https://doi.org/10.34680/vistheo-2024-6-1-211-231

Визуальная теология экономии

А. В. Марков
Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Российская Федерация
markovius@gmail.com

О. А. Штайн
Уральский федеральный университет
Екатеринбург, Российская Федерация
shtaynshtayn@gmail.com

Для цитирования:
Марков А. В., Штайн О. А. Визуальная теология экономии // Визуальная теология. 2024. Т. 6. № 1. С. 211–231. https://doi.org/10.34680/vistheo-2024-6-1-211-231

Аннотация. Понятие «икономия», объединяющее космологию, антропологию и юриспруденцию, специфицирует иконическую культуру в византийской традиции. С опорой на политические идеи Лео Штраусса и интерпретации иконы в теориях визуального Поля Вирильо, Жана-Люка Мариона и Мари-Жозе Мондзен реконструируются границы применения этого понятия в визуальных программах. Икономия – принцип правового регулирования, конвертирующий правовой конфликт в хозяйственный. Он позволяет понимать мировое хозяйство как большой механизм, имеющий эсхатологическую перспективу. Икономия спасения, содержа догматическое понимание, в практической жизни, практическом разуме реализуется как профессионализация хозяйства в широком смысле. В структуре рассматриваемого понятия вполне реализовано различение теоретического и практического разума, поэтому её нужно понимать не как адаптацию к ситуации, но как практический симбиоз в том смысле, каким это слово наделил Грэм Харман. Поэтому можно сказать, что икономия составляет и альтернативу протестантской этике, и упорядочивает развитие иконических форм как телеологичных, создающих архитектуру замыслов и их исполнений. Такой подход к икономии позволяет иначе представить и достижения русской религиозной мысли: не как догматическое творчество, но как необходимую этическую рефлексию или практическую эсхатологию. Иконическое в таком случае может описываться не как равновесие репрезентации и торжественного конструирования, как обычно это делается, когда специфические визуальные приёмы иконы представляются как необходимое торжественное литургическое вхождение небесного в земное. Становится возможно другое, столь же непротиворечивое описание, уже как равновесия торжественной политики и эсхатологической искренности, где политика сама себя репрезентирует, тогда как искренность и оказывается моментом торжественного обращения, реализации высшего плана по отноше-

© Марков А. В., Штайн О. А., 2024

нию к эстетическим и этическим решениям. Это позволит объяснить и развитие иконы в Новое время, и показать, как различные практические интерпретации икономии могут быть применены не дискурсивно, но только внутри манифестации эсхатологического переживания.

Ключевые слова: иконичность, догмат, визуализация, богословие иконы, иерархичность, созерцание, аскетическая антропология, эсхатология, русская религиозная философия.

Visual theology of oikonomia

Alexander V. Markov
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation
markovius@gmail.com

Oksana A. Shtayn
Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation
shtaynshtayn@gmail.com

For citation:
Markov A. V., Shtayn O. A. Visual theology of oikonomia. *Journal of Visual Theology*. 2024. Vol. 6. 1. Pp. 211–231. https://doi.org/10.34680/vistheo-2024-6-1-211-231

Abstract. The concept of oikonomia, which brings together cosmology, anthropology and jurisprudence is characteristic of iconic culture in the Byzantine tradition. Drawing on the political ideas of Leo Strauss and the interpretation of icons in the theories of the visual by Paul Virilio, Jean-Luc Marion, and Marie-Josée Mondzain, we reconstruct the applicability limits of this concept in visual programs. Oikonomia is a principle of legal regulation that converts legal conflicts into economic ones. It helps to understand the world economy as a global system that has an eschatological dimension. The oikonomia of salvation, with its dogmatic meaning, is realized in practical life and in practical mind as a professionalization of economy in a broad sense. In the structure of oikonomia, the distinction between theoretical and practical reason is ultimately fulfilled, so that the concept should be understood not as a mode of adaptation to the current situation, but as a symbiosis in the sense of Graham Harman's Immaterialism. Therefore, we can say that oikonomia constitutes an alternative to Protestant ethics, and regularizes the elaboration of iconic forms as teleological, building an architecture of designs and their realizations. This kind of approach to oikonomia encourages us to adopt a new viewpoint on the achievements of Russian religious thought: to see it not as a dogmatic creativity but as a requisite ethical reflection or practical eschatology. The iconic can then be described not as a balance of representation and solemn construction, as it is usually done when specific visual techniques of icon-making are presented, that is as a necessary solemn liturgical entrance of the heavenly into the earthly. Another, equally consistent description is possible, a balance of solemn politics and eschatological sincerity, where politics represents its own self, while sincerity appears as an aspect of solemn appeal and an implementation of higher-level plans in relation to aesthetic and ethical decisions. This will explain the deve-

lopment of the icon in Modern era and show how various practical interpretations of oikonomia can be applied non-discursively, but only within the manifestation of eschatological experience.

Keywords: iconicity, dogma, visualization, theology of the icon, hierarchy, contemplation, ascetic anthropology, eschatology, Russian religious philosophy.

Икономия – такое же базовое понятие церковного права византийской традиции прежде его специальных формализаций, как *jus* – римского права, а *law* – британского. Это слово (οἰκονομία) принято в современном русском языке в рейхлиновой (новогреческой) огласовке, обычной в практике православных церквей, чтобы не смешивать ни с *экономией* как домашним навыком, ни со стратегиями хозяйственной деятельности, совокупность каковых образует *экономику*. Правовому полю всегда требуется основополагающий структурный принцип поддержания, и даже если это поле отчасти проецируется другим, например, предшествующим полем римского права, всё равно его непротиворечивость поддерживается свойственным только ему структурообразующим понятием.

Простое понимание икономии как некоторого послабления или исключения противоречиво: ведь тогда оно подразумевает, что существуют различные уровни обязательств сторон, и переключение между уровнями обязательств создаётся произвольно и ситуативно. В таком случае мы смогли бы говорить только об использовании права, а не собственных его функциях. Тогда как икономия как принцип функционирования права в течение долгого и потенциально неограниченного – точнее, ограниченного только предполагаемым эсхатологическим исходом – срока делает икономию частью политической теологии. Политическую теологию мы понимаем широко, как нормативное принятие решений в политике, исходящее из возможности представить всех политических акторов как напрямую связанных с теологическими вопросами: греха, спасения, искупления, церковности и других [Соловьев 2022; Коначева 2022].

Политическая теология всегда имеет в виду, что каждый политический актор располагает какой-то функцией или набором функций, которые вполне устойчивы внутри общей системы социальных связей. Поэтому понимание икономии как способности епископа давать ситуативные послабления внутренне неконсистентно: ведь тогда опыт ситуативных решений накапливается, но епископ не может передать их своему преемнику. Можно сказать, что в таком случае будет осуществляться ущербный «перевод» в смысле сбоя механизма интерпретации целостного текста социальной жизни: навыки интерпретации права будут усваиваться следующим поколением только частично.

Такому ситуативному пониманию икономии мы противопоставляем в этой статье *симбиотическое* понимание, которое позволяет отождествить политическую теологию икономии с визуальной теологией икономии. Симбиоз мы понимаем в соответствии с определениями Грэма Харман [Харман 2018] как такое существование, которое обеспечивает рост обоих объектов, преодолевающий обычные рамки наблюдения, экспериментального наблюдения или прослеживания в течение жизни поколения. Иначе говоря, симбиоз, по Харману, – это саморазвитие системы; но в отличие от привычных нам саморазвивающихся систем, параметры

существования которых мы учитываем заранее, здесь все или некоторые параметры существования образуются в самом симбиозе.

Мы доказываем, что икономия как базовое правовое понятие восточнохристианской традиции и есть *режим симбиоза хозяйственных решений и эсхатологических ожиданий*, в указанном смысле термина. Икономия поэтому должна пониматься не как ситуативное превращение правовых отношений в отношения востребованной хозяйственной выгоды, но наоборот, как систематический механизм конвертации хозяйственных отношений в правовые. Иконический принцип, принцип торжественной репрезентации, и оказывается гарантией и моделью такой конвертации.

Неизбежность перехода от политической теологии к визуальной в вопросе об икономии видна во многих попытках восточнохристианской теологии осмыслить отношения между суверенитетом епископа как реальностью управления и права и полнотой и догматической святостью церкви как эсхатологической реальностью. Так, Николай Афанасьев [Афанасьев 1971] предположил, что любой дар Духа внутри церковной реальности полноценен, и поэтому возможно сконструировать с нуля эсхатологическую церковность, а суверенитет епископа как предстоятеля литургического собрания будет ситуативным, а не устойчивым, как в политической модели Т. Гоббса.

По сути, Афанасьев пытался предположить *иконичность* епископа, ибо епископ являет церковному собранию непосредственное присутствие даров Духа; но до некоторой степени он же подразумевал и симбиоз, поскольку конструирование церковной жизни само воспринимает иконические импульсы и само длит себя как способное к такому восприятию присутствия епископа в качестве необходимого. Но Н. Афанасьев исходит из той предпосылки, что епископ служит иконой и правильного управления, и будущего эсхатологического Царствия, что может быть доказано внутри только определённой системы эсхатологической теологии литургии.

Мари-Жозе Мондзен в классической для нашего вопроса книге [Mondzain 1996] показывает, что рационализм Аристотеля имел в виду – как в риторике с её оснащением, так и в «икономии» с её согласованием практических решений – исчисление вероятностей. Ритор или хозяин дома делает много, упорядочивает большой материал, но именно для того, чтобы встретить и как бы отразить наиболее эффективное решение. Икономия – это умение действовать наиболее эффективным образом, однако не отвергая другие решения, но исходя из того, что все эти решения выглядят (иконически явлены!) частичными в сравнении с наиболее вероятным и исполняющимся. Мы можем назвать это эсхатологической перспективой икономии, но можем говорить и об автокоммуникации: исчисляя вероятности, каждый из нас спрашивает себя, действительно ли это вероятно, при этом убеждаясь в том, какое решение будет в будущем наиболее эффективным, и создаёт себя как субъекта, способного к коммуникации с собой и другими.

П. Вирильо в книге 1988 года [Вирильо 2004] подробно обосновал собственную активность изображений как ресурс такой эффективной автокоммуникации. Эту идею можно рассматривать как часть медиатеории [Штайн 2011], основанной на автокоммуникативном принципе и исходящей из активности образов,

которую невозможно контролировать до конца. Для П. Вирильо активность становится двусторонней: исходящей и от воспринимающего, и от образа. Общая перспектива такой активности удачно сформулирована в онтологии образа В. В. Савчука, развивающего идеи Вирильо и Сонтаг: «Не мы смотрим на образы, а образы смотрят нами» [Савчук 2005, 17]. Образы активны не менее воспринимающего. Вирильо усматривает истоки этой активности образов в анаморфозах, начиная с эпохи Возрождения, в необычном употреблении перспективного видения. Анаморфозы создают внутреннее, самостоятельное, самопроизвольное переключение образов между режимами идола и иконы, говоря в терминах Ж.-Л. Мариона. Только эти режимы позволяют что-то говорить об активном образе и разработать икономическую стратегию симбиотического совместного существования с образами, что мы и делаем в нашей статье.

Уильям Митчелл объявил о пикториальном повороте, Готфрид Бём – об иконическом; этот поворот есть «сдвиг в социально-культурной ситуации: отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному» [Савчук 2005, 10]. Визуальное поле, как любое поле (например, электро-магнитное), создаёт напряжение и проводит частицы волнами сквозь все объекты, находящиеся внутри него. Мы не только считываем образы, но и сами становимся частью поля, текста, экраном трансляции образов. Можно сказать, что мы считываем образы как идолов-хранителей, но становимся частью иконы по икономии, по визуализации нашего хозяйственного распоряжения собой.

Наиболее известную попытку такого осмысления активности образов как направленной на икономическое хозяйство, на хозяйственно-социальное поле в широком смысле, а не только на индивидуальный навык восприятия, предпринял Ж.-Л. Марион в книге «Перекрестья видимого» (1996) [Марион 2010]. Марион доказывал, что субъективация в иконе, её агентность подразумевает активность её как феномена, её способность аффицировать не только зрителя, но и порядки восприятия, по отношению к которым зритель выступает как часть. Феноменологической редукции подверглись в его текстах дефиниции «идола» и «иконы». Разница между ними заключается в способе изображения: важно не то, что изображается, а то, как изображается, по каким принципам распоряжения. Идол представляет собой «невидимое зеркало, отражающее наш собственный опыт божественного – опыт, данный нам в переживании жизни и смерти, мира и войны, красоты и любви» [Марион 2019, 12]. Иначе говоря, это однозначно считанный образ, обладающий точным значением, или, в терминах канонического права, *акривия* в противоположность *икономии.* Но богословие начинается там, где акривия становится ситуативной и тем самым идол *эго* сокрушается.

Марион описывает эту акривию созерцания так: возникает взгляд, который наполняется созерцанием, насыщает око «божественным», в отличие от иконы, которая сама смотрит на реципиента. Взгляд исходит от неё. Различие между идолом и иконой, по Мариону, не метафизическое, а феноменологическое. Марион придерживается феноменологической позиции, так как считает заслугой Э. Гуссерля прямое указание, «как» являются нам вещи. На вопрос, как нам явлен Бог в иконе или в сознании, метод Мариона предъявляет новый инструмент, – «я сам». Мы не можем познать и увидеть Бога, но тот, через кого Он дан, явлен, – некий канал, посредник, медиум, – он может быть изучен или описан. «Только

моё Я может стать для Бога тем местом, где случилось бого-явление, теофания» [Марион 2019, 17]. Моё «Я» – это всегда *мой* опыт и *мои* переживания. В таком случае можно сказать, что хозяйственное распоряжение своим «Я» как опытом и есть икономия.

Как сильные, так и слабые стороны концепции Мариона подробно рассмотрены А. В. Ямпольской [Ямпольская 2011; Ямпольская 2012; Ямпольская 2013; Ямпольская 2021], которая показала, что собственно экономическую логику Марион не выдерживает, понимая Другого скорее политически, а воспринимающего образ – скорее лирически, как субъекта, отличающего поэтическое от непоэтического. Об иконе как постоянном уклонении от объективации в эпоху открытия Другого уже есть немало работ [Левина 2011; Марков 2014; Марков, Файбышенко 2016; Марков 2020]. В данной работе мы предполагаем, что можно обратиться к теории медиа в духе Вирильо на новом этапе обсуждения визуальной теологии, говоря уже не о *лирическом восприятии*, но о собственно *риторической активности* воспринимающего. Поэтическое или прозаическое можно трактовать как гипотезы воспринимающего сознания, как пробы мира на вероятность того или другого (реального познания, сильного впечатления и т. д.). В таком случае понятие автокоммуникации окажется центральным: только автокоммуницируя, задавая себе вопросы, мы понимаем, что закончили одну пробу и начали другую, тогда как воздействие образа будет переживаться как основание признания необратимости такого завершения пробы.

Мондзен удачно определила икономию как *эсхатологический прагматизм* [Mondzain 1996, 51]: можно всегда выбрать наиболее эффективное решение просто потому, что оно не будет до конца оспорено другими решениями; в любом случае, ограниченность времени до последнего Суда не позволяет уделить достаточно внимания альтернативным решениям. Икономия устанавливает корреляцию не между условием действия и действием, но между двумя предполагаемыми в будущем действиями, например, урожайностью и прибылью. При этом эсхатологическая перспектива икономии не подразумевает макиавеллизма, намеренного использования доблести и фортуны, но не подразумевает и терпимости; напротив, она постоянно находится внутри события будущего, ревностного, нетерпимого к слабым и недостаточно проверенным альтернативам. Эсхатологическая событийность, которая иконична в том смысле, что вводит длящееся приуготовление к будущей Парусии (Пришествию, Присутствию), оказывается сильнее предметов ситуативного исчисления, каждый из которых оказывается малым идолом в терминологии Мариона. В любой теологии приуготовления Абсолютный Другой всегда эсхатологичен просто потому, что не имеет в виду никаких готовых заключений о нём [Коначева 2019].

Поэтому, например, византийская икономия может описываться и как нетерпимость к альтернативным системам богословия, когда император ставит точку и решает, какая система будет истинной, а какая система будет отвергнута, о чём писали Аверинцев и Бибихин. Император оказывается живой иконой соборности (вселенскости), тогда как практическая соборность всех его подданных выглядит как частная, как счисление вероятностей, а не встреча наиболее эффективного решения, а благодаря торжественной иконичности это иконическое решение и объявляется гармоничным. По выражению Бибихина, «худшим врагом в новой

Византии признавался тот, кто *упрямо не вписывался в правящую гармонию*» [Бибихин 2005, 205]. Или, как писал Аверинцев:

> Что касается споров, разыгравшихся внутри самой византийской культуры, можно упомянуть по меньшей мере две дискуссии, каждая из которых составила эпоху: это столкновение между иконоборцами и иконопочитателями в VIII–IX вв. и столкновение между паламитами и антипаламитами в XIV в. Даже и здесь есть культурно-типологический контраст с Западом: в обоих случаях каждая из сторон просто анафематствовала другую, они не могли, продолжая спорить, совместно оставаться внутри православия – в отличие от западных споров между доминиканцами-томистами и францисканцами-скотистами, где обе стороны оставались внутри католицизма, и спору не было причин приходить к концу [Аверинцев 1996, 253].

Бибихин, не принимавший ни иконопочитание, ни паламизм за общеобязательный догмат именно из-за такого внезапного прерывания спора, понимает свободу в этом мире богословия как *риторическую* свободу, то есть требует от риторики освободиться от эсхатологической перспективы ради аксиологической. Так трактовал риторику Аверинцев – как систему вероятностей, монистическую по своему обоснованию и поэтому наделяющую всё положительное сколь угодно высокой ценностью, начиная с того, что само «бытие» начинает мыслиться как нечто ценнейшее, на что Аверинцев обращал внимание в «Поэтике ранневизантийской литературы» [Аверинцев 1997, 40].

> Независимому глядящему прав таким образом не оставлено *в принципе*, не может быть оставлено. У него не должно быть свободы кроме того простора, воздуха, выхода к свету, которые обеспечиваются зданием веры [Бибихин 2005, 204].

В таком случае эсхатологическая перспектива полностью растворяется в аксиологическом творчестве. Само по себе такое растворение непротиворечиво и философски законно, но вызывает проблему, связанную с существованием разных церквей. Если каждая церковь иконична, то субъектность каждого спикера ставится под вопрос: этот спикер может быть очень гибким в смысле наблюдаемой практической икономии, но при этом оказывается сам частью объективированной икономии, частью объекта, на который смотрят извне, как бы любуясь иконой в музее.

Наблюдение над практической икономией оказывается неустойчивым, и даже самые выразительные риторические фигуры не могут его поддержать, если мы присутствуем в исторической реальности, а не обобщаем её с позиций современного исследователя, рассуждающего о Византии или Западной Европе и находящего устойчивые исторические закономерности. В каком-то смысле такой объективацией было и утвердившееся, в частности, в работах Л. А. Успенского и Б. В. Раушенбаха, выведение свойств иконы из частной ситуации обратной перспективы, которая как раз просто создавала для средневекового художника большую вероятность написания успешного произведения [Горбунова-Ломакс 2009]. Ограничимся одним примером. На объединительном Ферраро-Флорентийском соборе спикер православной стороны епископ Марк Евгеник [Амвросий 1963,

40–44] приводил исторические и богословские аргументы в пользу отмены католического догмата *Filioque* и тем самым вполне удерживал себя внутри собственной богословской икономии православия: если епископы обходились без этого догмата исторически и сам догмат не позволяет выиграть новые богословские смыслы, то, значит, этот догмат сводится к исчислению частных вероятностей, выигрышных только в частных полемиках, но не во вселенской объединительной полемике Собора. Любая попытка доказать, что он обогащает богословие новыми смыслами, упирается в то, что собственно система смыслов тогда превращает учредительный жест епископа, отвечающего на вызовы времени, в реакцию на смыслы, уже принятые какой-то совокупностью частных групп. Соборное утверждение догмата тогда есть учредительное действие, но на объединительном соборе и требуется учредительное действие, обладающее настоящей догматической эффективностью, а не принятие даже самого вероятного, самого проникновенного действия смыслов. Общая система оказывается неустойчивой при всей последовательности её отдельных акторов.

Так, спикер епископ Марк говорит, что если догмат *Filioque* был введён по икономии, для варваров, как момент адаптации догматической системы, то он должен быть и отменен по икономии:

> Я слышал одного учёного из вашей среды, говорящего благоприятное для дела мира и исправления тех лиц, которые, имея неправильное понятие о вере, думали, что это прибавление (т.е. Filioque) было от самого начала (в Символе Веры). Поэтому ради икономии пусть оно будет снова изъято для того, чтобы вам восприять братьев, из-за разделения с которыми вы, думается, все должны страдать, если вы – не бесчеловечны! [Амвросий 1963, 46] (переведено в современную орфографию).

Но получается, что католическая церковь *распоряжается* икономией, определяя, какие варварские племена станут её частью. А православная церковь, прося икономии для себя, признаёт себя *объектом* икономии, причём берущим ответственность и за этих варваров, за их наивность, незнание истории догматов и нежелание помочь грекам, которым угрожает нашествие с востока. Не она вводит правило, по которому *Filioque* будет частью общей её икономии (напротив, такую икономию, предлагавшуюся императором, Марк Евгеник отверг как разрушающую автономию Церкви, а значит – и догмат о Церкви), но она признаёт зависимость своей ситуации от исторических ситуаций католичества, а также она же, православная церковь, требует, чтобы её догматическое убеждение стало основанием именно такого *приложения* икономии, которое просто усиливает догматические позиции православных богословов.

Иначе говоря, из-за визуализации исторических ситуаций как образцовых, иконических, поучительных происходит самообъективация вместо симбиоза, и автокоммуникация превращается в простое принятие вселенской судьбы христианства как постоянной коммуникации. Такую самообъективацию можно далее усматривать как частично присутствующую (или присутствующую на правах одной из историософий, наравне с альтернативными концепциями) во множестве движений, например, в старообрядчестве, которое как раз принимает прозрачную коммуникацию, например, принимает иконы разного времени, в отличие

от никонианской цензуры. Но нас интересует то, как становится возможна визуальная теология икономии, которая осуществляет критическую функцию по отношению к визуализациям (мысленным или словесным, но всегда риторически насыщенным) исторических событий.

Мондзен удачно связала [Mondzain 1996, 50–60] торжество принципа икономии как раз с Седьмым вселенским собором, как собором иконопочитателей. Этот собор и позволил установить корреляции между функционированием догмата и наглядным опытом успешного управления, наглядным именно в том смысле, что ему нипочём кризисы. На каждый кризис можно выработать свои системы номенклатурного распределения обязанностей внутри Церкви и тем самым показать единство правового и догматического поля. При этом даже падение империи со всем двором приводит просто к новому распределению, но не к краху источников правовых решений. Не значит ли это, что как раз иконы и стали в истории икономии тем моментом, в котором разошлись представления о *субъекте профессионализма*, профессионального хозяйственного действия, а значит, и возникла возможность *объективации других икономий*? Не получается ли, что появление другой икономии объективирует твою икономию, и для сохранения достоинства субъекта надо её подорвать – даже самим своим упорством, готовностью бессрочно упорствовать, как это делал Марк Евгеник.

Методологически мы опираемся на одну существенную идею Лео Штраусса [Strauss 1970, 87]: Сократ, для которого любая регулярная практика должна была стать знанием и искусством, признавал знанием и домоводство (экономию, икономию), раз и к нему применим нормативный алгоритм такого «перевода» из опыта в искусство. Но если домоводство есть знание, наука, тогда домохозяин может управлять только своим домом; а специалист по домоводству, по той самой икономии, имеет ту фору, что может равно управлять и своим, и чужим домом. Казалось бы, перед нами простое противопоставление обыденного и научного знания как универсально переводимого, как оно возникало как раз тогда, вместе с античным философским рационализмом. Впрочем, спорно считать, что Сократ думал об универсальной переводимости понятий; это отдельная тема мысли.

Но если мы подумаем наперегонки со Штрауссом, то рассуждение Сократа у Ксенофонта задаёт новую перспективу: можно быть плохим, например, ленивым хозяином (чего, конечно, не могло быть в архаическом обществе, где хозяин является также царём или руководителем большой группы оседлых людей, но могло быть в Афинах того времени), но невозможно быть плохим управляющим – просто потому, что каждый может оценить, насколько прибыльным стало данное хозяйство за время его (у)правления. Тем самым (и Штраусс к этому подводит), природа оказывается провиденциальной и в каком-то смысле эсхатологичной: ведь хотя природные бедствия могут разрушить множество хозяйств, в целом сохраняется и искусство хозяйствовать, и критерии оценки, а то, что мы вокруг себя наблюдаем прибыльные хозяйства, усиливает это эсхатологическое напряжение и одновременно требует от управляющего быть справедливым, иначе говоря, распоряжаться ресурсами без насилия.

Захват чужого хозяйства невозможен в силу того, что управляющему проще начать управлять ещё одним хозяйством, чем усложнённым объединённым хозяйством, то есть сохранить иконичность своего искусства, в которое он впи-

сан и местом для божественной реализации которого, по Мариону, стал хозяин. Чужое хозяйство станет просто идолом прибыльности, а не иконой рачительности (кстати, славянское слово *рачение* переводит греческое слово *эрос*). Или, говоря в терминах Хармана, симбиоз продуктивнее простого насилия, включая экономическое. Тем самым Ксенофонт оказывается предшественником тех политических теорий автономии, от консерватизма до либерализма, которые мы связываем исключительно с Новым временем.

Можно, конечно, упрекнуть Штраусса, как всегда [Whatmore 2021, 62], в том, что он интерпретирует литературные памятники прошлого, пытаясь увидеть в них нравственную программу там, где на самом деле речь идёт о действии в текущей политико-экономической ситуации. Но это не отменяет того, что само понимание текущей ситуации в рассуждении Сократа трансформировалось очень серьезно, так как учреждение новой профессии хозяйственника понималось в его словах и как учреждение способа для самого греческого мира действовать эффективно во всё более сложной международной обстановке – и здесь штраусианству и интеллектуальной истории Уотмора уже нечего делить. В примере Ксенофонта и Штраусса, конечно, речь ещё идёт не о церковных иконах, а о том, что по-русски удачно как нигде называется «образцовым хозяйством»: этот оборот соединяет образ, образец и образованность в единую экономическую проблему.

Самоописание православных церквей как иконических образов Вселенских соборов (образцов), прошедших под эгидой византийского императора, оказывается ключом к икономии. Если императора нет, то Вселенский собор невозможен технически; более того, вопрос о статусе соборов, не вошедших в число семи Вселенских, от Фотиевского до Константинопольских паламитских, остаётся столь же дискуссионным, сколь дискуссионен вопрос о значимости заменяющих соборы документов, одобренных епископатом постфактум, например, Катехизиса митрополита Филарета Дроздова или посланий восточных патриархов. Но при этом православные церкви вовсе не считают, что они ущербны, более того, не считают, что до самого конца света их постигнет какой-то кризис из-за падения наглядного (по сути, иконического в простом смысле) института, гарантировавшего Вселенские соборы.

Отдельные попытки богословски обосновать необходимость восстановления монархии, например, русской монархии, о чём мечтали в среде белой эмиграции и что приняло у романтиков белой эмиграции совсем гротескные формы [Суслов 2014], представляют собой вовсе не применение икономии, а попытку перенести библейское право в область церковного права, причём понятого не как развивающееся право, а как ряд прецедентов и кейсов по учреждению монархии в системе сакрализованной ветхозаветной эсхатологии, которая опять же реконструируется только герменевтическими усилиями, иначе говоря, создать стилизованную икону, лишённую автокоммуникации. Это приводит уже не просто к самообъективации, но и к объективации несуществующего объекта «будущая монархия», которая уже принадлежит не порядку икономии, но только порядку принятия какой-то постулируемой системы права за существующую и уже вполне введённую в действие. Случай Марка Евгеника и показывает, что бывает, если спикер не уполномочен императором на прекращение дискуссий, но вынужден участвовать в дискуссиях настолько долго, сколько это требует ход самих дискуссий.

Также, например, некоторые отдельные примеры из истории старообрядчества показывают, что и падение епископата для старообрядцев-беспоповцев тоже приводит только к новому распределению обязанностей, а вовсе не к признанию, что Церковь лишилась каких-то конститутивных свойств, определяющих правомочность решений; можно сказать, что только обострённый эсхатологизм позволяет рассматривать правовые противоречия, возникающие при такой редукции, как часть пересборки, а не как подрыв прежнего авторитета. В греческой церкви вместо такого эсхатологизма возобладало определённое представление об истории, подразумевавшее, что интерпретирующими историю текстами могут выступать не только сочинения историков и официальные документы церковного управления, но также и проповеди и многие промежуточные тексты, благодаря чему и стало возможно расширения круга субъектов икономии, включая священников и мирян [Марков 2009; Марков 2010], что в конце концов привело к романтической идее народа как хранителя веры в *Послании Восточных патриархов* 1848 года.

Мондзен указывает, что иконы сами были частью икономии Бога, Которому нужно было, чтобы догматы имели наглядное представление и были внятны для всего церковного народа. Таким образом, принятие догмата об иконах осуществляет икономию самой Церкви о правильном церковном управлении, когда институт требует наглядных примеров, чтобы исключить двусмысленные толкования догмата. Но само это принятие догмата оказывается частью Божественной икономии, которая в том числе реализуется в блокировании корысти. Императоры-иконоборцы предстают в такой перспективе плохими стратегами, перераспределяющими доход и символический статус корыстно для себя, например, уничтожая иконы, но сохраняя свои портреты.

И небесная, и земная икономия, таким образом, оказываются частью режима видимости, обличающего дурные стратегии власти, просто не-симбиотически присоединяющей к себе другие системы управления. Об этом же на материале уже богословской имплантации в лингвистику в случае церковнославянского языка пишет Ольга Седакова, рассуждая о ритуальности церковнославянских слов, калькированных с греческого: они обладают усиленной прагматикой, напрямую рекомендуют внутреннее или внешнее действие, но именно потому, что принадлежат общему порядку сакрализации; и в силу такой принадлежности они конвертируют общие порядки небесной воли на земле в действие каждого отдельного высказывания, что, заметим, становится очень похоже на работу *совести* как неотступно сопровождающую тени действий, но не ради самих этих теней, а ради общей иконической прагматики наглядного рассмотрения своей вины:

> Язык, который получился в результате таких смысловых прививок, можно назвать в определённом смысле искусственным, но совсем в ином роде, чем искусственно созданные языки типа эсперанто: он выращен на совершенно живой и реальной словесной основе – но ушёл от этого корня в направлении «небес» смысла, то есть, непредметного, концептуального, символического, духовного значения слов. Очевидно, он ушёл в эти небеса дальше, чем собственно греческий, – и почти не касается земли. Он воспринимается не то чтобы как целиком иносказательный – но как относящийся к иной реальности, наподобие иконы, которую не следует сопоставлять с предметной реальностью, натуральной перспективой и т. п. Я позволю себе выра-

> зить такое предположение: это его «небесное» качество очень уместно в литургической гимнографии с её созерцательным, «умным» (в славянском смысле, то есть невещественным) содержанием, с её формой, составляющей аналог иконописной форме («извитие словес», ploke) – и часто это же качество не даёт почувствовать прямоту и простоту слова Св. Писания. Ещё одно свойство церковнославянского языка: он подчиняется не чисто лингвистическим законам. Некоторые особенности его орфографии и грамматики обоснованы доктринально, а не лингвистически: например, разные орфограммы слова «ангел» в значении «ангел Божий» или «дух зла». Или же слово «слово», которое в «простом» значении «слова» относится к среднему роду, но в значении «Бог Слово» склоняется по мужскому роду, и так далее. Как мы уже говорили, сами грамматические формы осмысляются доктринально [Седакова 2004].

В богослужении сохраняется, согласно Седаковой, неустойчивое, но выправляющееся равновесие субъективного и объективного – благодаря риторическим фигурам, унаследованным от античности, вроде риторического «мы» или хиазма (контрапоста), сопоставляющего переживание при виде наглядного иконического примера, и собственное производство верующим слова в качестве наглядного средства схватывания смысла. При этом и сама Седакова использует близкую технику в оригинальных произведениях, когда изображает в лирическом стихотворении двух главных персонажей вполне в икономийно-симбиотическом ключе, с критикой гоббсовских порядков [Файбышенко 2018].

Таким образом мы видим, что защитой от объективации выступает иконическая ситуация, а сами по себе нормирующие тексты не могут быть такой защитой, потому что непонятно, кто является их хозяином. У этих текстов есть распорядители, которые руководствуются ими, и если эти распорядители, по Ксенофонту и Штрауссу, начинают быть универсальными профессионалами, то это поддерживает субъективность специфического церковного института, его совестливость, но не делают его институтом политики как принятия решений в соответствии с какими-то готовыми правилами, принципами или алгоритмами. Получается специфически *совестливая политическая теология, которая может быть непротиворечиво переописана как визуальная теология*.

Софиология Павла Флоренского и Сергия Булгакова была способом компенсировать объективацию, сложившуюся, когда не только церковь и государство, но и церковь и интеллигенция стали конкурировать и подрывать (в указанном выше смысле) позиции друг друга конструированием из себя универсального субъекта. Слово «икономия / домостроительство» гораздо чаще употребляется в литературе о Флоренском, чем у самого Флоренского. Приведём несколько примеров из авторов, опирающихся преимущественно на «Столп и утверждение Истины»: С. С. Хоружий, излагая богословие Флоренского, говорит, что у него «синергийная икономия есть икономия обожения» [Хоружий 1999, 133]; о его же метафизике он сообщает, что «Флоренский детально прослеживает всю икономию этого любовного всеединства» [Хоружий 1994, 54]. В другой работе он же говорит, что мистика Флоренского есть «мистика всецело гармонической икономии» [Хоружий 2007, 125]; а в естественных науках и антропологии Флоренский восстанавливает статус «мыслящего существа в икономии Вселенной» [Галлени 2007, 106].

Можно подумать, что Флоренский употреблял этот термин всегда: очень мало специалистов по Флоренскому, которые обходились без этого термина; кажется, только Людмила Арчиловна Гоготишвили никогда не употребляла этот термин, характеризуя позиции Флоренского. Но простое знакомство с трудами отца Павла показывает, что он почти не употреблял этого термина, а когда употреблял, то имел в виду специфическую политическую теологию, которую нельзя свести к привычным представлениям о Флоренском как о тайном сторонике консервативной революции или неомедиевалисте с отдельными чертами конспиролога [Светликова и др. 2021]. При этом мы опираемся на выводы А. П. Соловьёва [Соловьёв 2022], убедительно показавшего, что политическая теология русских мыслителей этого периода была стремлением выявить ту насильственную объективацию церковности, которая наблюдалась в секулярных движениях с их культом исторической необходимости, и сохранить тем самым определённые формы свободы; каково было положительное содержание этой свободы, мы и показываем, рассматривая *иконичность икономии по Флоренскому*.

В «Столпе и утверждении Истины» слово «икономия» не встречается вовсе, а его церковнославянский и русский перевод «домостроительство» употреблён, когда речь идёт не об изложении догмата, а об истории догмата, четырежды. Первый раз речь идёт о развитии пневматологии и движении от признания за Духом участия в Божественном отношении к миру, благодаря чему стало возможно создать какие-то богословские утверждения, к созданию богословских утверждений, которые вовсе не объективируют ситуацию церковности, но, напротив, создают правильное устойчивое равновесие:

> Век стереотипных, более или менее распространённых вероучений, когда догмат о Духе Святом закреплялся в слове лишь вскользь и лишь постольку, поскольку домостроительная деятельность Духа связывалась с таковою же Отца и Сына, сменился затем веком применения к Духу Святому понятий, найденных для Сына [Флоренский 1914, 120].

Тем самым оказывается, что икономия как право и позволяет употреблять готовые догматические формулировки, потому что их герменевтика опять же поддерживается разными поколениями, оказывается результатом того связывания, которое становится совместно разделённым опытом. Таким образом, иконический принцип может разлагаться на стереотип и на адаптативное применение, но ни тот, ни другой аспект не передают этой иконической икономии. Они оказываются формами владения: владения вероучением и владения понятием соответственно. Тогда как живое переживание догмата как понятия требует именно *иконизма*, той самой домостроительной деятельности Духа, когда Дух создаёт для себя и модели восприятия, но и модели ответственного связывания восприятий. Это больше всего похоже на голос совести, на совестливое напоминание и общецерковную эсхатологию. Альтернативой такой совестливости, опять же, может быть, например, персональная эсхатология, как в случае Витгенштейна, исследованном в недавней блестящей статье [Чернавин 2022].

Другое утверждение Флоренского – «Бог, истощающий Себя творением мира и домостроительством» [Флоренский 1914, 126] – уже напрямую не имеет отноше-

ния к христианству, но только к каббалистике, к известному Флоренскому учению Ицхака Лурии о «разбиении сосудов»: когда ярость распыляется в мире, а Бог оказывается изгнан этим злом внутрь себя самого, и это божественное сжатие (צמצום) и приводит к появлению мира как такового. Но только если для Лурии этому миру должна была быть дана Тора и тем самым наведён в нём порядок хотя бы из будущего, то Флоренский исходит из постепенного откровения Лиц Троицы не как наведения порядка, а как поддержания той самой совместной икономии, для которой сразу находятся иконы в виде умственных моделей, или реальных икон, или живых икон святых, причём иерархии между ними нет, как нет иерархии между старыми и молодыми архиереями или старыми и новыми символическими текстами в системе церковной икономии как политико-юридической реальности, как раз и являющейся предметом нашей статьи. Иначе говоря, отец Павел встраивает учение Лурии в эсхатологическую картину христианства, по отношению к которой вероятности будут только частными, а автокоммуникация субъекта будет превращать эту картину в явленную икону.

Третье словоупотребление касается учения Оригена о предсуществовании душ. Флоренский говорит [Флоренский 1914, 338], что «по домостроительству» оно было исключено из догматики, как дававшее повод к пререканиям; но до этого исключения оно вполне было в корпусе догматики, значит, может использоваться как аргумент, но при переводе его в область онтологизирующей эсхатологии, имеющей в виду предсуществование как первенство христианских душ всегда. Домостроительство тем самым предстаёт цензурным инструментом, который позволяет ввести сразу две дисциплины, онтологию и эсхатологию как части более комплексной религиозно-философской аргументации. Таким образом, объективация оказывается перенаправлена на само домостроительство как ряд решений, на земное домостроительство, – чтобы можно было получить и онтологию, и эсхатологию, и, в конце концов, в логике всей книги, софиологию как небесное домостроительство, которое свободно распоряжается этими новыми дисциплинами и тем самым позволяет им находится в подвижном равновесии и как раз поддерживать должную субъективацию духовной жизни как большой явленной здесь и сейчас иконы (сложный вопрос об имяславии Флоренского как ответе на бюрократические операции Синода мы не рассматриваем).

Наконец Флоренский называет словами «мистическая цепь домостроительства» [Флоренский 1914, 391] изображение на фресках в Ярославле медальонов движения от Бога-Отца к Этимасии через Христа и Софию, иначе говоря, тот самый ряд икон, которые употребляются Церковью и завершаются иконой самой Церкви (Этимасия, эсхатологический Престол) как эсхатологической готовности встречи с богословскими истинами. Так здесь домостроительство вполне тождественно иконопочитанию, потому что оно может завершиться иконой как вводимой дисциплиной – тем самым вводимым качественным хозяйствованием, по Штрауссу, способным управлять к добру прочие дисциплины церковной жизни, раз мы принимаем все иконы как полномочные и составляющие предмет догматического уважения. При этом выражение догматов в иконах оказывается дисциплинарным, тогда как иконопочитание и есть способ легитимации самой этой дисциплинарности, наподобие того как Право как таковое в правовых системах легитимирует действие законов независимо от времени их приня-

тия и того, появились ли уже случаи, когда действие тех или иных законов было проверено на практике.

При этом дважды в книге употреблено выражение «церковная экономия» [Флоренский 1914, 412, 414] в смысле распоряжение началами *филии* и *агапе* в братской любви. Здесь экономия понимается скорее как экономия сил, вполне в духе тогдашних физиологических и психологических теорий от Спенсера до Ивана Павлова, но здесь как раз именно потому, что вероятностность икономии аристотелевского типа соединяется с учреждением «вечной» любви, а гипотеза о вечности требует употребления другого термина. Английский переводчик [Florensky, Jakim 1997] вынужден в обоих случаях употребить слово economy. В позднейших работах Флоренского, таких как «Философия культа», возникает представление и о вечном культе и, соответственно, домостроительство Божие понимается как «первый концентр культа» [Флоренский 2004, 226], то есть как подготовка материи для освящения, где тогда и монархия, и демократия, и свобода воли оказываются уже объективированной материей, по отношению к которой любой ритуал, совершённый уполномоченным на то священнослужителем, будет возвращением субъективации, будет наделением Церкви большей жизненностью, а не подрывом её позиции.

Тем самым оказывается, что как раз политическая теология Флоренского, репрезентативная для православного консерватизма, не может быть сведена к монархизму, ритуализму или наделению обряда политической квазионтологией, как иногда говорят критики Флоренского. На самом деле Флоренский ставил границы своей мысли, чтобы увидеть, каковы границы интерпретации икономии, чтобы не свести её ни к экономике как чувственному явлению, ни к экономии как самовольному притязанию на будущее. Таким образом, икономия подразумевает и определённую концепцию свободы, которая принимает прежнюю риторическую концепцию свободы-как-вероятности события в качестве констатации простого подвижного равновесия обстоятельств, не больше. Это метакритика риторики, совестливая и иконическая, а не её утверждение.

Принимая совестливую ответственность за отдельные обстоятельства, за принятие решения по удержанию церковности в современном мире как мире постоянного подрыва чужих позиций, икономия обосновывает новую свободу как свободу от необходимости объективироваться, превращаться в объект чужой икономии. Просто для этого достаточно признать вечность некоторых иконописных принципов, в том числе и способов записи догматов в их антиномичности, и тогда хозяйственный профессионализм будет дополнен и писаным или образцовым профессионализмом.

Икономия как пример конвертации правового конфликта в хозяйственный позволяет посмотреть на мировое хозяйство как на механизм с эсхатологической перспективой. Для этого лучше всего подошла реконструкция границ применения икономии в наиболее продуктивных программах визуальной философии. Для Поля Вирильо активность становится двусторонней: и со стороны воспринимающего, и со стороны образа. Сами образы активны не менее воспринимающего. Жан-Люк Марион доказывает, что субъективация в иконе подразумевает её активность как феномена, способность аффицировать не только зрителя, но и порядки восприятия, по отношению к которым зритель сам выступает частью целого.

Мари-Жозе Мондзен посмотрела на икономию с позиций эсхатологического прагматизма. Все эти позиции оказались актуальны для метакритики риторики и развития симбиотической концепции визуальной теологии в нашей статье.

Мы постоянно имели в виду политические и методологические идеи Лео Штрауса, а именно, обращение к точке зрения Сократа на домоводство (экономию, икономию) как на нормативный алгоритм. Природа у Штрауса оказывается в таком случае провиденциальной и эсхатологичной, что позволяет уже критиковать риторику не только как идола мнения, но и как редукцию иконического только к аспектам управления, а не аспектам вживания в хозяйство.

Понятие «икономия», объединяющее космологию, антропологию и юриспруденцию, специфицирует иконическую культуру в византийской традиции, и в статье мы показали магистральный путь реактуализации этой культуры. Икономия спасения в практической жизни реализуется как профессионализация хозяйства в широком смысле. Эта профессионализация хозяйства имеет в виду симбиоз по Харману, связь самопроизвольного и как бы отходящего в область природного с расписанием переключений (в смысле феноменологических режимов явленности, принятых в живое совестливое переживание текущей истории) убедительных образов, имеющих в виду право. При этом правовой привилегией обладает тот, кто иконичен, кто может быть живой иконой права во всей обозримой перспективе.

Итак, опираясь на идеи Грэма Хармана, а не только на философию иконы, можно рассматривать икономию в качестве альтернативы протестантской этике. Икономия исходит не из нормы долга, а из уже состоявшегося *запечатления* совести, которое может бездействовать, но в эсхатологической перспективе этимасии-приуготовления, индивидуализирующей все наши хозяйства, вновь действующей. Такой подход к икономии позволяет иначе представить и достижения русской религиозной мысли, а именно, не как догматическое творчество, но как необходимую этическую рефлексию или практическую эсхатологию, где политика сама себя репрезентирует, а искренность оказывается моментом торжественного обращения к эстетическим и этическим решениям.

Библиография

Аверинцев 1977 – *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1977.

Аверинцев 1996 – *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. Москва, 1996.

Амвросий 1963 – *Амвросий (Погодин), архимандрит*. Святитель Марк Эфесский и Флорентийская уния. Jordanville, 1963.

Афанасьев 1971 – *Афанасьев Н. А.* Церковь Духа Святого. Париж, 1971.

Бибихин 2005 – *Бибихин В. В.* Введение в философию права. Москва, 2005.

Вирильо 2004 – *Вирильо П.* Машина зрения / Пер. с фр. А. В. Шестакова. Санкт-Петербург, 2004.

Галлени 2007 – *Галлени Л.* Труды Тейяра де Шардена как инструмент диалога // Наука и вера в диалоге: П. Тейяр де Шарден и П. Флоренский. Санкт-Петербург, 2007. С. 103–120.

Горбунова-Ломакс 2009 – *Горбунова-Ломакс И.* Икона: правда и вымысел. Санкт-Петербург, 2009.

Коначева 2019 – *Коначева С. А.* Проблема Другого в современной теологической герменевтике // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 262–276.

Коначева 2022 – *Коначева С. А.* «Бог без суверенитета» и «священная анархия» Царства: «слабая» теология как теополитический проект // Социологическое обозрение. 2022. Т. 21. № 2. С. 214–229.

Левина 2011 – *Левина Т. В.* Абстракция и икона: метафизический реализм в русском искусстве // Артикульт. 2011. № 1. С. 141–187.

Марион 2009 – *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция / Пер. с фр. Г. В. Вдовиной // Символ. Журнал христианской культуры. 2009. № 56. С. 5–287.

Марион 2010 – *Марион Ж.-Л.* Перекрестья видимого / Пер. с фр. Н. Сосны. Москва, 2010.

Марион 2019 – *Марион Ж.-Л.* Эго, или Наделённый собой / Пер. с. фр. А. Черноглазова. Москва, 2019.

Марков 2009 – *Марков А. В.* Функции комментария в греческой культуре раннего Нового времени: от школьной традиции к конструированию идеологии Просвещения // Культура интерпретации до начала Нового времени / Под ред. О. С. Воскобойникова, Ю. В. Ивановой. Москва, 2009. С. 440–461.

Марков 2010 – *Марков А. В.* Понимание исторического времени в греческой богословской традиции XV–XVIII вв. // Образы времени и исторические представления: Россия – Восток – Запад / Под ред. Л. П. Репиной. Москва, 2010. С. 245–261.

Марков 2014 – *Марков А. В.* Феноменология образа и попытка русского августинианства // Артикульт. 2014. № 1 (13). С. 37–44.

Марков, Файбышенко 2016 – *Марков А. В., Файбышенко В. Ю.* Небо и событие: «Тайная вечеря» Осипа Мандельштама // Артикульт. 2016. № 4 (24). С. 19–23.

Марков 2020 – *Марков А. В.* Семиотика культуры В. М. Живова: социальная дискуссия в Аркадии // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2020. № 2 (94). С. 44–52.

Савчук 2005 – *Савчук В. В.* Философия фотографии. Санкт-Петербург, 2005.

Светликова и др. 2021 – *Светликова И., Кукушкина В., Юшин П., Фесенко М.* Космология и возрождение на рубеже XX века: «Миры» Александра Блока // Логос. 2021. Т. 31. № 5. С. 141–164.

Седакова 2004 – *Седакова О. А.* Церковнославянский язык в русской культуре. Актовая лекция, прочитанная в Свято-Филаретовском институте 2 декабря 2004 года. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.olgasedakova.com/dictionary/136 (дата обращения: 18.02.2024).

Соловьёв 2022 – *Соловьёв А. П.* Секулярное как политическая теология в русской религиозной философии первой половины XX века // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 101. С. 57–81.

Суслов 2014 – *Суслов М.* Генеалогия монархической идеи в постсоветских политических дискурсах Русской православной церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3. С. 75–116.

Файбышенко 2018 – *Файбышенко В. Ю.* Власть слов: теология политическая и теология поэтическая в анализе одного сюжетного паттерна // Артикульт. 2018. № 3 (31). С. 105–124.

Флоренский 1914 – *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Москва, 1914.

Флоренский 2004 – *Флоренский П. А.* Философия культа. Москва, 2004.

Харман 2018 – *Харман Г.* Имматериализм: объекты и социальная теория / Пер. с англ. А. Писарева. Москва, 2018.

Хоружий 1994 – *Хоружий С. С.* После перерыва: пути русской философии. Санкт-Петербург, 1994.

Хоружий 1999 – *Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999.

Хоружий 2007 – *Хоружий С. С.* Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели // Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский: несостоявшийся диалог – приглашение к диалогу / Под. ред. А. И. Олексенко. Москва, 2007. С. 113–137.

Чернавин 2022 – *Чернавин Г. И.* «Водяное колесо» вины: тавтология совести в заметках Витгенштейна // Horizon. 2022. Т. 11. № 2. С. 544–557.

Штайн 2011 – *Штайн О. А.* Визуальные аспекты коммуникации // Медиафилософия. 2011. Т. 7. С. 115–124.

Ямпольская 2011 – *Ямпольская А. В.* Неохайдеггерианский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция» // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 173–180.

Ямпольская 2012 – *Ямпольская А. В.* Прощение между даром и обменом: антипелагианская полемика Августина в контексте философии XX века // Артикульт. 2012. № 7 (3). С. 1–18.

Ямпольская 2013 – *Ямпольская А. В.* Жан-Люк Марион и редукция к данности // Философские науки. 2013. № 2. С. 100–114.

Ямпольская 2021 – *Ямпольская А. В.* Богословие как икона: феноменологическая интерпретация греческих отцов церкви у Ж.-Л. Мариона // Вопросы философии. 2021. № 3. С. 89–100.

Florensky 1997 – Florensky P. The Pillar and Ground of the Truth. Transl. into English by Boris Jakim. Princeton, 1997.

Mondzain 1996 – Mondzain M.-J. Image, Icône, Economie. Les Sources byzantines de l'imaginaire contemporain. Paris, 1996.

Strauss 1970 – Strauss L. Xenophon's Socratic Discourse. Ithaca and London, 1970.

Whatmore 2021 – Whatmore R. The History of Political Thought: A Very Short Introduction. Oxford, 2021.

References

Afanasiev 1971 – Afanasiev N. A. The Church of the Holy Spirit. Paris, 1971. In Russian.

Ambrose 1963 – Ambrose (Pogodin), archimandrite. St. Mark of Ephesus and the Florentine Union. Jordanville, 1963. In Russian.

Averintsev 1977 – Averintsev S. S. Poetics of Early Byzantine Literature. Moscow, 1977. In Russian.

Averintsev 1996 – Averintsev S. S. Rhetoric and the Origins of the European Literary Tradition. Moscow, 1996. In Russian.

Bibikhin 2005 – Bibikhin V. V. Introduction to the Philosophy of Law. Moscow, 2005. In Russian.

Chernavin 2022 – Chernavin G. I. The "Waterwheel" of Guilt: The Tautology of Conscience in Wittgenstein's Notes. *Horizon. Studies in Phenomenology*. 2022. Vol. 11 (2). Pp. 544–557. In Russian.

Gorbunova-Lomax 2009 – Gorbunova-Lomax I. Icon: Truth and Fiction. St. Petersburg, 2009. In Russian.

Galleni 2007 – Galleni L. The Works of Teilhard de Chardin as an Instrument of Dialogue. *Science and Faith in Dialogue: P. Teilhard de Chardin and P. Florensky*. St. Petersburg, 2007. Pp. 103–120. In Russian.

Faybyshenko 2018 – Faybyshenko V. Yu. The Power of Words: Political Theology and the Theology of Poetry in the Analysis of One Plot Pattern. *Artikult*. 2018. 31 (3). Pp. 105–124. In Russian.

Florensky 1914 – Florensky P. A. The Pillar and Ground of the Truth. Moscow, 1914. In Russian.

Florensky 1997 – Florensky P. The Pillar and Ground of the Truth. Transl. into English by Boris Jakim. Princeton, 1997.

Florensky 2004 – Florensky P. A. Philosophy of the Cult. Moscow, 2004. In Russian.

Harman 2018 – Harman G. Immaterialism: Objects and Social Theory. Transl. into Russian by A. Pisarev. Moscow, 2018.

Horujy 1994 – Horujy S. S. After the Break: The Ways of Russian Philosophy. St. Petersburg, 1994. In Russian.

Horujy 1999 – Horujy S. S. Florensky's Worldview. Tomsk, 1999. In Russian.

Horujy 2007 – Horujy S. S. Vygotsky, Florensky and Hesychasm in the Problem of Forming a Modern Anthropological Model. *Anthropological Matrices of the Twentieth Century. L. S. Vygotsky – P. A. Florensky: Failed Dialogue – Invitation to Dialogue*. Ed. by A. I. Oleksenko. Moscow, 2007. Pp. 113–137. In Russian.

Konacheva 2019 – Konacheva S. A. An Issue of the Other in the Modern Theological Hermeneutics. *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*. 2019. 3. Pp. 262–276. In Russian.

Konacheva 2022 – Konacheva S. A. "God without Sovereignty" and "Sacred Anarchy" of the Kingdom: Weak Theology as a Theo-political Project. *Russian Sociological Review*. 2022. Vol. 21 (2). Pp. 214–229. In Russian.

Levina 2011 – Levina T. V. Abstraction and Icon: Metaphysical Realism in Russian Art. *Artikult*. 2011. 1. Pp. 141–187. In Russian.

Marion 2009 – Marion J.-L. L'idole et la distance. Transl. into Russian by G. V. Vdovina. *Symbol. Journal of Christian Culture*. 2009. 59. Pp. 5–287.

Marion 2010 – Marion J.-L. La croisée du visible. Transl. into Russian by N. Sosna. Moscow, 2010.

Marion 2019 – Marion J.-L. L'ego ou L'adonne. Transl. into Russian by A. Chernoglazov. Moscow, 2019.

Markov 2009 – Markov A. V. Functions of Commentary in the Greek Culture of the Early Modern Period: From School Tradition to the Construction of the Ideology of the Enlightenment. *The Culture of Interpretation before the Beginning of the Modern Era*. Ed. by O. S. Voskoboynikov and Yu. V. Ivanova. Moscow, 2009. Pp. 440–461. In Russian.

Markov 2010 – Markov A. V. Interpretation of Historical Time in Greek Theological Tradition of the 15th – 18th cc. *Images of Time and Historical Representations: Russia – The East – The West*. Ed. by L. P. Repina. Moscow, 2010. Pp. 245–261. In Russian.

Markov 2014 – Markov A. V. Phenomenology of the Image as Attempt of the Russian Augustinian Aesthetics. *Artikult*. 2014. 1 (13). Pp. 37–44. In Russian.

Markov, Faybyshenko 2016 – Markov A. V., Faybyshenko V. Yu. The Sky and the Event: Mandelstam's Last Supper. *Artikult.* 2016. 4 (24). Pp. 19–23. In Russian.

Markov 2020 – Markov A. V. The Semiotics of Culture of Viktor Zhivov: To the Social Discussion in Arcadia. *Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts*. 2020. 2 (94). Pp. 44–52. In Russian.

Mondzain 1996 – Mondzain M.-J. Image, Icône, Economie. Les Sources byzantines de l'imaginaire contemporain. Paris, 1996.

Savchuk 2005 – Savchuk V. V. Philosophy of Photography. St. Petersburg, 2005. In Russian.

Sedakova 2004 – Sedakova O. A. Church Slavonic Language in Russian Culture. Assembly lecture

delivered at the St. Philaret's Institute on December 2, 2004. URL: https://www.olgasedakova.com/dictionary/136. In Russian.

Shtayn 2011 – Shtayn O. A. Visual Aspects of Communication. *Media Philosophy*. 2011. Vol. 7. Pp. 115–124. In Russian.

Solovev 2022 – Solovev A. Secular as Political Theology in Russian Religious Philosophy of the First Half of the 20th Century. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia I: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie*. 2022. Vol. 101. Pp. 57–81. In Russian.

Strauss 1970 – Strauss L. Xenophon's Socratic Discourse. Ithaca and London, 1970.

Suslov 2014 – Suslov M. Genealogy of the Idea of Monarchy in post-Soviet Political Discourses of the Russian Orthodox Church. *Gosudarstvo, Religiya, Tserkov' v Rossii i za Rubezhom*. 2014. Vol. 32 (3). Pp. 75–116. In Russian.

Svetlikova et al. 2021 – Svetlikova I., Kukushkina V., Yushin P., Fesenko M. Cosmology and the Renaissance at the Turn of the Twentieth Century: Alexander Blok's "Worlds". *Logos*. Vol. 31 (5). Pp. 141–164. In Russian.

Virilio 2004 – Virilio P. La Machine de vision. Transl. into Russian by A. V. Shestakov. St. Petersburg, 2004.

Whatmore 2021 – Whatmore R. The History of Political Thought: A Very Short Introduction. Oxford, 2021.

Yampolskaya 2011 – Yampolskaya A. V. Neoheideggerian Synthesis? Reflections over the Book "The Idol and Distance". *Voprosy Filosofii*. 2011. 1. Pp. 173–180. In Russian.

Yampolskaya 2012 – Yampolskaya A. V. The Pardon is Gift or Change? Augustine's Antipelagianism in the 20th Century Philosophy. *Artikult*. 2012. 7 (3). Pp. 1–18. In Russian.

Yampolskaya 2013 – Yampolskaya A. V. Jean-Luc Marion and Reduction to Givenness. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 2013. 2. Pp. 100–114. In Russian.

Yampolskaya 2021 – Yampolskaya A. V. Theology as an Icon: Phenomenological Interpretation of the Greek Fathers by Jean-Luc Marion. *Voprosy Filosofii*. 2021. 3. Pp. 89–100. In Russian.

Информация об авторах

Александр Викторович Марков
доктор филологических наук,
профессор кафедры кино и современного искусства
Российский государственный гуманитарный университет
Российская Федерация, 125047, Москва, Миусская пл., 6
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6874-1073
e-mail: markovius@gmail.com

Оксана Александровна Штайн
кандидат философских наук, доцент
Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина
Российская Федерация, 620075, Екатеринбург, проспект Ленина, 51
ORCID: https://orcid.org/0009-0004-1701-3147
e-mail: shtaynshtayn@gmail.com

Information about the authors

Alexander V. Markov
Dr. Sci. (Philology),

Professor of Cinema and Contemporary Art Department
Russian State University for the Humanities
6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russian Federation
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6874-1073
e-mail: markovius@gmail.com

Oksana A. Shtayn
Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor
Ural Federal University
51, Lenina Av., Yekaterinburg, 620075, Russian Federation
ORCID: https://orcid.org/0009-0004-1701-3147
e-mail: shtaynshtayn@gmail.com

Материал поступил в редакцию / Received 10.03.2024
Принят к публикации / Accepted 06.05.2024