

# Сакральное управление

Заметки об экономике, теологии и образе

АНАТОЛИЙ  
РЯСОВ

Бог, сам жертвующий собою во искупление вины человека, Бог, сам заставляющий себя платить самому себе, Бог, как единственно способный искупить в человеке то, что в самом человеке стало неискупимым, – заимодавец, жертвующий собою ради своего должника из любви (неужели в это поверили?), из любви к своему должнику!..

Фридрих Ницше. «К генеалогии морали»<sup>1</sup>

**В** XXI веке полемика иконоборцев с иконопочтателями представляется скорее далеким эпизодом истории христианской церкви, чем актуальным сюжетом. Известно, что иконоборцы проиграли в этом споре, а за византийским императором Константином V, обвинявшим почитателей икон в идолопоклонстве и создавшим в 754 году иконоборческий собор, закрепилось прозвище Копроним (Навозник). Его идеи были подвергнуты резкому осуждению уже в 787 году на Втором Никейском соборе, в котором участвовал будущий Константинопольский патриарх Никифор, чьи труды впоследствии стали главными опровержениями иконоборческой ереси. А в ознаменование окончательной победы над разрушавшими святыни вандалами на Константинопольском соборе 843 года был учрежден праздник Торжества Православия.

Сегодняшним скептикам исход давнего богословского спора может показаться чем-то вроде одного из решений, принимаемых на партийных съездах. Условно говоря, при ином стечении обстоятельств, более состоятельной аргументации и эффективной агитации в среде потенциальных союзников иконоборчество имело бы шансы стать ортодоксальной ветвью восточного христианства. Однако есть основания считать, что иконоборческие идеи вступали в конфликт не только с убеждениями многих представителей епископата, а с самими принципами распространения христианства как религии. При этом определяющую роль здесь, возможно, сыграл тот факт, что иконоборчество не вписывалось в парадигму тринитарной теологии и логику божественного управления миром, стряпанным которой стало понятие *οἰκονομία*, прошедшее длинный путь от древнегреческого домоустройства к современной экономике.

<sup>1</sup> Ницше Ф. *К генеалогии морали* // Он же. *Полное собрание сочинений: В 13 т.* М.: Культурная революция, 2005. Т. 5. С. 308.



Анатолий Рясов  
(р. 1978) – независимый  
исследователь.



Анализу прочных связей христианской теологии с экономической проблематикой посвящена одна из самых объемных работ Джорджо Агамбена – «Царство и Слава», – отнюдь не ограниченная историографическими целями, но обращенная к основаниям современной машины управления и принципам, определяющим функционирование рыночной экономики<sup>2</sup>. Перечисляя исследования, посвященные эволюции термина *oikonomia* и по тем или иным причинам не предложившие комплексного анализа, Агамбен лишь мельком ссылается на книгу Мари-Жозе Мондзен «Образ, икона, экономия», которая, по его словам, «ограничивается анализом роли этого понятия в иконоборческих спорах в VIII и IX веках»<sup>3</sup>. Однако вопреки столь мимолетному упоминанию ключевые тезисы этой книги можно назвать если не корректирующими ряд выводов «Царства и Славы», то как минимум дополняющими их – правда, с той важной оговоркой, что Мондзен опередила Агамбена на одиннадцать лет. Сопоставить два подхода к одной и той же проблеме тем более любопытно, поскольку книга «Образ, икона, экономия» была недавно опубликована на русском языке в великолепном переводе Марка Гринберга<sup>4</sup>. Но прежде, чем указать на ряд лакун и пересечений, нужно вспомнить ключевые тезисы развернутой Агамбеном генеалогии экономических отношений.

## ТАЙНА ДОМОУСТРОЙСТВА

Впервые *oikonomia* «как функциональная организация, как управленческая деятельность, которая подчиняется правилам, связанным исключительно с упорядоченным функционированием дома (или конкретного предприятия)», но одновременно «обуславливает прогрессивное аналогическое расширение этой сферы за ее изначальные пределы», обрела свои контуры в «Домострое» («Oikonomikós») Ксенофонта<sup>5</sup>. Вероятно, это произведение является самым ранним из дошедших до нас текстов, посвященных экономическим вопросам, позднее развитым в трактате «Экономика» («Oikonomiká»), авторство которого порой приписывается Аристотелю. «Современная метафора, описывающая политическое сообщество как “дом” – “дом Европы”, – обязана своим происхождением именно этому опреде-

2 АГАМБЕН Дж. *Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления*. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019.

3 Там же. С. 14.

4 МОНДЗЕН Ж.-М. *Образ, икона, экономия. Византийские истоки современного воображаемого*. М.: V-A-C Press, 2022.

5 АГАМБЕН Дж. *Царство и Слава...* С. 41.

лению», – пишет Агамбен<sup>6</sup>. Здесь отечественная политическая история заставляет вспомнить политическую партию «Наш дом – Россия»; но, к слову, и православный «Домострой», большинство глав которого посвящены отнюдь не богословским вопросам, несомненно, является наследником древнегреческой традиции.

Впрочем, семантическая сфера понятия *oikonomia* уже у древних греков начала расширяться за пределы «домашнего хозяйства», не теряя при этом своего этимологического истока. Латинскими эквивалентами этого слова становятся *dispositio* (упорядочение, планирование) и *dispensatio* – (расходование, распределение). В христианскую эру термин *oikonomia* «переносится в область теологии, где, согласно общему мнению, он обретает значение “божественного плана спасения” (в частности, в том, что касается воплощения Христа)»<sup>7</sup>. Так *домострой* постепенно превращается в *промысел божий*, связывая таинственный *замысел* с неким *ремеслом* по его воплощению в жизнь. Но происходит это постепенно: в Посланиях апостола Павла речь начинает идти о «домостроительстве тайны»<sup>8</sup>, и, разумеется, в греческом оригинале в подобных фрагментах фигурирует именно *oikonomia*, уже успевшая к этому времени обзавестись целым шлейфом прибавочных значений. Однако, по словам Агамбена, подлинной точкой отсчета для рассматриваемой проблемы являются труды раннехристианских авторов – и, в частности, Тертуллиана, в которых термин *oikonomia* «перестает иметь характер лишь аналогического расширения значения, связанного с управлением домом, до религиозной сферы и начинает использоваться в техническом значении тринитарного членения божественной жизни». Раннехристианские теологи осуществляют «перевертывание используемого Павлом выражения “экономика тайны” в “тайну экономики”, которое без уточнения значения термина наделяет его новым содержанием»<sup>9</sup>. Итак, «христианское представление об истории возникает и развивается под знаком экономической парадигмы и становится неотделимым от нее»<sup>10</sup>, затем тайна Троицы стремительно начинает распространяться на божественное управление тварным миром, а как следствие – и на церковные богослужения. Появляются как небесные иерархии, так и несметные земные чины, способствующие не только обращению миллионов людей в христианскую веру, но и сакрализации властных иерархий.

6 Там же. С. 52.

7 Там же. С. 44.

8 Еф. 3:9.

9 АГАМБЕН Дж. *Царство и Слава...* С. 68.

10 Там же. С. 81.



Этот исторический экскурс позволяет Агамбену сделать более основательный вывод. Речь идет о фундаментальном переосмотре вопроса о бытии: в результате этих изменений в логике теологической аргументации произошло «смещение исключительного места онтологии из категории субстанции в область категорий отношения и праксиса», а «проблема отношения между трансцендентностью и имманентностью блага становится, таким образом, проблемой взаимосвязи между онтологией и праксисом, между бытием Бога и его действием»<sup>11</sup>. Этот «разрыв между Богом и осуществляемым им управлением миром»<sup>12</sup>, а также переакцентировка внимания с проблемы сущности на проблему отношений приводят к тому, что экономические категории становятся онтологической моделью. Агамбен во вполне хайдеггерианском ключе демонстрирует, как античная парадигма вытесняется христианской, вследствие чего *бытие* растворяется в *действии*. Именно поэтому идея провиденциальной машины продолжит сохраняться даже в экономических теориях, на первый взгляд отказавшихся от теологической системы координат, – будь то невидимая рука рынка у Адама Смита или марксистская секуляризация концепции божественного действия. В свою очередь и экономико-управленческая направленность современных демократий «является неотъемлемой частью теологического наследия, хранильницами которого эти демократии выступают»<sup>13</sup>. Иными словами, капиталистическая система продолжает функционировать по религиозным законам, укрепившимся задолго до появления протестантской этики. Парадоксальным образом даже исключение Творца из этой системы координат становится не чем иным, как прилежным следованием логике провиденциальной экономики.

Но если даже секуляризация не является отказом от христианской модели, то что здесь может выступить в качестве радикальной альтернативы? Ответ, предложенный Агамбеном, весьма развернут и выходит за пределы книги «Царство и Слава», но одно из направлений для поисков решения этой проблемы было указано им в работе «Профанации». Поскольку секуляризация представляет собой разновидность обожествления власти, необходимо предложить нечто, противоположное этому процессу, лишшающее всякий объект сакральной ауры и избавляющее его от теологического остатка. Именно таким плюсом и выступает профанирование объектов, подчиненных режиму экономики:

11 Там же. С. 148, 141.

12 Там же. С. 95.

13 Там же. С. 240.

«Если профанировать означает возвращать в общее пользование то, что было перемещено в сферу сакрального, тогда капиталистическая религия в своей экстремальной фазе стремится к созданию чего-то абсолютно непрофанируемого»<sup>14</sup>.

АНАТОЛИЙ РЯСОВ  
САКРАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ.  
ЗАМЕТКИ ОБ ЭКОНОМИКЕ,  
ТЕОЛОГИИ И ОБРАЗЕ

Именно здесь приходит время услышать «ответ» Мари-Жозе Мондзен на эти тезисы.

**Капиталистическая система продолжает функционировать по религиозным законам, укрепившимся задолго до появления протестантской этики. Даже исключение Творца из этой системы координат становится не чем иным, как прилежным следованием логике провиденциальной экономики.**

## ДВА ЛИКА СВЯТОСТИ

Если предложенный Мондзен взгляд на эволюцию значений понятия *oikonomia* и имеет свои отличия от выстраиваемой Агамбеном генеалогии управления, то не настолько значительные, чтобы снабжать их подробным комментарием. Куда важнее предлагаемая ею акцентировка проблем. Для Агамбена главнейшим инструментом, соединяющим божественное правление с земным, выступает богослужение<sup>15</sup>, а иконография интересует его скорее в иллюстративном смысле. Для Мондзен, напротив, именно икона выступает краеугольным камнем выстроенной христианством структуры. *Icon* – это не просто некое напоминание о священном, и подлинное значение древнегреческого *εἰκών* сохранилось, например, в русском слове *образ*. Святые образа – это путь распространения (*dispensatio*) благодатной силы, иконы отражают лучи, соединяющие небесную и земную власти. И точкой отсчета здесь вновь оказываются Послания Павла, где говорится:

«[Христос] есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли – все Им и для Него создано; Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Он же. *Профанации*. М.: Гилея, 2014. С. 89.

<sup>15</sup> Подробнее см.: Он же. *Opus Dei. Археология службы*. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2022.

<sup>16</sup> Кол. 1:15–18.



Итак, «не святой стоит у истока иконы, а образ: он является порождающей причиной того, что свято»<sup>17</sup>. Именно поэтому иконоборчество и осталось лишь эпизодом истории христианства: оно противоречило самой технологии распространения веры. И речь здесь идет вовсе не о коварстве клерикалов (или во всяком случае не только о нем) – но о внутренней логике христианской *oikonomia*: «долгий окольный путь, который прошли идеи Нового Завета, был нужен для доказательства, что Бог исторически нуждался в Сыне, Сын – в церкви, а церковь – всегда и везде – в земной власти»<sup>18</sup>. Но эта логика приводит и к тому, что «образ оказывается в той же ситуации, что и деньги: это субститут ценности, внутренняя валюта, которая лишь ждет момента, когда ее введут в международный оборот»<sup>19</sup>.

Не стоит поспешно обвинять в святотатстве того, кто заявляет подобные вещи, ведь тогда придется назвать противоестественным и предлагаемый «Домостроем» стремительный переход от религиозных наставлений к вопросам бухгалтерского учета. Приходится признать, что религия требует экономики и в какой-то мере *dispositio* – это накопление, а *dispensatio* – это, конечно же, растрата. Кстати, вопреки тому, что пишет Мондзен о различиях между безрассудным пролитием жертвенной крови и новозаветной *oikonomia*, являющейся результатом тщательного взвешивания убытков и прибылей, здесь нужно вспомнить и о смысле, вложенном Жоржем Батаем в понятие *траты*. Изначальный избыток образа неминуемо должен обернуться собственным *dispensatio*. Следовательно, нет ничего удивительного и в том, что в какой-то момент изображения Христа начали появляться на монетах, и эта традиция сегодня сохраняется в виде надписи «In God We Trust» на оборотной стороне долларовых банкнот. Но, когда Агамбен, фиксируя подспудное присутствие провиденциализма в капиталистических отношениях, говорит, что «то, что когда-то ограничивалось исключительно литургической и церемониальной сферами, теперь сосредоточивается в *media* и одновременно распространяется и проникает через них в каждый момент времени в каждую сферу общества, как публичную, так и частную»<sup>20</sup>, он забывает, что в свое время именно икона, не привязанная к церковному богослужению, стала главным инструментом этой экспансии.

Становится ясно, почему труды патриарха Никифора оказались для Мондзена главным источником в разговоре об *oikonomia*. На историческом пути христианства они стали не просто одним из верстовых столбов: «размышления Никифора

17 Мондзен Ж.-М. *Указ. соч.* С. 200.

18 Там же. С. 31.

19 Там же. С. 212.

20 АГАМБЕН ДЖ. *Царство и Слава...* С. 419.

об иконе куда более масштабны; их предмет – *природа любого образа и невозможность мыслить и управлять без помощи образа*»<sup>21</sup>. Аргументы патриарха, выдвинутые против иконоборцев, стремятся объединить в неразделимое целое божественную и церковную власть. Икона здесь выступает в роли идеального союзника, ведь, в отличие от Писания, она не требует даже знания алфавита:

«Отсюда принимающий сочинение необходимо должен принять и изображения, ибо если не примет одного, то не примет, конечно, и другого. Так как все соделанное было домостроительством уничившего Себя Слова, то Оно благоволило также и этим способом явить это домостроительство; отсюда потребовалось более плотное, но зато и более наглядное описание ради людей простых и необразованных, дабы не знающие грамоты могли зрением воспринять то, чего не в состоянии воспринять чрез слово, и усвоить более краткое и наглядное представление о тех деяниях. То, чего часто ум не может воспринять слушанием слов, зрение, действуя безошибочно, истолковывает изобразительнее. Таким образом, то, что Христос совершил и пострадал ради нас, легко приводится на память и притом быстрее, чем чрез словесное повествование, поскольку и вообще зрение быстрее слуха при познании и удобнее для уверения»<sup>22</sup>.

Итак, домостроительство *oikonomia* нуждается в образе (*eikón*), а экономика обнаруживает тайную связь с иконой. Мельком можно обратить внимание на пару *визуальное/слуховое*, в которой явный приоритет отдается первому компоненту – и в этом предпочтении Мондзен, кажется, полностью солидарна с Никифором. Являясь специалистом по теории образа, она ничего не пишет, например, о роли церковного хора, звука органа или голоса проповедника. Но дело здесь еще и в том, что икона – это одновременно и неотъемлемый элемент церковного убранства, и нечто независимое от стен храма. Никифор «стремится развить теорию священного, никак не связанного со специальным местом и с таинствами, теорию, которая должна открыть священное для профанного мира»<sup>23</sup>. И, наконец, Мондзен напоминает об еще одной оппозиции, которая, как ни странно, осталась не проработана Агамбеном.

Дело в том, что христианская территория сакрального отнюдь не однородна. Здесь имеются два базовых понятия: *ἅγιος* (святой) и *ιερός* (священный). От первого греческого корня

**21** Мондзен Ж.-М. *Указ. соч.* С. 20.

**22** *Разбор и опровержение невежественного и безбожного пустословия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога-Слова // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 67. Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского.* Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1907. Ч. 2. С. 139.

**23** Мондзен Ж.-М. *Указ. соч.* С. 185–186.



свою родословную ведут такие разделы богословия, как *агиология* и *агиография*, изучающие разнообразные аспекты святости, а от второго корня происходят, например, слова *иерофаня* (проявление священного) и *иерофобия* (психическое расстройство, обусловленное боязнью предметов религиозного культа). Итак, два модуля сакрального оказываются разделены уже на уровне семантики. Если *ἅγιον* – «это сакральное в значении чистоты», то *ἱερόν* – «это в точности то профанное, которое может стать сакральным в результате ритуального действия». И Никифора интересовала как раз «подвижная символическая связь, обеспечивающая последовательную и безостановочную сакрализацию профанного пространства иконическими символами»<sup>24</sup>.

На этом этапе «профанирование» Агамбена оказывается куда более проблематичным процессом, а например, его указания на то, что «игра высвобождает и выводит человечество из сферы сакрального», начинают казаться не столь уж надежным выходом. Если перед нами ситуация, в которой вся область профанного выступает в роли объекта перманентной сакрализации, то и детская игра, превращающая в игрушки «то, что относится к сфере экономики, войны, права»<sup>25</sup>, вполне может обнаружить черты сакрального ритуала как раз в тот момент, когда она показалась триумфом дуракаваляния. Или перед нами та самая фаза капиталистической религии, сделавшая вещи абсолютно непрофанируемыми?

Мондзен считает, что «эта иконическая иерофаня не столько хочет сохранять благодатную чистоту нерукотворных образов, которые могли бы стать иконическим образцом, сколько жаждет сакрализовать и заполнить своей силой все окружающее пространство»<sup>26</sup>. Иными словами, церковная *οἰκονομία* действует по тому же принципу, что и капиталистическое производство, не предполагающее этапа остановки. Но неужели эта «сберегательная» модель, постоянно откладывая спасение, является единственно возможным сценарием? Агамбен напоминает, что проблема несколько сложнее. Пора выслушать его «ответ». Да, перед нами два автора, которые постоянно комментируют друг друга, хотя, кажется, и не подозревают об этом.

## КОНЕЦ УПРАВЛЕНИЯ = КОНЕЦ ИСТОРИИ?

Конечно, тяготение *οἰκονομία* к бесконечному производству можно представлять в качестве катехона – упорного противо-

24 Там же. С. 161, 199.

25 АГАМБЕН Дж. *Профанации*. С. 81–82.

26 МОНДЗЕН Ж.-М. *Указ. соч.* С. 198–199.



стояния торжеству зла и приходу Антихриста. Однако Агамбен напоминает, что христианская парадигма управления имеет свои пределы: она, «как и связанное с ней видение истории, длится от сотворения до скончания мира»<sup>27</sup>. То есть вопреки кажущемуся неостановимым развертыванию иерархии образов, конечность этой модели заложена в саму ее эволюционную логику. Согласно христианской эсхатологии, все должно измениться после Страшного суда и всеобщего воскресения, когда в конце времен праведники смогут предаться вечному блаженству созерцания Бога и прославлять его в Царствии Небесном.

Но прежде, чем обратиться к проблеме рая, Агамбен напоминает, что старая модель управления все-таки не будет отменена полностью. В новой системе координат имеется пространство, на котором вечно продолжит распространяться прежняя экономическая логика. Это исключение касается ада, «в котором божественное управление миром продолжает пребывать в вечности», а «бесы останутся безупречными служителями и вечными карателями, вершащими божественное правосудие»<sup>28</sup>.

Небесное же преобразование уже не будет иметь ничего общего с прежними иерархиями: «краю неведомо никакое управление, более того, в нем прекращается всякое писание, толкование, всякая теология и даже всякое богослужение – за исключением славословия, за исключением гимна славы»<sup>29</sup>. При этом главный парадокс Славы Господней заключается в том, что ее источником является сам Бог, а не славящие Его. «И если экономика спасения, порученная сыну, достигает своего свершения во времени, экономика славы не имеет ни начала ни конца»<sup>30</sup>. Таким образом, даже после конца света *oikonomia* никуда не исчезнет, а, если можно так выразиться, вернется к своему царственному истоку: избытку славы, который будет безудержно растрачиваться и вновь скапливаться в невыплаченном долге нескончаемого прославления.

И здесь Агамбен, наконец, обращается к иконографии, вернее только к одному занимающему его в этой связи феномену – образу пустого трона. Как ни странно, «у истоков и в точке завершения власти выше всего, согласно христианской теологии, располагается не фигура действия и управления, а фигура бездействия»<sup>31</sup>, вступающая в противоречие с любыми экономическими принципами и вносящая разрыв в эту безупречную систему. Здесь христианская пара-

**27** АГАМБЕН Дж. *Царство и Слава...* С. 272.

**28** Там же. С. 273.

**29** Там же. С. 392.

**30** Там же. С. 334.

**31** Там же. С. 397.



дигма упирается в бытийную проблему, возвращающую нас к античности: недеяние выступает как нечто первоначальное в отношении действия. И эта так называемая *способность-не* выступает для Агамбена основанием неэкономического жеста. Для христианства (даже в форме экономики славы) бытие всегда сведено к действию и долгу: оно «становится чем-то, что не просто *есть*, но *должно быть* актуализировано»<sup>32</sup>. Тогда как греков скорее занимало то, что предшествует любым актам: «по-настоящему обладает потенцией тот, кто может как привести, так и не привести ее в действие»<sup>33</sup>. И в сравнении с принципом профанирования эта способность *не приводит в действие* представляется заключающей в себе куда больший потенциал для упразднения и обращения в бездеятельность «техничко-онтологического диспозитива»<sup>34</sup>.

Даже после конца света *οἰκονομία* никуда не исчезнет, а вернется к своему царственному истоку: избытку славы, который будет безудержно растрачиваться и вновь скапливаться в невыплаченном долге нескончаемого прославления.

В отличие от стремления разделить профанное и сакральное, сделав решительный выбор в пользу имманентности (как предлагают Жиль Делёз и – в несколько ином смысле – Жан-Франсуа Лиотар), речь здесь скорее может идти о том, чтобы перестать мыслить трансцендентное в теолого-экономическом ключе. Что, кстати, сопоставимо с описывавшейся в самой первой книге Агамбена «ситуацией художника, сделавшего своим опытом бесконечную трансцендентность художественного принципа»<sup>35</sup>. Но для этого, как напоминает Мондзен, и восприятие образа должно, наконец, выйти за пределы области, «которая две тысячи лет назад была очерчена идеями Павла»<sup>36</sup>. Итак, пришло время обратиться к образу, который, говоря языком Ницше, будет бесцельным, а значит – неэкономическим.

32 Он же. *Opus Dei. Археология службы*. С. 185.

33 Там же. С. 150.

34 Он же. *Царство и Слава...* С. 414.

35 Он же. *Человек без содержания*. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 77.

36 Мондзен Ж.-М. *Указ. соч.* С. 253.