https://doi.org/10.34680/vistheo-2020-2-105-123

ИКОНА КАК ВИЗУАЛИЗАЦИЯ НЕВИДИМОГО И ОСНОВАНИЯ СУВЕРЕННОЙ ВЛАСТИ

А. И. Пигалев
Волгоградский государственный университет, Россия
pigalev@volsu.ru

Статья посвящена анализу связи между способом визуализации, присущим иконе, и обоснованием суверенной власти в политике. Сопоставление этих двух областей и контекстов очень важно для лучшего понимания теологических предпосылок политической власти икон, которая впервые стала явной уже в первых иконоборческих кризисах. Анализ исходит из констатации того, что особенностью иконы, в отличие от светской живописи, является невидимый прообраз иконописного образа, так что икона, визуализируя невидимое, в то же время служит образцом боговоплощения в качестве перехода невидимого в видимое. Подчёркивается, что такое обретение плоти является также особой формой отношения между божественным и человеческим, идеальным и земным, которое, однако, радикально отличается от структуры платоновской метафизики. Первое концептуальное представление иконы в качестве образца боговоплощения потребовало особого описания проблемы, которое было основано на понятии экономии (*oikonomia*). Это греческое слово означало упорядочение, организацию, управление жизнью дома или домохозяйства, особенно на селе, и предполагало определённую рационализацию деятельности. Тем не менее, именно экономия, цели которой связаны с распределением материальных благ и оптимизацией взаимосвязи прибылей и убытков, скоро стала обозначением божественного плана боговоплощения и искупления. В этом ракурсе экономия иконы рассматривается также как образец обоснования светской власти в качестве суверенной. Между тем, при условии, что суверенитет требует самодостаточности, светская власть по своей сущности оказывается не суверенной, поскольку она не может не зависеть от некоторого первичного источника власти, который и считается безоговорочно самодостаточным. Икона, будучи образцом боговоплощения и, таким образом, визуализации невидимого, точно так же считается схемой установления связи между монархом и невидимым и трансцендентным Богом в качестве первичного источника власти. Поэтому в данной связи моделируется ссылка на трансцендентное основание, и именно она является обоснованием политической легитимности. Это понимание становится отправной точкой исследования власти иконы с учётом изменения статуса образов в обществе, которое было вызвано секуляризмом модерна. В новых условиях метафизика стремится заменить собой экономию, и суверенитет власти основывается на некотором имманентном источнике, который находится в обществе. В конце концов, власть в условиях модерна, обнаружив себя в ловушке порочного круга, должна некоторым образом перестать быть имманентной и попытаться опереться на саму себя. Известный выход из самореференциальности понимается как «включающее исключение», которое делает источник власти зримым и, кроме того, одновременно имманентным и трансцен-

дентным. Делается вывод, что недосягаемая цель первых иконоборческих движений заключалась в попытке отделить иконописные образы от их трансцендентного референта и, предварительно сделав визуальный образ безосновным, так сказать, никому не принадлежащим, установить над ним свою власть. Кризис оснований суверенной власти и его аналог – самореференциальность визуального образа – свидетельствуют о том, что эта цель, достичь которую некогда предполагалось с помощью волевого усилия, оказалась осуществимой и без него – в результате изменений, произошедших в метафизических основаниях модерна.

Ключевые слова: икона, видимое, невидимое, визуализация, экономия, метафизика, иконоборчество, власть, кризис власти, модерн, суверенитет.

ICON AS A VISUALIZATION OF THE INVISIBLE AND FOUNDATIONS OF SOVEREIGN POWER

Alexander Pigalev
Volgograd State University, Russia
pigalev@volsu.ru

The paper is devoted to the analysis of the connection between the icon's visualization modality and the foundation of sovereign power in politics. The juxtaposition of these various scopes and contexts provides a better understanding theological prerequisites of icon's political power as it initially became vivid already during the first iconoclastic crises. The analysis comes from the statement that the icon, unlike secular art, has its invisible prototype, so the icon, visualizing the invisible, at the same time serves as a model of incarnation, i.e. the transition of the invisible into visibility. It is emphasized that this embodiment is also a special form of the relationship between the divine and the human, the ideal and the earthly, which, however, is radically different from the structure of the Platonic metaphysics. The first conceptual representation of the icon as a model of the incarnation of God required a special description of the problem, which was based on the concept of economy (*oikonomia*). This Greek word meant ordering, organizing, managing the life of a house or household, especially in rural areas, and implied a certain rationalization of activity. However, it is economy, which goals are related to the distribution of material goods and optimization of the relationship between profits and losses, that soon became the designation of the divine plan of incarnation and redemption. In this perspective, the economy of the icon is also seen as a model for justifying secular power as sovereign power. However, if sovereignty requires self-sufficiency, secular power is not inherently sovereign, since it cannot be independent of some primary source of power, which is considered to be unconditionally self-sufficient. The icon, being an example of the incarnation of God and thus the visualization of the invisible, is also considered to be a scheme for establishing a connection between the monarch and the invisible and transcendent God as the primary source of power. Therefore, in this connection, the reference to the transcendent foundation is modeled, and this reference is a justification of political legitimacy. This understanding becomes the starting point for the study of the icons power, taking into account the change in the status of images in society, which was caused by modern secu-

larism. In the new conditions, metaphysics tends to replace economy, and the sovereignty of power is based on some immanent source that is placed in society. After all, power in modern conditions, finding itself trapped in a vicious circle, must somehow stop being immanent and try to rely on itself. A certain way out from self-referentiality is understood as an "inclusive exception" that makes the source of power visible and, moreover, both immanent and transcendent. It is concluded that the unattainable goal of the first iconoclastic movements was to try to separate iconographic images from their transcendent referent and, having previously made the visual image baseless, so to speak, belonging to no one, to establish their power over it. The crisis of the foundations of sovereign power and its analog – the self-referential nature of the visual image – show that this goal, which was once supposed to be achieved by volitional effort, was also possible without it – as a result of changes in the metaphysical foundations of modernity.

Keywords: icon, the visible, the invisible, visualization, economy, metaphysics, iconoclasm, power, crisis of power, modernity, sovereignty.

Введение

Исследователи всегда проявляли интерес к теологическим аспектам иконы. В целом икона продолжает также оставаться предметом различных междисциплинарных исследований, постановка проблемы в которых определяется различными и часто едва ли полностью совместимыми друг с другом контекстами. С этим, очевидно, связана вероятность того, что разнородность методологических принципов и исследовательских подходов может в итоге стать препятствием для теоретического учёта своеобразия бытия иконы, ограничивая это своеобразие особым типом визуальной репрезентации, разновидностями каковой считаются, например, произведения светской живописи. Однако для светской живописи, в отличие от иконописи, объекты, служащие первообразами создаваемых художником образов, значительно менее важны, чем изображение на полотне, если о роли и самом существовании этих первообразов вообще не забывают после создания картины.

Иконоборческие кризисы прошлого, свидетельствуя о невозможности такого рода редукции, одновременно подчёркивают недопустимость подходов к исследованию иконы, в рамках которых первообраз визуального образа был бы менее важен, чем сам этот образ. Между тем, объединяющая все иконоборческие кризисы черта заключается, наоборот, в избыточной силе убеждения, что именно первообраз, который, будучи невидимым и бесконечным, онтологически всё же первичен и несравненно более важен, чем его видимый и конечный образ. Несмотря на то, что в итоге иконоборчество не победило, необходимость учёта этой черты иконы всё же была признана, что повлияло также на понимание образа и визуальности как в теологии, так и за пределами теологической проблематики.

Такой результат свидетельствует о том, что из иконоборческих споров Церковь выходила победителем. Её решения всегда способствовали не только примирению противоборствующих сторон, но и более глубо-

кому богословскому истолкованию сущности иконы. Икона даёт невидимому первообразу видимую плоть и является образцом, воспроизводимым в структуре суверенной, т. е. прежде всего полной и самодостаточной, верховной власти в качестве необходимого условия её суверенитета. Особое значение в связи с этим имеет парадоксальность самой необходимости обоснования власти, которая считается суверенной, т. е. самодостаточной.

Полным и бесспорным суверенитетом обладает только Бог, и суверенная власть Бога не нуждается в обосновании. Напротив, суверенитет любой человеческой власти всегда зависел от абсолютного божественного суверенитета и основывается на нём путём установления связи с Богом, что и делает само понятие суверенитета в этом контексте парадоксальным. Его парадоксальность уже буквально бросается в глаза в условиях модерна, секулярный характер которого делает невозможным любое обоснование путём установления связи с божественным суверенитетом. В этих процессах икона играет важную роль в качестве образца связи первообраза и образа, которая понимается как *инкарнация*. Именно в этом качестве икона приобретает политическое значение, будучи образцом, сначала принимаемым, а затем – в иконоборчестве модерна – отвергаемым.

Именно от понимания типа сложности и особенностей связи между Богом и тварным миром зависит доктринальное обоснование исключительного права управления суверенной властью в сфере видимого, т. е. всеми создаваемыми в человеческой деятельности и циркулирующими в обществе образами. В этой связи следует подчеркнуть, что комплекс проблем, касающихся визуализации невидимого в иконе первоначально рассматривался с помощью теоретической модели определённого типа иерархических систем. Это отнюдь не метафизика, как можно было бы предположить, а более ранняя модель «экономии» («ойкономии»), которая первоначально использовалась для учёта особых характеристик связи между Богом и тварным миром[1].

Смысл и контексты понятия экономии

Следует подчеркнуть, что, смысл термина «экономия» не был однозначным с самого момента его возникновения в той же мере, в какой элементы неопределённости были присущи пониманию той или иной системы в качестве экономии. Это обусловило трудности перевода соответствующего слова, возникшего в лоне греческого языка, на другие языки. Более того,

[1] Следует подчеркнуть, что, несмотря на известные корни основных понятий, используемых в связи с понятием экономии, соответствующая терминология пока не устоялась. Поэтому в дальнейшем исследовании, имея возможность выбирать из уже существующих терминов – «экономия», «ойкономия» и «экономика» – тот, который представляется наиболее подходящим для обозначения обсуждаемых далее проблем, я отдаю предпочтение первому. Во-первых, в современном русском языке он, несмотря на некоторую неопределённость его смысла, всё же более привычен в языковом отношении, а во-вторых, как представляется, он делает более прозрачной семантику перехода от «божественной экономии» к «человеческой экономике».

термин «экономия», понимаемый отнюдь не только как «бережливость», «расчётливое расходование средств», «оценка выгод и потерь» или иногда даже «скупость», для современного русского языка является непривычным и встречается лишь в сочетании «политическая экономия».

В английском, немецком, французском и ряде других языков, как, впрочем, и в самом древнегреческом, «экономия» может быть синонимом «экономики» (οἰκονομική) в том довольно широком смысле, который более привычен для современности. Между тем, само слово «экономия» или «ойкономия» (греч. οἰκονομία) происходит от слов οἶκος – «дом» как «домашнее хозяйство» и νόμος – «закон». Слово νέμειν означает «распределять», «раздавать», «управлять» и поэтому οἰκονομία передаётся латинскими терминами *dispositio* и *dispensatio*. Они означают «расстановку», «размещение», «распределение», «раскладку» и более или менее явно указывают на процессы устроения и управления.

Таким образом, «экономия» первоначально означала «ведение домашнего хозяйства», «управление домашним хозяйством». В структурном отношении экономия не могла не быть иерархической, и в неё входили не только сам «домохозяин» и все взрослые домочадцы, но и дети, а также рабы, и поэтому в ней не было равенства [Richter 2005, 6–17]. В то же время предполагалась и возможность выхода за границы «дома». Имеется в виду та более обширная и значительно более сложная область, которая обозначается словом «полис», позже также осмыслявшаяся как «экономия» в качестве домохозяйства.

Правда, это домохозяйство в широком смысле является более масштабным и имеет ряд качественных отличий от «дома» в его первоначальном понимании. Для последующего анализа важно, прежде всего, то, что экономия в широком смысле начинает использоваться в качестве общей модели опосредования между идеальным и материальным, небесным и земным, божественным и человеческим, невидимым и видимым, общим правилом и частным случаем, к которому это общее правило должно быть применено. Поэтому своим посредничеством экономия соединяет не только различные элементы системы, но и различные планы бытия и уровни смысла, выполняя тем самым функцию адаптации.

Экономия выполняет эту функцию вплоть до использования «компромисса», «хитрости» и «лжи» для того, чтобы смягчить остроту противостояния между различными уровнями. Она «экономизирует», т. е. оптимизирует (минимизирует) противоречия и конфликты. Иными словами, она представляет собой регулирование отношений в различных видах системной целостности и одновременно знание о способах такого регулирования. Наконец, в соответствии со своим названием экономия всегда связывается с некоторыми принципами сохранения, т. е. построена на принципе компенсации, только и позволяющем быть «расчётливым». Поэтому в экономии ничто не возникает из ничего и не исчезает бесследно.

Выход экономии за пределы отдельного домохозяйства и соприкосновение с новой степенью сложности отмечен возникновением метафизики, с которой, однако, экономия генетически связана. Усложнение социальных отношений было обусловлено появлением нового вида деятельности, кото-

рый потребовал постижения мира в понятиях и вытеснением экономии метафизикой. Это был ремесленный труд, который существенно отличался от труда селянина и нуждался в ином типе мышления, прежде всего, в обладании навыками абстрагирования. Поэтому метафизика, в отличие от экономии, должна рассматриваться как особая, более абстрактная и сложная в своей внутренней дифференциации система [см. об этом: Хайдеггер 1993, 222–224: Хайдеггер 2001, 139–155]. Метафизика не только обладает более жёсткой, по сравнению с экономией, иерархической структурой. Главное различие между экономией и метафизикой заключается в том, что в метафизике иначе, чем в экономии, понимаются противоречия. Они становятся, хотя и не сразу, полярными, взаимозависимыми в отличие от «эквиполентных», т. е. равноценных, способных существовать независимо друг от друга. Поэтому в метафизике используется иная модель разрешения противоречий, основанная на том, что ни одна сторона противоречия не может существовать независимо от другой стороны в качестве чего-то самостоятельного.

В целом же метафизика, в отличие от экономии, соответствует другому режиму знаков. Переход к ней от экономии уже предполагает в качестве основания унифицирующую функцию всеобщего эквивалента обмена – денег [см., напр., Seaford 2004]. Таким образом, метафизика, будучи ориентирована на моделирование порядка, производства и обмена сначала в полисе, а затем и за его пределами, изначально была моделью универсализма. Несмотря на это, нужно признать, что возникновение метафизики не привело к исчезновению концепции экономии в её прежнем смысле, который, однако, с ходом истории начал приобретать совершенно новые оттенки.

Экономия, несомненно, сохранила свой смысл «искусства просвещённой гибкости» [Mondzain 2005, 14] вплоть до настоящего времени. Однако в разных ситуациях понятие экономии применяется по-разному [Mondzain 2005, 18–66], в модифицированном виде используясь даже в качестве постметафизической альтернативы метафизике и инструмента критики жёсткости её бинаризма. Противостояние метафизике вообще выглядит как главная причина выживаемости концепции экономии в течение столь долгого времени, прошедшего с момента её создания. Судя по всему, главное, что в ней ценится, – это её изначальная способность к адаптации и обусловленная структурными особенностями поразительная пластичность.

Считается, что само слово «экономия» впервые широко использовалось Ксенофонтом, а в эпоху древнегреческой классики его применяли Платон и Аристотель. У Аристотеля «экономия» уже перестаёт быть просто словом, обозначающим упорядочение повседневных домашних дел и управление ими. Видя именно в хорошо управляемом домашнем хозяйстве основу сплочённости общества в полисе, Аристотель указывает, что без экономии, которая является «монархией», не может быть политики, которая, напротив, имеет дело с «некоторым числом правителей» (*Oecon*. 1343 a 1 – 1343 a 4) и, следовательно, должна сочетать единое и многое, подчиняя второе первому.

В ранней христианской Церкви слово «экономия» принадлежало, скорее, к языку живой веры, чем теологии. Вследствие этого оно не могло рассматриваться как обозначение теоретического термина, но при этом использовалось для описания боговоплощения. Первым в особом и совер-

шенно новом смысле понятие «экономия» использовал апостол Павел[2], и в итоге оно, пройдя этапы осмысления, уточнения и дальнейшей разработки в трудах отцов Церкви, начинает использоваться для обозначения Божественного плана воплощения и спасения [Mondzain 2005, 20–22]. При этом термин «экономия» с его домашней лексикой всё чаще противопоставляется «политике», а его смысл начинает связываться не с домом, а с теми контекстами, которые соотносились с полисом, что делало его применимым и в условиях империи.

В этой связи следует обратить внимание также на изменение смысла «номоса», который со времени апостола Павла, оставаясь законом, оказывается парадоксальным образом направленным против земных законов, поскольку он разрывает их узы, хотя и не отменяет их. Земным законам начинает противопоставляться благодать, но обязательность самих этих земных законов не ослабляется и, тем более, не уничтожается.

Обратная тенденция – понимание политики в качестве экономии, стремление понять жизнь в полисе как большое домохозяйство – не только существовала, но со временем становилась доминирующей [Агамбен 2019, 51–52]. В результате учение об экономии превращается в элемент богословия, хотя и сохраняет сложный и многоуровневый характер своего смысла. Особо следует подчеркнуть, что именно на основе концепции экономии строились учения о троичности Бога и боговоплощении [Richter 2005, 215–452].

Экономия иконы как образец обоснования суверенитета

Особый интерес представляет связь между иконой в качестве образца визуализации невидимого и христианской экономией в качестве той политической модели, которая впервые получила теоретическое обоснование в Византии в результате иконоборческих споров. То, как в иконе стала осуществляться визуализация невидимого или, иначе, как стала устанавливаться связь между миром невидимых форм и видимым миром, превратилось в универсальный образец. Способ визуализации невидимого, который был представлен в иконе, воспроизводился и в сфере политики, став образцом обоснования власти в качестве суверенной.

Понятие суверенитета относится к верховной власти, существующей в некоторой политической общности, и предполагает, что на контролируемой ею территории она обладает полнотой, не зависит от какой-либо другой власти и не имеет соперников [см. Bartelson 1995; Hinsley 1986; Jackson 2007][3]. Таким образом, в онтологическом плане главным качеством суверенной власти является её самодостаточность, автономия, независимость от чего бы то ни было, кроме самой себя. В этом смысле бытие суверенной власти – это высшее бытие, которое обычно отождествляют с бытием Бога. Отсюда следует, что единственной суверенной властью, строго говоря,

[2] См., в частности, 1 Кор. 4:1–2, где говорится об οἰκονόμοι, т. е., в синодальном переводе, о «домостроителях». Об οἰκονομία говорится в Еф 1:10 (в синодальном переводе – «устроение»), Еф 3:2, 3:9 (в синодальном переводе – «домостроительство»).

[3] Особый подход к этой проблеме см. в: Батай 2006, 313–487.

может быть только власть Бога, тогда как любая человеческая власть принципиально не суверенна.

Икона, делая невидимое видимым, является также схемой соотнесения монарха с Богом в качестве источника суверенитета. Иначе говоря, в христианском обществе икона, будучи образцом боговоплощения, становится также образцом политической легитимности. Без учёта этого обстоятельства иконоборческие споры в Византии [см.: Barber 2002; Brubaker 2012], в которые был вовлечён император, должны были бы иметь весьма отвлечённый смысл, а их не ослабевавшей ожесточённости при отсутствии некоторого устойчивого политического интереса трудно было бы найти убедительное объяснение. Поскольку в Византии речь шла о расширении границ империи, то, учитывая начавшуюся глобализацию образов с помощью икон, они не могли не быть включены в этот процесс, но лишь после того, как было достигнуто общее понимание их сущности.

Единство понимания икон в качестве образца боговоплощения, возникшее после окончания иконоборческих споров, позволяло с их помощью объединять разнородное, в процессе христианизации делать чужие культуры своими. Это превратило иконы в одно из важнейших составных частей имперской стратегии. Одновременно это объясняет то огромное, по сути, главное значение, которое в этой стратегии имела икона Богоматери. Она со всей полнотой изображала с помощью зрительного образа весть о становлении невидимого Бога плотью [Mondzain 2005, 109–110, 159–162]. Благодаря боговоплощению, представленному иконой, обосновывается видение такого Бога, которого нельзя увидеть непосредственно, что уже есть акт веры. Соответственно, все верующие и все почитатели иконы, чувствуя в ней непосредственное присутствие боговоплощения, могли осознавать себя сотворёнными по образу Бога [Buck-Morss 2007, 180].

Таким образом, если монарх становится сувереном, то это происходит потому, что он, вступая в отношение с Богом, получает от Него власть, и его суверенитет основывается на божественном праве. До наступления эпохи модерна суверенность власти обеспечивалась различными формами её освящения, прежде всего, «помазанием на царство», т. е. установлением связи с Богом, благодаря которой земная власть, став так или иначе причастной к божественной власти, могла бы рассматриваться как суверенная. Совсем иначе стоит вопрос об обеспечении суверенитета в условиях, когда человеческая власть оказывается отрезанной от её божественного источника и вообще от любой трансценденции. В этом случае суверенитет может быть основан лишь на чём-то имманентном, и им оказывается народ.

Далеко не случайно сам термин «суверенитет» возник в позднем Средневековье, когда средневековый общественный уклад начал разрушаться. На смену ему стали приходить формирующиеся национальные государства в качестве характерного явления грядущей эпохи модерна, и государство продолжило отделяться от Церкви значительно быстрее, чем прежде. Именно для национальных государств проблема суверенитета власти впервые приобрела чрезвычайную важность вследствие углубляющегося процесса секуляризации. Показательно, что термин «секуляризация» происходит от латинского *saeculum* – «век». В сущности, подразумевается неко-

торый «промежуток или *отрезок* времени». Не вдаваясь в детали, можно попытаться обозначить главную особенность процессов, происходивших при переходе к модерну, хотя бы на уровне смысла слов, который, впрочем, передаёт эту особенность очень выразительно. Так, само слово *modernus* происходит от латинского *modo*, которое означает «мгновение», «момент» [см., напр.: Martinelli 2005, 5]. *Modo* можно понять также как конечный «промежуток времени», такой, например как *saeculum* – «век».

Очевидно, мгновения и даже конечные промежутки времени противостоят «вечности» в качестве обозначения бесконечного Божественного бытия, в существование которого верило и на которое ориентировалось европейское Средневековье. Это объясняет, почему именно в эпоху модерна теоретическое обоснование суверенной власти и обеспечение условий самой её возможности оказываются не только актуальными, но и неотложными задачами. При этом учредительная власть пока ещё трансцендентна, а учреждённая имманентна, и они, даже будучи связаны между собой, в то же время чётко отделены друг от друга.

Секуляризм модерна, отвергая возможность трансцендентного бытия, сделал ссылки на трансценденцию невозможными, и дистанция между учредительной и учреждённой властью вполне закономерно исчезает. Соответственно, обнаруживается, что сам суверен, не будучи связан с трансцендентным источником власти и, таким образом, замыкаясь в своей имманентности, представляет собой всего лишь артефакт, опирающийся, в лучшем случае, на силу традиции или привычки, а в худшем, требующем поэтому значительно более сложной аргументации, – только на самого себя.

Кризис оснований суверенной власти

Общество, не допускающее существования трансцендентного, может опираться только на некоторого человека, который выступает в качестве суверена и в своей единичности воплощает множественность человеческого общества, и такой подход начал формироваться уже в Средневековье [см.: Канторович 2015]. После возникновения модерна источник верховной власти над обществом может быть найден только в самом обществе, что является очевидным противоречием. Однако оно не может быть разрешено без отказа от понимания источника суверенитета в качестве имманентного, даже если этот отказ является весьма условным.

Главная идея концепции суверенитета в его новоевропейском понимании заключается в том, что не Бог, а государь в качестве светского правителя может стоять над человеческим законом, творцом которого он же и является в качестве не только носителя, но и источника верховной власти. Таким образом, ссылка на источник верховной власти неизбежно становится замкнутой и приобретает вид порочного круга, исключающего какое-либо внешнее посредничество в процессе обоснования. Но это означает, что обоснование не просто отсутствует, но и невозможно, что свидетельствует о неприменимости самого представления о самодостаточном основании.

Если трансцендентный источник власти отвергается, то и собственно икона, и суверен в качестве особой «иконы» становятся проявлениями идо-

лопоклонничества, признание чего не замедлило появиться в стратегии европейской Реформации [Eire 1989; Spraggon 2003], иконоборчество которой, однако, существенно отличалось от византийского. Несмотря на разнообразие форм выражения, объективно оно требовало совсем иной, по сравнению со Средневековьем, культурной семиотики. Это было стремление покончить с устойчивой тождественностью субстанциальных моделей, отныне понимаемых как идолы, и ограничиться игрой тождеств и различий в отношениях между знаками внутри их замкнутой системы, стремящейся стать полностью реляционной. Поскольку в этой модели некий элемент системы, изначально бывший точно таким же, что и остальные, начинает считаться суверенным, то это может произойти только в результате изменения той системы отношений, в которую он включён. Суверен, не выходя за границы замкнутой системы и оставаясь имманентным, парадоксальным образом становится одновременно и трансцендентным, хотя, повторим, лишь благодаря исключительно функциональным изменениям. В этом качестве он, оставаясь онтологически тем же самым, уже, тем не менее, отличается от остальных людей. Сохраняя свою прежнюю онтологическую определённость и по-прежнему пребывая внутри человеческого общества, он одновременно как бы выходит за его пределы, демонстрируя свою трансцендентность, причём в условиях отсутствия какой бы то ни было трансценденции. Таким образом, суверен в одно и то же время находится и вне правовой системы, поскольку может отменять все законы, вводя чрезвычайное положение, и внутри неё, поскольку само его право вводить чрезвычайное положение основывается на правовой системе [см.: Шмитт 2000; Marder 2010]. Поэтому положение суверена может быть охарактеризовано как «включающее исключение», т. е. такое исключение, которое требуется, чтобы включить исключаемое [Агамбен 2011 а, 31].

Нельзя не заметить, что состояние «включающего исключения» является обязательным отличительным признаком всего того, что считается сакральным [Агамбен 2014, 78–80]. В этом отношении положение суверена подобно положению Бога по отношению к Его творению. Однако суверен – это «конечный бог», конечность которого и выражается в том, что он является онтологически несамодостаточным[4]. Существование в качестве «включающего исключения» является попыткой преодолеть свою безосновность, способом компенсации онтологической несамодостаточности. Это и есть тот способ обоснования суверенитета власти, который используется вместо предшествующего способа простой ссылки на основание.

Главным результатом события «включающего исключения» является возникновение убеждения, что сам суверен является источником своей власти, каковым он, разумеется, на самом деле не является. Тенденцией противоречивого существования суверенной власти в качестве «включающего исключения» является его превращение в некое длящееся состо-

[4] Можно сомневаться в том, исчерпывается ли понятие сакрального такой изоляцией, изъятием из пользования, особого рода недоступностью, но то, что сакральное действительно обособляется описанным образом и становится, по выражению Р. Отто, «совершенно иным» [Отто 2007, 41–52], не вызывает возражений.

яние. Насколько можно судить, впервые на такую возможность указал В. Беньямин [Беньямин 2012, 241], а затем она была теоретически детализирована Дж. Агамбеном [Агамбен 2011 б]. В итоге было констатировано, что в эпоху модерна суверенная власть парадоксальным образом обосновывает себя путём использования лишь самой себя в качестве основания и, таким образом, оказывается принципиально самореференциальной.

В теории множеств такая устойчивая самореференция, т. е. порочный круг, существующий в структуре обоснования суверенной власти, обобщённо описывается как «парадокс включённого множества». Его открытие связано с известными логическими парадоксами Б. Рассела, в которых рассматриваются множества, являющиеся собственными элементами[5]. Описанный способ обоснования суверенной власти указывает на то, что в отсутствие трансценденции у власти, считающейся суверенной, не может быть каких-либо самодостаточных оснований [Marchart 2007; Monagle, Vardoulakis 2013]. Это можно считать главным результатом и одновременно главной проблемой политической философии модерна.

В результате икона перестаёт быть образцом обоснования суверенной власти, а способ создания и режим существования визуальных образов изменяется. Изменения роли иконы в культуре и режима существования визуальных образов приводят к возникновению некоторого радикального различия. Оно существует между теми, для кого икона сохраняет свой смысл и кто готов верить, даже не видя первообраз и полагаясь на непосредственность присутствия его визуализации, и теми, кто верит во всё, что видит или что ему настойчиво показывают или даже навязывают [Mondzain 2010, 310–311]. Вместе с тем, это различие затрагивает и такой аспект визуальных образов, как их власть.

В общем случае власть визуального образа проявляется и воспринимается как его *привлекательность*, но на него смотрят не только ради него самого, а ради того, какое значение он имеет для смотрящего человека. Кроме того, визуальные образы, равно как и динамика связанной с ними власти, предполагают определённую языковую среду («дискурс»), благодаря которой воспроизводятся смыслы, задающие нормы зрительного восприятия. Дискурс обозначает статус визуального образа (подчёркивает его актуальность, значимость, важность, оригинальность и т. п.) и, кроме того, повышает его привлекательность, относя его к определённым структурам (музеям, театрам, кинематографу, средствам массовой информации и т. д.).

---

[5] Популярным примером парадокса Рассела, явно ставящего под сомнение такой логический закон, как закон исключённого третьего, является брадобрей, в обязанности которого входит брить всех, кто не бреется сам [Френкель, Бар-Хиллел 1966, 16–20]. Можно также заметить, что парадокс Рассела направлен против традиционной концепции иерархии в качестве структурной модели метафизики с её принципом подведения единичного под общее [Potter 2004, 38–41], тогда как общее и выступает как основание. Расселовская теория типов, в которой типы разделены и поэтому множество, принадлежащее самому себе, невозможно, должна быть альтернативой именно традиционной концепции иерархии. Иерархия разрушается путём изолирования каждого её уровня в качестве особого «типа», что делает субординацию невозможной. Наконец, нетрудно усмотреть в парадоксе существования суверенной власти и в кризисе её оснований именно парадокс Рассела.

При этом и человек, и воспринимаемый им образ стремятся, используя возможности своей власти, *взаимно* позиционировать себя в системе социокультурных смыслов [Fuery, Fuery 2003, 2–6].

Власть над видимым в стратегии иконоборчества

Во взаимоотношениях зрителя с визуальным образом в качестве процесса визуальной культуры возникают эффекты, которые являются *системными* [Mondzain 2009, 27], поскольку их появление обусловливается действием не отдельных элементов и уровней системы, а всех её элементов и уровней. Это достаточно устойчивые *превращённые формы* [Мамардашвили 2011], общим принципом образования которых является фетишизация, т. е. превращение некоторой группы отношений в квазисубстанциальный предмет [Apter, Pietz 1993; Iacono 2016], их опредмечивание и, тем самым, визуализация. Принимая во внимание сложность системных связей, в которых существуют визуальные образы, можно утверждать, что и они сами, и их специфическая власть не могут не быть включены в игру системных эффектов. Наиболее характерно это проявляется в том, что визуальные образы способны выступать в качестве средства управления системой в целом[6]. Таким образом, они, хотя и не побуждают человека к действию непосредственно, отнюдь не являются пассивными и обладают весьма специфической властью. Это проявляется в том, что визуальные образы, точно так же, как и человек, в визуальной культуре обладают некоей способностью, подобной человеческому взгляду и как бы обращают свой взгляд на смотрящего на них человека [Lacan 1973; Didi-Huberman 1992]. Причиной такого положения дел является то, что между смотрящим человеком и содержанием видимого существует система социокультурных смыслов. Они позволяют квалифицировать зрительное восприятие как, например, истину или иллюзию и, таким образом, определённым способом позиционируют также самого смотрящего. Визуальные образы «смотрят» на человека в том смысле, что человеческий взгляд всегда социально организован и всегда существует некто или нечто, связанное с визуальными образами и оказывающее на смотрящего человека воздействие, как бы исходящее из них.

Поскольку взгляд является частью системы контроля [см.: Фуко 2002], постольку противодействие взгляда человека «взгляду» визуального образа не только символически позиционирует смотрящего. Оно создаёт у человека сознание своей идентичности в качестве субъекта, противостоящего внешним порядкам и воздействиям [Фуко 2006; Fuery, Fuery 2003, 7]. В общем случае видимое есть то, что может и должно быть увидено в соответствии с этими смыслами, тогда как всё остальное относится к области невидимого. При этом главным способом социальной организации взгляда

[6] Такова так называемая «власть денег», которая на самом деле совсем не субстанциальна и является опосредованным и сосредоточенным на них системным действием, позволяющим через их посредство оказывать воздействие на всю общественную систему. Между тем, в своей предметности деньги видятся смотрящему на них человеку в непосредственности их присутствия, которое кажется устойчивым.

является его унификация, приведение зрительного восприятия к такому единообразию, которое считается единственно возможным и потому истинным.

В иконе как видимом образе невидимого способность визуализации обусловливается тем, что Бог открывает Себя через воплощение, именно так делаясь видимым. Поэтому экономия иконы основывается на вере как «осуществлении ожидаемого и уверенности в невидимом» (Евр 11:1). Такое положение требует, чтобы невидимое и видимое не могли быть разделены, а у видимого был единственный референт, который не может быть ничем заменён. Его визуализация есть свободный акт веры, обеспечивающей единообразие видения без какого-либо принуждения, поскольку невидимое, в отличие от видимого, не может быть навязано.

Иными словами, поскольку отсутствие референта и даже его подчинение какой-либо внешней силе не допускается, то не может быть «освободившихся» визуальных образов, которые были бы независимы от своего основания в качестве источника смысла и высшей власти. В то же время, в рамках такого понимания не может быть невидимого, которое было бы визуализировано в качестве чего-то сугубо индивидуального (например, галлюцинации). До тех пор, пока вера в связь видимого с трансценденцией сохраняется, такая визуализация не может быть допущена в общее визуальное поле, равно как не может свободно распространяться и сопутствующий ей дискурс.

Совершенно иной является ситуация, в которой трансцендентное основание отсутствует, как это имеет место в живописи, начиная с эпохи Возрождения. Хотя потребность в процедуре обоснования, несмотря на произошедшие изменения, сохраняется, в качестве основания может быть избрано только нечто имманентное, хотя и не всегда видимое. Невидимым становится видимое, которое, однако, не находится перед глазами смотрящего, например, необозримое множество объектов или единичный объект огромных размеров. В этом случае место визуализации невидимого занимает репрезентация одного имманентного объекта через посредство другого. Средством позиционирования смотрящего человека становится не образец визуализации невидимого, которая в качестве необходимого условия предполагает веру в существование этого невидимого, а концепция линейной перспективы. Дискурс этой концепции недвусмысленно требует, чтобы зритель находился в точке, в которой был (правый) глаз художника в процессе создания визуального образа. Иными словами, должна быть соблюдена общая для всех процедура соотнесения с некоторой имманентной «точкой отсчёта». Лишь при выполнении этого условия зритель увидит иллюзорное, но убедительное воспроизведение той имманентной реальности, которая некогда была перед глазами художника. Тем самым зритель символически позиционирует себя, проявляя свою идентичность в качестве человека, принадлежащего к общему визуальному полю. В отличие от экономии иконы, репрезентируемое уже является видимым, и оно может быть навязано одной устойчивостью своего присутствия.

Визуализация невидимого в иконе и визуальная репрезентация имманентного, но не всегда видимого, в живописи эпохи модерна имеют отношение отнюдь не только к сфере визуальных образов как таковых. Они представляют собой также *образцы* господствующего понимания связи, соот-

ветственно, Бога с человеком и суверена с народом, который, будучи из-за большого числа входящих в него людей непредставимым множеством, всё же репрезентируется через посредство визуальных образов. Если в первом случае контроль этой связи извне невозможен, то во втором случае после кризиса оснований тот, кто может контролировать «освободившуюся» сферу визуального, получает монопольную власть над сферой видимого, что, собственно, и было одной из главных целей всех форм иконоборчества.

Заключение

В сущности, в Византийской империи началась глобализация образов через посредство икон, которые можно было перемещать в любое место и, тем самым, способствовать расширению границ империи. При этом неизменно сохранялось положение о невидимости и бесконечности Божественного как первообраза изображённого на иконе, отличающейся от прочих образов именно этим своим качеством. Вместе с тем, уже в первом иконоборческом кризисе VII–VIII вв. в Византии, хотя и довольно смутно, начинается осознание того, что именно сфера невидимого является областью, в которой Церковь ведёт борьбу за отражение натиска имперской власти. Эта борьба была многозначительно персонифицирована как противостояние императора и патриарха.

Власть вполне последовательно для своего имперского характера выражала стремление к централизации и именно поэтому выступала с иконоборческих позиций. Однако, исходя из того, что сфера видимого уже почти полностью подчинена ей, она отстаивала приоритет невидимого перед видимым и стремилась ограничить власть Церкви только сферой невидимого. Тем самым, отрицая возможность связи между невидимым первообразом и визуальным образом, имперская власть посредством избыточной силы этого отрицания объективно боролась за легитимацию управления ещё неподвластными ей областями видимого [Mondzain 2005, 164–165].

В любом случае контролирующий производство и циркуляцию визуальных образов, т. е. сферу видимого, всегда контролирует и связь репрезентируемого с репрезентацией. В результате появляется возможность, влияя на власть визуальных образов, использовать их в собственных интересах. Это затрагивает, прежде всего, связь суверена с народом, само существование которой предполагает веру в обязательное наличие некоторого самодостаточного референта, даже если он на самом деле отсутствует. В условиях «включающего исключения» возможности такого влияния расширяются, что обусловливается изменением понимания невидимого и, соответственно, отношения к нему.

С невидимым с самого начала связывалось, прежде всего, его отличие от имманентного мира, что и реализовалось в экономии иконы. Отрицание трансценденции сохраняет этот статус невидимого. Став частью имманентного мира, оно соотносится с видимым в качестве обозначения Другого и, следовательно, различия. Другой и Другое в этом контексте – то, что не только является, но и должно быть сделано невидимым. При этом сфера невидимого и потому отсутствующего может включать в свой состав

не только людей или некоторые социальные группы, но и разнообразные отличия как таковые – языковые, культурные, национальные, психологические, возрастные, гендерные и т. д. Более того, то, что считается Другим, в бинарной логике модерна не просто отличается от видимого, но противоположно ему. В итоге соотношение видимого и невидимого оказывается аспектом общей проблемы тождества и различия. Понимание этой проблемы определяется, в первую очередь, отношением к бинаризму как принципу построения иерархий и имеет целью либо переворачивание иерархий [Деррида 2007, 50], либо их ослабление, но в любом случае предполагает выход за пределы метафизики. Такая стратегия предполагает замену бинаризма менее жёсткими моделями различия. Это смягчало бы противоположности и допускало замену полярности таким отношениями, которые позволили бы понять экономию не как закрытую, а как открытую систему [Батай 2006, 114].

Вопрос о том, является ли возвращение к структурам мысли, предшествовавшим метафизике, неизбежным следствием такой стратегии, остаётся открытым. Как бы то ни было, нетрудно видеть, что именно эта стратегия обусловливает интерес к причинам адаптивности экономии, понимаемой, однако, в качестве реляционной системы с момента её возникновения. Между тем, реляционизм требует, чтобы смысл каждого элемента знаковой системы определялся бы не его референтом, а только его отношениями с другими элементами. Для этого необходим другой режимом знаков, основанный на доминировании в обществе более сложных структур опосредования, чем те, которые определяют адаптивность экономии.

Иными словами, экономия не может быть реляционной системой изначально, хотя метафизика и может рассматриваться в качестве «ограниченной экономии», которая должна быть преодолена. Напротив, «общую экономию», «экономию дара» допустимо использовать в качестве модели, альтернативной жёсткой, иерархической и действительно реляционной метафизике модерна [Деррида 2000, 400–444]. Тогда переход от адаптивной экономии иконы к императивной репрезентации, основывающейся на бинаризме метафизики, в конечном итоге неизбежно приводит к самореференциальности. По сути, развитие заканчивается кризисом оснований, причём и в семиотике визуального образа, и в семиотике суверенной власти.

Это указывает на то, что не только в философии, но и в теологии понятие суверенитета не может рассматриваться отдельно от определённой концепции визуального образа. В философском отношении история их взаимосвязи – это последовательность реализации вариантов общей теоретической модели ссылки на основание. Соответственно, целью уже первых иконоборческих движений было отделение визуального образа от его трансцендентного референта, с тем чтобы, предварительно сделав визуальный образ безосновным и, так сказать, никому не принадлежащим, установить над ним свою власть. Кризис оснований суверенной власти и его аналог – самореференциальность визуального образа – свидетельствуют о том, что эта цель, достичь которую некогда предполагалось с помощью волевого усилия, оказалась осуществимой и без него – в результате изменений, произошедших в метафизических основаниях модерна.

БИБЛИОГРАФИЯ

Агамбен 2011 а – *Агамбен Дж.* Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Пер. с ит. И. Левиной и др. Москва, 2011.

Агамбен 2011 б – *Агамбен Дж.* Homo Sacer. Чрезвычайное положение / Пер. с ит. М. Велижева и др. Москва, 2011.

Агамбен 2014 – *Агамбен Дж.* Профанации / Пер. с ит. К. Токмачёва под ред. Б. Скуратова. Москва, 2014.

Агамбен 2019 – *Агамбен Дж.* Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с итал. Д. С. Фарафоновой и Е. В. Смагиной. Москва, Санкт-Петербург, 2019.

Батай 2006 – *Батай Ж.* «Про́клятая часть»: Сакральная социология / Пер. с фр. С. Н. Зенкина и др. Москва, 2006.

Беньямин 2012 – *Беньямин В.* Учение о подобии. Медиаэстетические произведения / Пер. с нем. И. Болдырева и др. Москва, 2012.

Деррида 2000 – *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. Москва, 2000.

Деррида 2007 – *Деррида Ж.* Позиции / Пер. с фр. В. В. Бибихина. Москва, 2007.

Канторович 2015 – *Канторович Э. Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Серёгиной. Москва, 2015.

Мамардашвили 2011 – *Мамардашвили М. К.* Превращённые формы (О необходимости иррациональных выражений) // Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления. Санкт-Петербург, 2011. С. 243–262.

Отто 2008 – *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А. М. Руткевича. Санкт-Петербург, 2008.

Френкель, Бар-Хиллел 1966 – *Френкель А. А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств / Пер. с англ. Ю. А. Гастева. Москва, 1966.

Фуко 2002 – *Фуко М.* Око власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1 / Пер. с фр. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова. Москва, 2002. С. 220–248.

Фуко 2006 – *Фуко М.* Субъект и власть // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3 / Пер. с фр. Б. М. Скуратова под общей редакцией В. П. Большакова. Москва, 2006. С. 161–190.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. Москва, 1993. С. 221–238.

Хайдеггер 2001 – *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. Санкт-Петербург, 2001.

Шмитт 2000 – *Шмитт К.* Политическая теология: Четыре главы к учению о суверенитете // Шмитт К. Политическая теология. Сборник / Пер. с нем. И. Коринца, А. Филиппова. Москва, 2000. С. 7–98.

Apter, Pietz 1993 – Fetishism as Cultural Discourse. Ed. by E. Apter, W. Pietz. Ithaca (NY), London, 1993.

Barber 2002 – *Barber C.* Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm. Princeton (NJ), Oxford, 2002.

Bartelson 1995 – *Bartelson J.* A Genealogy of Sovereignty. Cambridge, 1995.

Brubaker 2012 – *Brubaker L.* Inventing Byzantine Iconoclasm. London, 2012.

Buck-Morss 2007 – *Buck-Morss S.* Visual Empire // Diacritics. 2007. Vol. 37 (2–3). P. 171–198.

Didi-Huberman 1992 – *Didi-Huberman G.* Ce que nous voyons, ce qui nous regarde. Paris, 1992.

Eire 1989 – *Eire C. M. N*. War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge, 1989.

Fuery, Fuery 2003 – *Fuery P., Fuery K*. Visual Cultures and Critical Theory. London, 2003.

Hinsley 1986 – *Hinsley F. H*. Sovereignty. 2nd ed. Cambridge, 1986.

Iacono 2016 – *Iacono A. M.* The History and Theory of Fetishism. Transl. by V. Tchernichova and M. Boria with the collaboration of E. MacDonald. New York, 2016.

Jackson 2007 – *Jackson R*. Sovereignty: The Evolution of an Idea. Cambridge, Malden (MA), 2007.

Lacan 1973 – *Lacan J*. Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris, 1973.

Marchart 2007 – *Marchart O*. Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh, 2007.

Marder 2010 – *Marder M*. Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt. New York and London, 2010.

Martinelli 2005 – *Martinelli A*. Global Modernization: Rethinking the Project of Modernity. London, Thousand Oaks (CA), New Delhi, 2005.

Monagle, Vardoulakis 2013 – The Politics of Nothing. Ed. by C. Monagle and D. Vardoulakis. London, New York, 2013.

Mondzain 2005 – *Mondzain M.-J.* Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary. Transl. from French by R. Franses. Stanford (CA), 2005.

Mondzain 2009 – *Mondzain M.-J*. Can Image Kill? Transl. from French by S. Shafto // Critical Inquiry. 2009. Vol. 36 (1). P. 20–51.

Mondzain 2010 – *Mondzain M.-J*. What Does Seeing an Image Mean? // Journal of Visual Culture. 2010. Vol. 9 (3). P. 307–315.

Potter 2004 – *Potter M*. Set Theory and Its Philosophy: A Critical Introduction. Oxford, 2004.

Richter 2005 – *Richter G*. Oikonomia: Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert. Berlin, New York, 2005.

Seaford 2004 – *Seaford R.* Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy. Cambridge, 2004.

Spraggon 2003 – *Spraggon J.* Puritan Iconoclasm during the English Civil War. Woodbridge, 2003.

REFERENCES

Agamben 2011 a – Agamben G. Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Transl. into Russian by I. Levina et al. Moscow, 2011.

Agamben 2011 b – Agamben G. Homo Sacer. Stato di essezione. Transl. into Russian by M. Velizhev et al. Moscow 2011.

Agamben 2014 – Agamben G. Profanazioni. Transl. into Russian by K. Tokmachov. Moscow, 2014.

Agamben 2019 – Agamben G. Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Transl. into Russian by D. S. Farafonova and E. V. Smagina. Moscow, St. Petersburg, 2019.

Apter, Pietz 1993 – Fetishism as Cultural Discourse. Ed. by E. Apter, W. Pietz. Ithaca (NY), London, 1993.

Barber 2002 – Barber C. Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm. Princeton (NJ), Oxford, 2002.

Bartelson 1995 – Bartelson J. A Genealogy of Sovereignty. Cambridge, 1995.
Bataille 2006 – Bataille G. La Part maudite : la sociologie sacrée. Transl. into Russian by S. N. Zenkin et al. Moscow, 2006.
Benjamin 2012 – Benjamin W. Über das mimetische Vermögen. Transl. into Russian by I. Boldyrev et al. Moscow, 2012.
Brubaker 2012 – Brubaker L. Inventing Byzantine Iconoclasm. London, 2012.
Buck-Morss 2007 – Buck-Morss S. Visual Empire. *Diacritics*. 2007. Vol. 37 (2–3). P. 171–198.
Derrida 2000 – Derrida J. L'écriture et la différence. Transl. into Russian by D. Yu. Kralechkin. Moscow, 2000.
Derrida 2007 – Derrida J. Positions. Transl. into Russian by V. V. Bibikhin. Moscow, 2007.
Didi-Huberman 1992 – Didi-Huberman G. Ce que nous voyons, ce qui nous regarde. Paris, 1992.
Eire 1989 – Eire C. M. N. War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge, 1989.
Foucault 2002 – Foucault M. L'oeil du pouvoir. *Foucault M. Dits et écrits. P. 1*. Transl. into Russian by S. Ch. Ofertas. Moscow, 2002. P. 220–248.
Foucault 2006 – Foucault M. Le sujet et le pouvoir. *Foucault M. Dits et écrits. P. 3*. Transl. into Russian by B. M. Skuratov. Moscow, 2006. P. 161–190.
Fraenkel, Bar-Hillel 1966 – Fraenkel A. A., Bar-Hillel Ye. Foundations of Set Theory. Transl. into Russian by Yu. A. Gastev. Moscow, 1966.
Fuery, Fuery 2003 – Fuery P., Fuery K. Visual Cultures and Critical Theory. London, 2003.
Heidegger 1993 – Heidegger M. Die Frage nach der Technik. *Heidegger M. Zeit und Sein: Artikel und Reden*. Transl. into Russian by V. V. Bibikhin. Moscow, 1993. P. 221–238.
Heidegger 2001 – Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Transl. into Russian by F. G. Chernyakov. St. Petersburg, 2001.
Hinsley 1986 – Hinsley F. H. Sovereignty. 2nd ed. Cambridge, 1986.
Iacono 2016 – Iacono A. M. The History and Theory of Fetishism. Transl. by V. Tchernichova and M. Boria with the collaboration of E. MacDonald. New York, 2016.
Jackson 2007 – Jackson R. Sovereignty: The Evolution of an Idea. Cambridge, Malden (MA), 2007.
Kantorowicz 2015 – Kantorowicz E. H. The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology. Transl. into Russian by M. A. Boytsov and A. Yu. Seryogina. Moscow, 2015.
Lacan 1973 – Lacan J. Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris, 1973.
Mamardashvili 2011 – Mamardashvili M. K. Converted Forms. On the Need for Irrational Expressions. *Mamardashvili M. K. Forms and Contents of Thinking*. St. Petersburg, 2011. P. 243–262. In Russian.
Marchart 2007 – Marchart O. Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh, 2007.
Marder 2010 – Marder M. Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt. New York and London, 2010.
Martinelli 2005 – Martinelli A. Global Modernization: Rethinking the Project of Modernity. London, Thousand Oaks (CA), New Delhi, 2005.
Monagle, Vardoulakis 2013 – The Politics of Nothing. Ed. by C. Monagle and D. Vardoulakis. London, New York, 2013.
Mondzain 2005 – Mondzain M.-J. Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary. Transl. from French by R. Franses. Stanford (CA), 2005.
Mondzain 2009 – Mondzain M.-J. Can Image Kill? Transl. from French by S. Shafto. *Critical Inquiry*. 2009. Vol. 36 (1). P. 20–51.

Mondzain 2010 – Mondzain M.-J. What Does Seeing an Image Mean? *Journal of Visual Culture.* 2010. Vol. 9 (3). P. 307–315.

Otto 2008 – Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Transl. into Russian by A. M. Rutkevich. St. Petersburg, 2008.

Potter 2004 – Potter M. Set Theory and Its Philosophy: A Critical Introduction. Oxford, 2004.

Richter 2005 – Richter G. Oikonomia: Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert. Berlin, New York, 2005.

Schmitt 2000 – Schmitt C. Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. *Schmitt C. Politische Theologie. Sammlung*. Transl. into Russian by I. Korinets, A. Filippov. Moscow, 2000. P. 7–98.

Seaford 2004 – Seaford R. Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy. Cambridge, 2004.

Spraggon 2003 – Spraggon J. Puritan Iconoclasm during the English Civil War. Woodbridge, 2003.

Материал поступил в редакцию 30.11.2020,
принят к публикации 21.12.2020

Для цитирования:
Пигалев А. И. Икона как визуализация невидимого и основания суверенной власти // Визуальная теология. 2020. № 2. С. 105–123. DOI: https://doi.org/10.34680/vistheo-2020-2-105-123.

For citation:
Pigalev A. I. Icon as a Visualization of the Invisible and Foundations of Sovereign Power. *Journal of Visual Theology*. 2020. 2. P. 105–123. DOI: https://doi.org/10.34680/vistheo-2020-2-105-123.