- Eire 1989 – *Eire C. M. N.* War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge (UK), 1989.
- Freedberg 1991 – *Freedberg D.* The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response. Chicago, London, 1991.
- Gamboni 1997 – *Gamboni D.* The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution. London, 1997.
- Goodare 2016 – *Goodare J.* The European Witch-Hunt. London, New York: Routledge, 2016.
- Gowland 2006 – *Gowland A.* The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context. Cambridge (UK), 2006.
- Hawkes 2001 – *Hawkes D.* Idols of the Marketplace: Idolatry and Commodity Fetishism in English Literature, 1580–1680. New York, 2001.
- Hawkes 2007 – *Hawkes D.* The Faust Myth: Religion and the Rise of Representation. New York, 2007.
- Hawkes 2020 – *Hawkes D.* The Reign of Anti-Logos: Performance in Postmodernity. New York, 2020.
- Humphreys 2021 – *A Companion to Byzantine Iconoclasm* / Ed. by M. T. G. Humphreys. Leiden, Boston, 2021.
- Klibansky et al. 1979 – *Klibansky R., Panofsky E., Saxl F.* Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art. Nendeln (Liechtenstein), 1979.
- Kolrud, Prusac 2014 – *Iconoclasm from Antiquity to Modernity* / Ed. by K. Kolrud, M. Prusac. Farnham (UK), Burlington (VT), 2014.

- Lechte 2012 – *Lechte J.* Genealogy and Ontology of the Western Image and its Digital Future. New York, London, 2012.
- Levack 2006 – *Levack B. P.* The Witch-Hunt in Early Modern Europe. 3d ed. Harlow (UK) et al., 2006.
- Lütticken 2009 – *Lütticken S.* Idols of the Market: Modern Iconoclasm and the Fundamentalist Spectacle. Berlin, New York, 2009.
- Moati 2014 – *Moati R.* Derrida / Searle: Deconstruction and Ordinary Language. Transl. from the French by T. Attanucci and M. Chun. New York, 2014.
- Navarro 2017 – *Navarro J.* How to Do Philosophy with Words: Reflections on Searle-Derrida Debate. Transl. by E. Norvelle. Amsterdam, Philadelphia (PA), 2017.
- O’Connell 2000 – *O’Connell M.* The Idolatrous Eye: Iconoclasm and Theater in Early-Modern England. New York, Oxford, 2000.
- Spraggon 2003 – *Spraggon J.* Puritan Iconoclasm during the English Civil War. Woodbridge (UK), 2003.

REFERENCES

- Agnew 1993 – Agnew J.-C. Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550–1750. Cambridge (UK), 1993.
- Austin 1962 – Austin J. L. How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955. Oxford (UK), 1962.
- Barasch 1995 – Barasch M. Icon: Studies in the History of an Idea. New York, London, 1995.
- Barber 2002 – Barber C. Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm. Princeton (NJ), Oxford (UK), 2002.
- Baudrillard 2015 – Baudrillard J. Simulacres et simulation. Transl. into Russian by A. Kachalov. Moscow, 2015.
- Besaçon 1999 – Besaçon A. L’image interdite: Une histoire intellectuelle de l’iconoclasme. Transl. into Russian by M. Rozanov. Moscow, 1999.
- Bolt 2004 – Bolt B. Art beyond Representation: The Performative Power of the Image. London, New York, 2004.
- Brubaker 2012 – Brubaker L. Inventing Byzantine Iconoclasm. London, 2012.
- Burton 2005 – Burton R. The Anatomy of Melancholy. Transl. into Russian by A. Inger. Moscow, 2005.
- Debord 2000 – Debord G. La société du spectacle. Transl into Russian by S. Ofertas and M. Yakubovich. Moscow, 2000.
- Derrida 1988 – Derrida J. Limited Inc. Transl. from the French. Evanston (IL), 1988.
- Derrida 2007 – Derrida J. Positions. Transl. into Russian by V. V. Bibikhin. Moscow, 2007.
- Derrida 2012 – Derrida J. Marges de la philosophie. Transl into Russian by D. Kralechkin. Moscow, 2012.
- Eire 1989 – Eire C. M. N. War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge (UK), 1989.
- Freedberg 1991 – Freedberg D. The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response. Chicago, London, 1991.
- Gamboni 1997 – Gamboni D. The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution. London, 1997.
- Goodare 2016 – Goodare J. The European Witch-Hunt. London, New York, 2016.
- Gowland 2006 – Gowland A. The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context. Cambridge (UK), 2006.

- Hawkes 2001 – Hawkes D. *Idols of the Marketplace: Idolatry and Commodity Fetishism in English Literature, 1580–1680*. New York, 2001.
- Hawkes 2007 – Hawkes D. *The Faust Myth: Religion and the Rise of Representation*. New York, 2007.
- Hawkes 2020 – Hawkes D. *The Reign of Anti-Logos: Performance in Postmodernity*. New York, 2020.
- Heidegger 1993 – Heidegger M. *Zeit und Sein: Aufsätze und Reden*. Transl. into Russian by V. V. Bibikhin. Moscow, 1993.
- Humphreys 2021 – *A Companion to Byzantine Iconoclasm*. Ed. by M. T. G. Humphreys. Leiden, Boston, 2021.
- Klibansky et al. 1979 – Klibansky R., Panofsky E., Saxl F. *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*. Nendeln (Liechtenstein), 1979.
- Kolrud, Prusac 2014 – *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*. Ed. by K. Kolrud, M. Prusac. Farnham (UK), Burlington (VT), 2014.
- Lechte 2012 – Lechte J. *Genealogy and Ontology of the Western Image and its Digital Future*. New York, London, 2012.
- Levack 2006 – Levack B. P. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Harlow (UK) et al., 2006.
- Lütticken 2009 – Lütticken S. *Idols of the Market: Modern Iconoclasm and the Fundamentalist Spectacle*. Berlin, New York, 2009.
- Marion 2009 – Marion J.-L. *L'idole et la distance*. Transl into Russian by G. V. Vdovina. *Symbol*. 2009. 56.
- Marion 2010 – Marion J. L. *La croisée du visible*. Transl. into Russian by N. Sosna. Moscow, 2010.
- Marx 1960 – Marx K. *Das Kapital*. Vol. 1. Transl. into Russian. *Marx K. and Engels F. Collected Works*. Vol. 23. Moscow, 1960.
- Mitchell 2017 – Mitchell W. J. T. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Transl. into Russian by V. Drozd. Moscow, Yekaterinburg, 2017.
- Moati 2014 – Moati R. *Derrida / Searle: Deconstruction and Ordinary Language*. Transl. from the French by T. Attanucci, M. Chun. New York, 2014.
- Navarro 2017 – Navarro J. *How to Do Philosophy with Words: Reflections on Searle-Derrida Debate*. Transl. by E. Norvelle. Amsterdam, Philadelphia (PA), 2017.
- O'Connell 2000 – O'Connell M. *The Idolatrous Eye: Iconoclasm and Theater in Early-Modern England*. New York, Oxford, 2000.
- Spraggon 2003 – Spraggon J. *Puritan Iconoclasm during the English Civil War*. Woodbridge (UK), 2003.

*Материал поступил в редакцию 07.11.2021
принят к публикации 25.11.2021*

Для цитирования:

Пигалев А. И. Иконоборчество как предмет визуальной теологии // Визуальная теология. 2021. № 2 (5). С. 11–24.
DOI: <https://doi.org/10.34680/vistheo-2021-2-11-24>.

For citation:

Pigalev A. I. Iconoclasm as a Subject of Visual Theology. *Journal of Visual Theology*. 2021. 2 (5). P. 11–24.
DOI: <https://doi.org/10.34680/vistheo-2021-2-11-24>.