

Марина Васина



ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ
ИКОНОПОЧИТАНИЯ

Марина Васина

**ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ
ИКОНОПОЧИТАНИЯ**

**Москва
Свободный писатель
2022**

Васина Марина Вадимовна

Духовные истоки иконопочитания. – М., 2022. – 208 С.

В исследовании Марины Васиной наряду с раскрытием догмата об иконопочитании рассматривается радикальное отличие церковного понимания образа Божьего в человеке от античных, еретических, схоластических и возникших в Новое время философских систем до русской религиозно-философской мысли и постмодернистского дискурса включительно.

Как соотносятся вера и разум, спасение и творчество - от ответа на эти и смежные вопросы зависит как судьба отдельного индивида, так и направление культуры и цивилизации, чье кризисное состояние на сегодня очевидно каждому. Выход из этого и всех прочих кризисов, согласно христианству, только один - в возвращении к духовным истокам и цивилизации, и культуры, к истокам самого бытия и восстановлении связи с Бытием. Чему и способствует предпринятый автором труд.

Для богословов, философов, религиоведов и искусствоведов, культурологов, иконописцев, художников и не только.

К ЧИТАТЕЛЮ

С радостью и благодарностью я рекомендую этот замечательный труд по православной иконологии не только богословам и иконописцам, но всем иконолюбам, которые хотят глубже постичь смысл и специфику православного образа.

Будучи в течение долгих лет в достаточно близком общении с создателем современного православного богословия иконы Леонидом Александровичем Успенским (вплоть до его блаженной кончины тридцать лет тому назад), я мог убедиться, как он переживал и старался, чтобы его богословские труды стали известны в России и дело его продолжилось. Доказательством того, что это на самом деле произошло, является книга «Духовные истоки иконопочитания», которую вы держите в руках.

Автор этой книги Марина Вадимовна Васина родилась в городе Рязани. Закончила там художественное училище им. Вагнера. В Санкт-Петербурге получила диплом об окончании Института Богословия и Философии. Именно там у неё начал формироваться богословский взгляд на икону и на её духовные основы. В 2004 году М. В. Васина представила магистерское сочинение, написанное под моим руководством при кафедре Православной иконологии в Русском Свято-Сергиевском Богословском Институте в Париже на тему «Богословское понятие образа в догматическом очерке прот. Сергия Булгакова „Икона и Иконопочитание“».

С тех пор Марина Вадимовна участвовала во множестве международных конференций в России и за границей, куда её регулярно приглашают.

Марина Вадимовна полагает, что писать «об иконах», конечно, важно и ответственно, что она и доказывает своим на редкость глубоким исследованием, однако сравнительно недавно она вспомнила о своём художественном образовании, и теперь ей не меньшую радость доставляет писание, как она сказала, «живых» икон. И это сочетание в одном лице иконоведа и иконописца нельзя не признать удачным.

*Проф. прот. Николай Озолин,
Париж*

І. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИКОНОПОЧИТАНИЯ

На пути в Эммаус. Введение

В тот же день двое из них шли в селение отстоящее стадий на шестьдесят от Иерусалима называемое Эммаус; и разговаривали между собой о всех событиях.

И когда они разговаривали и рассуждали между собою и Сам Иисус, приблизившись, пошел с ними.

Но глаза их были удержаны, так что они не узнали Его.

Он же сказал им: о чем это вы, идя, рассуждаете между собой, и отчего вы печальны?

Один из них, именем Клеопа, сказал Ему в ответ: неужели Ты один из пришедших в Иерусалим не знаешь о происшедшем в нем в эти дни?

И сказал им: о чем? Они сказали Ему: что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове перед Богом и всем народом; как предали Его первосвященники и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его.

А мы надеялись, было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля; но со всем тем, уже третий день ныне, как это произошло.

Но и некоторые женщины из наших изумили нас: они были рано у гроба и не нашли тела Его и, придя, сказывали, что они видели и явление Ангелов, которые говорят, что Он жив.

И пошли некоторые из наших ко гробу и нашли так, как и женщины говорили, но Его не видели.

Тогда Он сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?

И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснил им сказанное о Нем во всем Писании.

И приблизились они к тому селению, в которое шли; и Он показывал им вид, что хочет идти далее.

Но они удерживали Его, говоря: останься с нами, потому что день уже склонился к вечеру. И Он вошел и остался с ними.

И когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им.

Тогда открылись у них глаза, и они узнали Его. Но Он стал невидим для них.

И сказали они друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?

И, встав в тот же час, возвратились в Иерусалим и нашли вместе одиннадцать Апостолов и бывших с ними, которые говорили, что Господь истинно воскрес и явился Симону.

И они рассказывали о происшедшем на пути, и как Он был узнан ими в преломлении хлеба».

Лк 24: 13-35

На первый взгляд, в приведенном евангельском повествовании Луки вроде бы нет ни одного слова об иконе и церковном искусстве. Нет ни слова о метафизике образа в его связи с Первообразом. Не найдем мы и речи об иконопочитании и его каких-либо основаниях. И все же при внимательном чтении и размышлении мы поймем, что на этом отрезке пути удаления от Иерусалима и приближения к Эммаусу случается нечто такое, что для понимания сути православного образа очень важно, а, может быть, даже является точкой отсчета в самой постановке вопроса об иконопочитании. В чем же заключается эта особенность постановки вопроса об образе, если ответить на него помогает путь в Эммаус?

Повествование евангелиста начинается с горького ощущения потери и усталости, тех чувств, от которых тускнеет память о распятом Учителе, погребенном так же, как и все смертные. Вместе с Ним разбились в прах все надежды и все те слова, которыми возвращал своих учеников к Жизни Христос, оставивший их теперь в растерянности и обескровленности. Все, что можно было сказать своим ученикам, и все, что можно было сделать, было совершено Христом в прощальной беседе в Сионской горнице за трапезой Господней. Слышанное и виденное, воспринятое скорее сердцем, чем умом, уже тогда было странно для них. Один из значительных русских умов заметил: «Предрассудок иудейский о земном царстве и бессмертии Мессии стоял стеной перед очами учеников и заграждал от них самые близкие и величественные виды благодатного Царствия Божьего, утверждаемого крестной смертью его Основателя¹».

По большей части все ждали от Христа чувственного явления Божества (чего в Ветхом Завете было в избытке, подобно Авраамову гостеприимству, явлений Моисею, пророкам) и торжества над миром. Теперь же – после Крестной смерти – учеников настигло то самое состояние, которое предрекал им Христос: рассеяние стада, самые страшные времена от Креста до Вознесения, когда испытывалась и поверялась их верность в самом главном, в том, что составляет суть дела – вера во Христа, Который есть одно с Отцом.

К пронизанному безнадежностью разговору двух усталых путников присоединяется незнакомец, говорящий странные вещи, вызывающие в их памяти слова, которые были сказаны ранее, которые они теперь забыли, поддавшись унынию и разочарованию, обволакивавшим их души мглой. Обычная человеческая история обычно кончающаяся тусклым разочарованием в таких бывших еще недавно весьма четких и сияющих надеждой видимых вещах, событиях и людях. Жизнь, подводившая свой неизменный и такой очевидный итог: все суета сует и все канет в лету. Длился бы во веки веков этот нудный ряд дней, лет и столетий, отмеченный единственной мудростью по истечении жизни – познать ее неизменный ток как суету сует. Но дальше святой Лука продолжает речь о вступившем в их беседу знакомце, который на протяже-

1 *Иннокентий Херсонский, святитель. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа* // <http://mstud.org/library/b/borisov/last/13.html>.

нии пути становится им ближе и ближе, да так, что они уже не хотят его отпускать и предлагают Ему ночлег. Они предлагают ему и хлеб, а Он, приняв хлеб (дары) перестает на время удерживать им глаза, которыми они узнают в Незнакомце своего распятого Учителя, разделяющего с ними теперь трапезу. Они переживут в это краткое мгновение преломления даров их действительное предложение, претворившее образ Незнакомца в образ Христа Спасителя. Христос был невидим, пока шел с ними, невидим как Господь, в которого они верили. Однако на пути в Эммаус у них не хватило веры, чтобы узнать Его. Но вот в преломлении хлеба Спаситель стал видим для прозревших учеников.

Почему их глаза, остающиеся все теми же, вдруг стали видеть? Видеть Того, Кто оставался для них Незнакомцем всего несколько часов назад? Ведь речь же не идет о чудесах превращения, составляющих суть мифологических небылиц и древних сказаний!

С осторожностью можно предположить, что здесь свершается предуготовление к принятию главного дара веры – дара Духа, духовного ведения Образа Божьего. Господь касается их сердец, вылечивая боль утраты своим Духом, закладывает в их душах камень веры – видения невидимого – уверенности в невидимом. Христос стал видимым, узнаваемым, но ненадолго, алтарная завеса вновь спустилась, возвратив глаза к привычному невидению. Но осталось ли оно таковым? Нет, в сердце, в котором поселился теперь уже навсегда Христос, был запечатлен и восстановлен Его Образ, который станет зарождением неведомой Ветхому Завету традиции – иконописания. Сердце исполнилось образом Христовым – распятого, воскресшего, видимого – и именно оно стало местом хранения этого видимого-невидимого образа Учителя, который, как оказалось, есть Сам Господь. В этом чуде узнавания, произошедшем на пути в Эммаус, случилось событие, которое станет потом основой литургической жизни Церкви. Здесь уже намечена своего рода прорись будущей Церкви – обновленной во Христе общности людей, их онтологической плотности, образованной самим Богом, разделяющим с ними Свою плоть и кровь, соединяющим Свою Жизнь с их жизнью, обращающим их слепоту в Зрение. Царствие Божие уже открылось, уже стало источником Духа и вечной жизни, и теперь на первое место выступают вера, свидетельство и апостольская керигма. Именно апостолам пере-

дается последний дар Господа – благодать Святого Духа Утешителя. Время приобрело видимый конец, оно стало временем ожидания Его и в Нем Новой Земли и Нового Неба.

По сути, этот евангельский сюжет – слово о видении невидимого, о вере в Невидимого, об образе Непостижимого, о живой иконе Воскресшего, о немощи, в которой совершается сила Господня. Образ Христов теперь не просто запечатлен в памяти, которую будет поддерживать и насыщать благодатным присутствием его рукотворный образ – икона. Образ Христов имеет свое реальное видимое воплощение и в людях, созданных из плоти и крови, живущих в согласии с Его Духом.

Итак, свидетельства евангелистов возвещают совсем иной исход событий, исход, который был неведом человеку, был не так доступен и убедителен. Ныне же и глаза, и уши воистину видели и слышали Того, Которого алкал весь Ветхий Завет. Он воскрес и являлся им – и потому они первые иконописцы, оставившие нам не просто портрет Христов, но Его икону – образ Бога невидимого. Так позже напишет апостол Павел в своем послании к Колоссянам и во втором послании к Коринфянам о Христе: Он «есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всех век».

Этот евангельский эпизод запечатлел евангелист Лука, который вместе с другим апостолом Клеопой проделал путь в Эммаус, и стал, согласно преданию, первым иконописцем, создавшим первую икону Богородицы. Повествование апостола содержит в себе своего рода новое дыхание, внутри которого со временем начнет осмыслять себя иконичное сознание. Это дыхание окончательно укрепит в Пятидесятницу, когда на апостолов изольется Сам Дух Святой – Утешитель. Вера станет теми очами, которые видят в Сыне Отца, а в человеческом образе Христа – саму ипостась Слова, не рабий зрак, но откровение Отца в Богочеловеке.

Именно путешествие в Эммаус выделено нами в качестве своего рода почина к богословию иконы, потому как здесь в сердцах апостолов после глобального провала их надежд, после катастрофы веры в истину слов Учителя, после еще одного подтверждения торжества смерти и бессмыслицы этого мира сверкнул и не погас Лик Христов, произошла первая встреча с Воскресшим в Духе, ибо Духом были открыты им глаза. Евхаристичность этого открытия очевидна – просиял новый свет становящейся духографии внутри христиан. Икона же и иконопочитание в христианской истории шли

сложным путем от осуждения и отвержения в эпоху византийского иконоборчества, от обвинений в идолопоклонстве в протестантизме, от катехизиса для неграмотных в средневековом католичестве до догмата об иконопочитании и праздника Торжества Православия, почитания святых образов в православной Церкви.

Почему?

Почему икону как образ чтимый и образ литургический не приняли и не оценили некоторые из христиан? И почему все же в IX веке на Поместном соборе Константинопольской Церкви при патриархе Мефодии победа над иконоборчеством была приравнена к Торжеству Православия? На каком основании слились воедино два события Церкви – праздник Торжества Православия и догмат иконопочитания, принятый на полвека раньше? Почему Церковь на VII Вселенском соборе почитание рукотворного образа утвердила в качестве догмата, а иконы стала называть не иначе как святыми?

Эти вопросы не новы, они уже возникали у самих христиан, феномен византийского иконоборчества был первым, но не последним этапом противостояния образу. Наверное, в каждой эпохе подспудно присутствует вопрос об образе Бога, но даже внутри христианской культуры, в которой, казалось бы, должен быть такой ясный и простой ответ на него (и он есть в Православной Церкви), существуют разногласия. Красота, льющаяся с икон, красота, запечатлевающая чудесное соединение художественного дара и молитвенного опыта, какую-то почти незнакомую современникам духовную открытость и чистоту сердца, взывает к молчанию. О ней невозможно говорить, ее надо просто созерцать, перед ней следует молиться. Очень часто именно искусство перенимает на себя честь почитания Первообраза в образе, художник наделяется теургическим почетом, а иконописание обрамляется стилистическими категориями религиозной живописи. Но понятие религиозной живописи слишком широко для определения церковного искусства, имеющего каноническое и догматическое происхождение. Икона немыслима вне духовного опыта Церкви, маяками которого остаются труды и память великих учителей – Святых Отцов.

На наш взгляд, очень точно написала Ольга Седакова: «Мы, собственно, только тогда и видим все это, освещение,

перспективу, линейность, когда перестаем смотреть на икону как на икону, то есть, на то, что исчезает из рассматривающего взгляда или вместе с ним. Ее изумительную тектонику мы видим тогда, когда перестаем видеть ее как центр – и обзираем окрестности. Аналитический взгляд бродит по перифериям, и хорошо, если он помнит, что делает именно это»².

Постижение тектоники иконы происходит ценой отвода взгляда от центра иконы, только так мы способны оценить и насладиться красотой ее изображения. Нам же предстоит обратная задача и задача не из легких – не отводить этот взгляд от центра и намеренно отказаться пока от всех тех эстетических переживаний, естественно присущих иконе как образу художественному. Хочется приблизиться к сути образа Божьего в его домостроительном спасительном значении – выявлять и пролагать связь между иконой и смыслами человеческого бытия, обретать тот незримый путь, открывшийся в лице единственного Человека отобразившего Бога, Человека, Который есть Бог, Лик которого являет подлинную жизнь.

Жизнь иконы, ее подлинное предназначение раскрывается в сердце, алчущем Бога Живого, которое находит в ней все аргументы для того, чтобы заявить всем, что его Бог – Живой, Он содержит все и вся, его Бог не только неприступный и всемогущий, но сотворивший человека по Образу Своему и открывший Себя в человеке. Хотя то, что находит сердце в иконе трудно назвать аргументами, которые нас сразу погружают в стихию доказательств и исканий, все же икона имеет большое преимущество перед другими доказательствами истины. Это преимущество заключается в ее избытке – избытке того, в чем все так нуждаются, порой до конца не осознавая этой нужды и даже сторонясь ее. Всем нам знакомо чувство, когда уже и говорить, и искать, и доказывать не нужно, ибо душа наполнена той встречей, когда только взгляд и дух молитвы являют в себе жизнь, удостоверяют ее подлинное благодатное присутствие. Так мы смотрим в лицо любимого человека, так мы смотрим на рожденного ребенка. Когда мы любим, мы полны и самодостаточны, самодостаточны потому, что наконец познали нечто больше, чем себя, мы узнали

2 Седакова О. Письма о Рембрандте // Континент. М., 2006. № 130. Письмо второе.

любовь. Жажда Бога это поиск любви, которой заполнятся сердце и ум, исполняясь безмолвием, ибо все слова человеческие обесцениваются, когда предстоишь перед Словом Жизни, перед Лицом Самого Бога. Не потому слова не имеют цены, что ничтожны, но потому, что узнан источник бытия, а когда ты перед источником, то зачем все те формы, в которых этот источник существует в мире. Замечательная мысль есть у Владимира Лосского о Предании, которая сопрягается с тем, что мы называли избытком иконы – ее молчанием: «Если же мы хотели бы, тем не менее противопоставить Предание всему, что представляется реальностью слова, то надо сказать, что Предание – это молчание»³.

Исихазм очень хорошо знает эту истину – истину молчания, путь к которому проложен молитвой. Тайна Богочеловеческого лика также сопряжена с молитвой и подвигом, являя собой то невидимое содержание, постижение которого требует немногословности, требует обратного – по сравнению с тем, чего мы ждем от произведения светского искусства. Изобразительный язык иконы развивается в соответствии с теми советами, которые Святые Отцы предьявляют к молитве.

«Не старайся многословить, беседуя с Богом, чтобы ум твой не расточился на изыскание слов, – пишет св. Иоанн Лествичник. – Одно слово мытаря умилоствовало Бога, и одно изречение, исполненное веры, спасло разбойника. Многословие при молитве часто развлекает ум, и наполняет его мечтаниями, а единословие обыкновенно собирает его»⁴.

Будем помнить, что искусство иконы – это все-таки окрестность образа, а то, что в центре и будет предметом исследования в нашей работе – в чем заключена тайна и суть иконопочитания. Как писал Л. А. Успенский, «перефразируя протоиерея А. Шмемана, можно сказать, что для того, чтобы почувствовать в иконе нечто большее, чем произведение искусства или предмет личного благочестия, “нужно было в

³ Лосский Владимир. Предания и предание // Он же. По образу и подобию. М., 1995. С. 137.

⁴ Иоанн Лествичник, преподобный. Лествица или Скрижали духовные. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1898. Репринт: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. Слово 28. С. 234.

самой Церкви увидеть и почувствовать нечто большее, чем общество верующих»⁵.

Итак, собирая все свои силы и зная о собственной немощи, будем стараться увидеть в иконе нечто большее, чем просто средневековую живопись, чтобы понять и предстать перед тайной догмата иконопочитания с чистым сердцем и чистыми мыслями.

1. Идол и образ

Тождество образа и Первообраза во Христе закреплено фактом Церкви, потому власть идола аннулирована.

На первый взгляд, идол – был языческой утопией, такой наивностью ребенка, требующего от вещей духа, своего рода говорящей материи, такой само-очевидной доступности божества. Это была почти бессознательная уверенность в том, что не может быть в мире ничего безжизненного, мертвого, и искусственного. Язычество было и есть детство человека, а дети бывают весьма жестокие и упрямые. В этом идолотворении язычник не хотел расставаться со своей мечтой – верить, что в истукане обязательно отзовется магической силой власть небес. Это была гордость и слепота ребенка, послушавшегося своих родителей и перепутавшего в их завете что-то очень важное и теперь вот-так вслепую пытающегося вернуть их былое расположение. Как страшно было бы навеки вечные остаться таким ребенком, не тем евангельским, но вот таким – поработанным своей прихотью, своим маленьким мирком, в котором совершенно уродливо и криво отражается «Творец», с которым намереваются войти в контакт, соблюдая ряд правил. Наверное, в известном смысле идол воспринимается как некое неотвратимое зеркало, в котором непременно натыкаешься на самого себя, на этакое недоросшего до меры человеческого, инфанта, который сидит глубоко в человеке до тех пор пока его не пробудят свыше. Можно сказать и так, что идол – это «родовая травма» духовного зрения, травма тления, бельмо.

На второй взгляд, подкрепленный библейским контекстом, идол представляет собой очевидную предсказуемость – ложь

⁵ Успенский Л. А. Богословие Иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 407.

исповедания, сотворение кумира, рукотворное подражание Неподражаемому, нарушение заповеди, низкую замену Невидимого и Всемогущего образом тварного. Наверное, сама тема идола делается особо выпуклой через противопоставление библейской и остальных религий. Синайский Завет заложил полный апофатизм в правильном поклонении Яхве, задал строгую веру в Его духовную, неопишемую природу.

«Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли: не поклоняйся и не служи им» (Исх 20: 4), – было сказано Моисею.

В Исх 24: 9 и Ис 6: 1 дано описание того, что созерцалось, однако рассказ не идет далее указания на сияние у ног Бога и кайму Его одежд. Как в Исх 20: 21 – «И стоял весь народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог», так и в 3 Цар 8, 12, где «сказал Соломон: Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле», подчеркивается темнота как место обитания Яхве, указывается на Его безобразное присутствие и в целом на скрытость Бога. Куда бы ни обратиться в мироздании – небо, земля, подземный мир – все это сфера, созданная Яхве и Ему подчиненная, следовательно, несопоставимая с Ним. «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на горе Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину» (Второзаконие 4: 15).

Там, где язычник изображает или ваяет в камне бога, иудей ставит Ковчег Завета и светильник: слово своего Бога. В этом для него Бог!

Таким образом, Ветхий Завет ясно и недвусмысленно лишает человека надежды не только увидеть в себе Бога, но и каких бы то ни было символов, допускающих в образе человека изобразить Творца. Бытописатель, начав с такой высокой позиции в отношении к статусу человека во вселенной, после падения Адама как-будто бы совсем забывает и о его былом величии и о его царственном призвании. Человек пыль и прах, а жизнь суeta суeta. И так – вплоть до Воплощения, до Нового Завета. Когда все переменялось, когда ветхозаветный запрет на образ сменился кардинально, когда богослужение стало иконичным, а иконописание и икона получили подтверждение и обоснование догматом иконопочитания на VII Вселенском соборе.

И, наконец, существует третий взгляд, вырастающий изнутри античной традиции, в которой мы наблюдаем совсем иное отношение и к идолам, и к образам искусства, и к образу человека. Именно там культурой было засвидетельствовано, а потом и удостоверено мудрецами, что понятие человеческого совершенства неотделимо от понятия божественного совершенства, а красота телесной формы человека было признана преимущественным местом выражения божественного.

Искусство и греческая пластика возвестили об этом раньше философии. Однако понятие идола в античном представлении возникает в тот момент, когда в умозрительной мысли формируется понятие Единого. Идол в ней определяется как телесность идеального, т.е. эмпирическое воспроизведение идеи Божества в чувственном представлении, недопустимое ограничение абсолютной духовной субстанции. Но при всем том, что идолы-боги народной религии древних греков и онтологическая идея античного умозрения бесконечно дистанцированы друг от друга и разведены по противоположным полюсам, все же они сохраняют внутреннее родство, общую почву. Чтобы еще раз прочувствовать неотъемлемость эйдоса как божественного образца от эйдолона всего лишь чувственной копии достаточно лишний раз вспомнить известный платоновский миф о пещере. Земная юдоль – пещера с тенями от реальных истинных вещей, видимых умным взглядом после первого ослепления «солнцем» Блага, сияющим поверх пещеры с заключенными в ней узниками. Истина Сущего – это эйдос – видимый смысл идеи, утвержденный в вещах как их божественное основание, сопутствующий эйдолону как его недосыгаемая сущность. Его ноэтическая умная внятность, на первый взгляд легко обходящаяся вне непосредственного зрительного восприятия, даже, скорее, тяготившаяся им, в то же время его предваряет, примиряет с неизбежностью такого рода установленным порядком. Никакого другого порядка в сущем не намечается – всему свое место вовеки веков. Единственный мост, соединяющий мрак пещеры со светом Солнца, это философия, неслучайный и трудный путь к умопостигаемой свободе. Как это ни странно и парадоксально звучит, но сущностью эйдолона оказывается эйдос, разница между которыми заключается в степени проявления сущности в грубой материи. Под властью философского эроса чувствен-

но воспринимаемый эйдолон, освобождаясь от грубой плоти, преображается в свете вечной идеи в умозрительный эйдос. Великий метафизик античной философии Платон положил начало осмыслению эйдоса как божественного образа, сквозь который, однако, будет всегда просвечивать его чувственный двойник – идол, вошедший в историю мировой эстетики как прекрасный феномен греческой пластики.

Таким образом, идеальность, как онтологизация предметности, некоторым образом предполагает идола, чувственно данную имитацию этой идеальности, идеалы легко обращаются в идолы. На эту однокорневую систему, питающую их обоих, указывает уже общий грамматический корень – εἶδος – вид, то, что видно, внятно, различено имманентно. На высшей ступени созерцающего философского духа это форма, открывающаяся умом и пребывающая в уме, являющаяся родом для чувственно воспринимаемых вещей, на низшей ступени языческой религиозности – это идеи-«видики» непросветленной, пребывающей во мраке отпадения от истины души. То, что внятно умозрению, отменяет всякую надобность в телесном созерцании. Все, что видно умозрительно (понятно), что имеет свой собственный вид – εἶδος, по античным меркам приобщено красоте, красота сущностна, неразрывна от бытия, онтологична. Потому идея всегда прекрасна, умозрительно уплотняя в себе высшую определенность сущего. И даже εἰδωλον, несмотря на удаленность от истиносущего, причастен красоте и это специфическое свойство греческого идола, обогатившее историю искусства совершенными памятниками античной скульптуры, до сего времени не может оставить равнодушной душу не лишенную эстетического взгляда на вещи.

Итак, подводя итог вышесказанному, спросим себя, какова же общая предпосылка столь широкого смыслового диапазона внутри данного понятия – «вида-эйдолон-идеи»? По всей вероятности обозначенный диапазон «вида», его ракурс задан, имманентен человеческому сознанию, независимо от того, очищено ли оно и просветлено философским эросом, либо же обусловлено чувственно-телесным созерцанием. Фактически он имманентен тварному миру и свидетельствует о «солнце» тварного мира – свете разума, знающего о том, что мир в умопостигаемой основе един, благ и прекрасен, отражая в себе Единое, в чувственном выражении полон многообразием его отражений.

Это смысловая растяжка идольского видения, вне всякого намека на какую-либо унижающую достоинство его эстетического восприятия сущность, полнозвучно развернута в теологии современного французского мыслителя Жан-Люка Мариона, в которой идол им заявлен в своей фундаментальной характеристике – являть в себе человеческую меру божественного, причем являть ее самым эстетически совершенным способом. Действительно, как пишет Марион, «кто может забракловать ту форму, которую человечество, архаически придавая ей собственные очертания – например, в κοῦρος'е, этом исходном варианте фигуры Аполлона, – затем присуждает божественному? Кто может отрицать, что избранное божество пребывает в области, ограниченной колоннами, фронтонами и внутренними пространствами дорического храма?» ⁶.

Так расшифрованный идол может вызвать истовый ропот религиозного обличителя, определившего его со всеми древними памятниками в самый темный и пыльный угол, где он отбывает наказание за провинность перед истинной верой. «Идол характеризуется лишь тем, – пишет Марион, – что бог в нем покоряется человеческим условиям опыта божественного, а его подлинность не может быть подтверждена ничем» ⁷.

Поначалу обескураживающее заявление, но вместе с тем стимулирующее мысль для того, чтобы продумать по существу, до самой последней черты это неожиданное свойство идола – быть не просто заблуждением и обманом в силу простой неготовности исповедовать истинного Бога, но быть в своей сокрытости некой тотальностью человеческого созерцания, определяющей все его скрытые стремления к совершенству, к самосознанию, к прекрасному, но при одном существеннейшем условии – итоге их стремлений неизменно должно быть обретение власти и контроля. Начав с почти невинной, потому как глупой ноты идолопоклонства, невежество и примитивность которого было заметно уже и просвещенному язычнику, каким был античный философ, идол вместе с ним взрослел и мудрел, оттачивая в себе интеллектуальную проницательность, художественную интуицию, проникая в самые глубины человеческого бытия, нарекая

6 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Париж – М., 2009. № 56. С. 19.

7 Там же. С. 20.

их божеством. Так он взобрался и обосновался на самой вершине всех наук, метафизике в ее царственном притязании – описании и конструировании божественных мыслей.

«Человеческий опыт божественного предшествует лику-идолу. Созданный человеком лик-идол предшествует его инвестирующей со стороны бога. В идоле божественное, несомненно, принимает действительный облик бога. Но внешнее обличье этого бога слагается из черт, которые придаем ему мы, сообразно нашему реальному, фактическому переживанию божества»⁸.

В связи с этим возникает вопрос: нет ли в этом притязании идола на божественный опыт чего-то такого, способного быть оправданным перед лицом христианской веры, означает ли эта воля к власти, к совершенству, к «рукотворению», в которых он по своему утверждал уподобление божественным свойствам, его финальную непригодность, его обреченность на окончательную и беспросветную ложь? Подлежит ли он истреблению вместе со всем своим человеческим опытом божественного или же есть в нем неуничтожимое начало, предназначенное не для сокрушения, но для преображения? В своем допросе идола Марион допускает поистине великодушную «сдержанность: разумеется, не в отношении идола, а в отношении слишком поверхностной критики, которой он обыкновенно подвергается»⁹.

Ровно на тех основаниях, на которых оставляется последнее слово суда над человеком за Богом, помня, что каждый человек сотворен по образу Божьему, идол попадает под условное оправдание, если его измерять человеческим опытом божественного, который, к сожалению, в культурном преломлении имеет неодолимую тенденцию оскудевать во времени. И все же этот критерий атрибутирован по отношению к нему на все времена.

Не исключен из них и наш век, когда рефлексия над божественным настолько пронизана человеческим, что вне культуры, теперь уже как единственного хранилища божественных ликов, Бога по большей части не рискуют встретить умудренные размышлением. Кто возьмет на себя смелость отрицать, что изнутри культуры, изнутри ее концептов с нами говорит Господь, а не мы сами, присвоившие себе Его мысли, слова и дух?

⁸ Там же. С. 20.

⁹ Там же. С. 19.

В этом смысле идол сквозит во множестве ликов в культуре, имеющей дело со своими формами и представлениями о божестве как совершенном абсолютном и прекрасном. Именно внутри нее вершится кропотливая работа по выявлению ликов божественного в бытии и их же приручению, низведению на уровень идеологических стандартов, служащих конкретному времени с его конкретными заботами. Те же ренессансные мадонны разве не становятся идольскими ликами, пока их возводят в ранг совершенного идеала материнства и женской красоты. Постепенно духовный смысл материнства обручился исключительно с идеей продолжения рода, растворив в этом браке последнюю непостижимую планку женского исполнения, явленного иконами Богородицы – Девы рождающей Бога. Так ли однозвучны эти темы – тема спасения и тема продолжения рода? Акт материнства вполне можно трактовать как божественный, отражающий в себе косвенно идею вечной, воспроизводящей себя жизни – Евы, рождающей жизнь. В каком-то смысле это – чудо, как и чудо сама жизнь. Но чудо Марии... Оно где-то за горизонтом наших естественных, биологических примет рождения. Оно откровенно и невоспроизводимо при всех потугах и технологиях. Оно однократно и навсегда отверзает иную высоту жизни, иное ее совершенство, иную ее красоту. Культура продолжает алкать божественного при условии его полной соразмерности себе, как тех реалий, которые могли бы быть общими для нее и для Божества. Но в лучших ее проявлениях в ней всегда сквозит и светится та неприручаемая миром божественная радость о нем, божественная скорбь о нем, божественная печаль о человеке и божественная надежда на человека.

Кажется, именно эта мысль питала подспудно софиологию протоиерея Сергея Булгакова, которая явилась ни чем иным, как богословием культуры, утверждением божественных начал в человеческом творчестве и искусстве, по сей день звучащим гимном этой от века существующей соразмерности между человеческим и божественным. Отец Сергей был уверен в том, что творческая миссия Софии, так соответствующая духу искусства, реально соединяет и животворит все формы художественного воплощения, на самую высшую ступень которого он помещал и икону. Во имя подтверждения этой соразмерности было принято Булгаковым метафизическое обоснование иконы, в

процессе которого отчетливо и неудержимо выявились как раз те свойства образа и заключенного в нем созерцания, которые для Мариона, например, однозначно были присущи идолу. Развод идола и образа, их окончательное размежевание Марион знаменует единственным Событием, произошедшим в истории.

«Идолу противостоит икона. Чей лик открывает нам икона? “Образ [икона] Бога невидимого” (Кол 1: 15), – говорит о Христе св. Павел. Образ не Бога, который в этом образе утратил бы свою невидимость, чтобы стать для нас своим [“фамильным”] вплоть до фамильярности, а Отца, в Его бесповоротной и непреложной трансцендентности, излучение коей тем сильнее, чем щедрее она дает узреть себя в образе Сына. Глубина зримого лика Сына открывает взгляду саму незримость Отца. Икона выражает не человеческий облик и не божественную природу, которую никто не сумел бы увидеть лицом к лицу, но, как сказали бы богословы иконы, соотнесенность того и другого в ипостаси, в личности»¹⁰.

Что касается тех свойств идола, которые протоиерей Сергей стремится усвоить и иконе, то это и будут, говоря кратко, – фамильярность в отношении к невидимому и человекообразность в отношении к его естеству, что уже обесмысливает и обесценивает невидимое. «Для нас теперь, когда борьба с идолопоклонством имеет лишь историческое значение, гораздо менее видно различие идолов от икон, чем то общее между ними, что может быть выведено за скобку, именно признание изобразимости божественного мира в образах мира человеческого (с расширением этой области даже в сторону животного мира и вообще всего творения) средствами искусства, так как и достойность этих изображений»¹¹.

Траектория подобной логики несколько парадоксальна – теперь, когда идол познан в своей безусловной относительности, благодаря откровению истинносущного образа Отца, который следует чтить, отец Сергей предлагает вынести за скобки то, что суть общее для идола и образа, и утвердить на подлинных иконологических основаниях. Но разве то, что собирается быть вынесенным за скобку (признание изобразимости божественного мира в образах мира человеческого) не составляет как раз-таки

¹⁰ Там же. С. 22.

¹¹ Булгаков Сергей, протоиерей. *Философия имени. Икона и иконопочитание*. Т. 2. М.–СПб., 1999. С. 247.

всю идольскую спесь и позор, выявленную явлением Истины? Или же средство-искусство обладает какими-то безусловными характеристиками, обеспечивающими образу истинность вне зависимости от того, каким себя явит сам Первообраз? «В истории иконопочитания мы стоим прежде перед тем основным фактом, что икона впервые появляется в язычестве, — пишет отец Сергей. — Весь языческий мир полон икон и иконопочитания.<...> Все язычество было изобразительно, и Израиль во все времена существования был окружен своим религиозным искусством. Однако оно было существенно языческим, ибо вытекало из поклонения ложным и мнимым богам. Поэтому и иконы их были идолами, т.е. они являлись иконами ложных богов и в этом смысле лжеиконами, или же они были просто фетишами, в которых утрачивалось самое различие между изображением и изображаемым, образом и первообразом, иконою и божеством, и им воздавалось потому богопочитательное поклонение»¹².

Но, если в идоле нет ничего, кроме ложной веры, ничего из того, что можно объединить с иконой в ее установлении подлинной связи с первообразом, действительно остается только одна вроде как общая территория — это искусство, которое в своей религиозной функции рассматривается Булгаковым вне зависимости от события Воплощения, но как изначально присущая человеку софийная потенция. Искусство, по отцу Сергию, являет собой поистине теургический акт, устанавливая истину отношения между образом и первообразом.

Поэтому понятна его плохо скрываемая досада по поводу отсутствия соответствующего эстетического восприятия у апостола Павла, у которого не дрогнуло сердце и не взволновалась душа при виде совершенных форм античных мраморных статуй. «Психологический образ благочестивого иудея в этом отношении являет нам ап. Павел, который, будучи в Афинах, лицом к лицу с высшими достижениями эллинского искусства, лишь “возмутился духом при виде этого города, полного идолов” (Деян 17: 16)»¹³, — пишет Булгаков с изрядной долей разочарования.

Решительно Марион пребывает в зоне видимости, в которой ему видны границы или очертания этой человеческой тотальности идола, а Булгакову — нет. Как будто бы в его «долине» уже

¹² Там же. С. 244.

¹³ Там же. С. 246.

взошло солнце, осветив очертания предметов, а в мире протоиерея Сергия утренний туман еще стелется над землей, погружая ее в марево вид, в котором нет ни горизонта, ни переднего плана, ни перспективы, но сплошная «тотальная импрессия», в которой по определению не разглядеть ничего. Полнота «солнечного освещения», наверное, позволила Мариону увидеть в том же стихе 17 главы Деяний Апостольских, нечто большее, чем возмущение апостола идолами, а именно — обратить внимание, скажем так, на методологический ход апостола Павла, на его проповедническую продуктивность в установлении контакта с образованными эллинами. «Говоря о “неведомом Боге”, идол которого стоит среди множества других, Павел отнюдь не принимается выявлять его дотоле скрытую идентичность. В самом деле, он заявляет: “Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам”, и проповедует “Бога, сотворившего мир и всё, что в нем” (17: 24). Этот Бог отступает не только от мира, но и от ума, с его мирскою мерой, чтобы в конце концов измерить себя как Абсолют. Он немыслим, ибо, как скажет Дионисий (§§ 13–14), отстояние Благости являет себя во встрече с творением»¹⁴.

Если бы на проповедь к афинянам вышел протоиерей Сергий, то скорее всего он начал бы свою речь не с проповеди о жертвеннике неведомому Богу, но с того, насколько близки были эллины в своем искусстве Богу христианскому, причастны к замыслу софийной космической художнице, которая вдохновила их на божественное творчество. Прекрасную человечность античной пластики он предъявил бы в качестве прообраза того вселенского воплощения красоты и совершенства в человечестве Христа, что греки уже прозревали всем своим проникновенным эстетическим чутьем. Ведь в язычестве, согласно Булгакову, уже была впервые поставлена и посильно разрешена проблема иконы как священного изображения. Из чего им формулируются два основания языческой иконографии, которые и составят то общее, что объединяет античный идол и христианский образ:

1) отвержение апофатической идеи неизобразимости Божества как безобразного и невидимого;

14 Марион Ж.-Л. Указ. соч. С. 40.

2) человечность Божественного образа – «образ свойственный Божеству, может быть ведом и человеку и им изображаем, т.е. что он в известном смысле человечен»¹⁵.

Эти два положения или две исходные интуиции языческой иконографии имеют прообразовательное значение для обоснования иконы, в которой они обретают свою полную совершенную легитимность. В этом пункте видно, насколько противоположны Булгаков и Марион в своем понимании сущности образа, насколько различно они видят онтологическую предпосылку иконы. «Нужно исходить в учении об иконе не из апофатического тезиса о невидимости и безобразности Бога, но из софиологического учения об Его образности и со-образности мира этому образу»¹⁶, – утверждает отец Сергей.

У Мариона же это исходящее из человеческого опыта мысли положение о со-образности между видимым и невидимым составляет одну из основоположных черт идола. Эта уверенность идола в прочности своего местопребывания на прямой, почти стальной оси, протянутой от образов творения к божественному первообразу, выдает в нем нечестивое начало, далеко небезобидную наглость. Согласно формулировке Ж.-Л. Мариона, «в подходе к божеству как “похищаемой добыче” (ср. Флп 2: 6), идол уничтожает дистанцию, которой идентифицируется и удостоверяется подлинность самого божества – как того, что нам не принадлежит, но к нам нисходит»¹⁷.

Апофатизм, так пугающий отца Сергия своим абсолютным НЕ, своей жестокой безотносительностью к человеческому, не только не искажает суть богочеловеческого единства во Христе, но исполняет верой в подлинность воплощения Бога в человеке. Он служит выражением поистине божественной любви и божественного нисхождения к человеку, потому как утверждает абсолютную свободу в их отношениях. Творец, бесконечно превосходя собственное творение уже самим фактом своей природной безначальности, входит в самую глубь творения, становится реальным Человеком, с тем, чтобы люди по благодати стали богами. Суть христологического апофатизма очень хорошо выражают эти слова апостола Павла о Христе «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» и дальше

15 Булгаков Сергей, протоиерей. Указ. соч. С. 245

16 Там же. С. 275. Курсив Булгакова.

17 Марион Ж.-Л. Указ. соч. С. 22.

«Но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек» (Флп 2: 6, 7).

Согласно же толкованию святителя Иоанна Златоуста, «быть в образе раба значит быть человеком по естеству и быть в образе Божьем значит быть Богом по естеству»¹⁸.

Что это значит? Христос есть образ Божий, как равный по естеству Отцу, но не в видимом по человеческому виду образе, который есть образ раба и принадлежит сотворенному естеству. Но Христос, будучи образом Божьим остается образом Бога невидимого, принимая на Себя образ раба. Отсюда напрашивается очевидный вывод: образ Божий не есть образ, присущий естеству человека в его видимом падшем состоянии, ибо образ Божий есть только один – Сам Сын Божий, предвечно сущий, потому любое присвоение творения себе не свойственного образа есть «похищаемая добыча», есть идольское дело, в первую очередь упраздняющее дистанцию. Дистанция поистине незаменимое и не-обходимое слово, которое не выкинуть из иконологического словаря без того, чтобы существенно его не обделить или обесценить. «Икона прикрывает и отрывает то, что служит ее основанием: дистанцию, разделяющую в ней божественное и его лик. Будучи зримостью незримого – зримостью, в которой незримое дает себя узреть как таковое, – икона утверждает то и другое. Расстояние, объединяющее их в самой их несводимости друг к другу, в конечном счете и есть основание иконы. Дистанция под-лежит не отмене, а признанию, становится мотивом видения»¹⁹.

То есть то общее, что объединяет и рукотворную икону, и ее первообраз – ипостасный образ Христа, есть именно дистанция – различие, то, что по своей природе не различает идол. Этой никогда не снимаемой дистанцией держится и понимание христианского апофатизма, совсем не мешая существованию наряду с ним катафатизма. Но насколько же она противна и невыносима софиологическому духу отца Сергия...

Для Булгакова идея апофатизма в отношении к иконе вызывает почти физическую боль. В своем догматическом очерке об иконе он отвел немало места, чтобы вскрыть, как ему кажется, всю губи-

¹⁸ Иоанн Златоуст, святитель. Толкование на Послание к Филиппийцам. Беседа 6 Фил. 2:5-8 // *Он же*. Полное собрание творений. Том 11. Ч. 1. СПб., 1905. С. 266.

¹⁹ Марион Ж.-Л. Указ. соч. С. 23.

тельность и ложь относительно неведомого Бога, Бога недоступного и абсолютного. Богословию святых Отцов-иконопочитателей он противопоставляет софиологический извод иконы, прежде всего исключаящий из себя всякий апофатизм в учении об образе, в котором апология эйдосной основы иконы в ее эстетической составляющей произошла все же ценой потери уникального свидетельства иконы как образа возводящего к Первообразу – образу Бога невидимого. Идол в данном случае остается навеки закупоренным в своем зазеркалье, и его шансы встречи с реальностью в Лице Иного сведены к минимуму. Он получил свое самообоснование в границах человеческого опыта божественного и уверен в нерушимой пропорции человеческого и божественного.

Марион в книге «God without being» очень пронизательно пишет о свойствах идольского сознания, раскрывая в нем определенную модель видения невидимого. Согласно Мариону, идольское сознание моделирует свой взгляд, свою интенцию в невидимое, в мир метафизических сущностей, с наивной непосредственностью не замечая невидимое зеркало своего представления. Идол видит то, что его взгляд способен выдержать, во всей полноте его природных составляющих – зрения и узнавания. Он есть то, что он видит. Он смотрит на вещь, на сущность, благодаря своему невидимому зеркалу, принимая свое отражение за истину образа, обрекая себя на холод одиночества. Такому созерцанию Марион противопоставляет образ-икону (здесь в значении способа воспринимать Бога в творении) как видимое невидимого. Как это понимать? Это значит, что между невидимым и видимым не существует необходимого посредника – ни понятия, ни деятельности сознания, ни умопостигаемых опор-эйдосов, как-будто чувству уже больше не надо искать удостоверения для себя в умопостигаемых образцах, но с благодарностью принять в себя взгляд Другого. Марион, конечно, удивительные вещи пишет, удивительные в том, что отсылает современное сознание, вылепленное европейской школой мысли, всей ее западной культурой, к святоотеческому Преданию. Считается, что именно работы Мариона позволили говорить о «теологическом повороте» французской феноменологии. Нам представляется, Жан-Люк Марион пишет в ключе тех понятий или, точнее сказать, того события мысли, что отвечают самому духу православной иконологии. Он, в частности, утверждает, что

живопись как светское искусство вообще не может изобразить лицо, ей даже не следует на это посягать. Лицо способно изобразить только икона. Однако кто-то может возразить. Как же не может, если существует традиция светских портретов, запечатлевающих замечательные по своей выразительности и психологической глубине человеческие лица. Рембрандт, Веласкес, Дюрер и прочие классики европейской портретной живописи разве не опровергают такое радикальное заявление Мариона? Но что есть в строгом смысле Лицо, какова его онтология? Должны ли мы понимать этот термин в его очевидной непосредственности, в значении «лицевого», буквально «просопон», с его определенным психологическим рисунком черт, усматривая в них прорези во внутренний мир души или же Марион подразумевает под Лицом реальность, скорее, сокрытую, чем открытую, его ипостасную невыразимую глубину, о которой прикровенно повествует патристическая традиция, рассуждая об образе Божьем в человеке? Может быть, это есть то же самое свойство личного бытия, о котором Владимир Лосский писал как о несводимости к природе, тому что позволяет человеку являть образ Божий? Тогда человеческое лицо в своем эмпирическом измерении выступает уже как возможность, которая должна реализовать себя в обождении, стать действительностью в Царствии Божьем. Святитель Ириней Лионский писал: «Ибо слава Божия есть живущий человек, а жизнь человека есть видение Бога»²⁰. Последняя правда о лице человека может мыслиться только эсхатологически, образ которого действительно являет только икона. Она показывает его прямо и открыто, называя по имени, ибо что есть святость как ни реализовавшая себя в Святом Духе личность человека, являющая в себе Славу Бога.

Но что же все-таки имеет в виду Марион, отказывая в праве живописцу показывать лицо? И почему только икона способна предъявить образ Лица?

В контексте его размышлений, лицо не принадлежит феномену этого мира, оно словно застывает в нем. Лицо не предполагает никакого зрелища, никакого внешнего наблюдения, оно даже не может войти в кадр зрения, потому что не фиксируется как картинка или объем (форма), лицо не столько видят, сколь-

²⁰ Ириней Лионский, святитель. Против ересей / Перев. П. Преображенский. СПб., 2008. Кн. 4. Гл. 20. С. 379.

ко слышат, ибо сама интенция его невизуальна, апофатична. Можно говорить об интенции лица, исходящей из невидимого, т.е. никак неопределенной видимости своего внутреннего целеполагания, как это происходит с идолом, осознающим себя с позиции идеи, воспроизводимой умом. Апофатизм, в качестве присущего Божьему образу свойства (Сын как единосущный неопиcуемый образ Отца) сохраняет себя в катафатике рабьего зрака. Потому кульминацию подобного видимого невидимого, или, иначе говоря, иконного созерцания Марион видит в Образе Христа, являющего в Себе Отца: первый Образ невидимого Бога есть сам Христос – т.е. именно Он выступает Первообразом для человека. Потому Он не стоит в ряду подобных ему человеческих образов, но определяет сущность самого видения, исцеляющего идол-меру человеческого взгляда тем, что принимает в себя эту меру человеческого, обращая ее в неисчерпаемость и бесконечность взгляда Божественной любви. Именно поэтому в рукотворном образе-иконе мы имеем перед собой не просто живописный образ-картину, всегда ограниченный принципом визуальности как таковой, содержащей в себе процедуру бесконечного эстетического разглядывания, что для иконопочитания смертельно, но прежде всего образ Богоподобной личности – образ Божий.

Если мы захотим редуцировать принцип иконы к созерцанию, то застанем его уже высвобожденным из единой упряжки эйдолона с идеей, застанем его лишенным привычной рефлексии разума – разума, готового теперь свидетельствовать об ином. В этом созерцании инициатива принадлежит уже не уму, как сущности вещи, как смыслу, дающему радость насыщения собой и своей формой, и не субъекту, определяющему статус объекта, но Духу Господню, который действует не от мира сего, но Который, оказывается ближайшим, общим с тем человеком, который будучи нищим духом, стяжает Его. Не наш дух, но Дух Господень, позволяет видеть Образ Божий, вернее, наша общность в Духе. Удивительно просто и точно сказал в одной из своих проповедей архипастырь нашего времени митрополит Антоний Сурожский о том, чтобы встретить, увидеть Бога, «нужно иметь что-то общее с Ним,

что-то, что даст нам глаза, чтобы увидеть, и восприимчивость, чтобы уловить, почуять»²¹.

Итак, в строгом смысле, только икона – о Лице, все другие образы – автопортреты, маяки культуры, грезящей о себе, о своем, множащей неисчислимые лики своего отношения к истинному и сокровенному, ибо нынешней культуры без самоутверждения и самовыражения нет.

Марион, который как никто другой в западной современной философии дотянулся до самого потаенного дна эстетики эйдолона, предъявив ее концептуальной метафизике — онто-теологии в качестве зеркала. Что же она в этом зеркале должна увидеть? Ей предстанет внушительный по времени отрезок истории теологического Понятия, в котором с такой полнотой и совершенством отражена человеческая сообразность божественному Логосу, ее бесстрашный, пренебрегающий временем и пространством, созданными для нее, отрыв от земли.

Вспоминается картина Питера Брейгеля Старшего «Падение Икара», так беспристрастно описывающая бесславный конец дерзнувшего достичь Небес. Почти космическая по своим масштабам панорама неба, воды и земли с мирно идущим за своей лошастью тружеником, вспарывающим и укладывающим в складки плоть пахоты, с полным равнодушием ко всем тем, кто нарушает этот всеобъемлющий ритм своеволием достичь Солнца. Почти незаметны жалкие ножки упавшего, торчащие где-то сбоку над водой, куда он опрокинулся со всей своей былой дерзкой высоты, и никому дела нет ни до упавшего, ни в целом до этой не менее кропотливой и многотрудной работы по прокладыванию пути от земли к Небу, ибо ничто и никто не вправе нарушать полновесный ход жизни. Ну, конечно, не все уж так однозначно, как это выглядит на распростертом ландшафте полотна Питера Брейгеля, совсем не так. Онтотеология, растянувшись на века от самого первого сократовского вопрошания до последнего хайдеггеровского, вовсе не торчит своими жалкими ножками над поверхностью бытия. Она продолжает парить над длящейся суетой обывателя со скорбно сжатым сердцем в груди, в котором так мало радости, но так много мудрости и, похоже, уже и не ждет своего подлинного

21 Антоний, митрополит Сурожский. Пастырство. М., 2012. С. 117.

освобождения от бесконечности зазеркалья, отражающего уже не столь величественные и масштабные идола, какими они виделись в эпоху незримого торжества *causa sui*. Мудрость, которой исполнена онто-теология, неизменно воспроизводит в себе дискурс, тугим узлом завязавший речь о бытии, ищущем своего обоснования в сверхсущем, причина которого обитает в нем самом, поскольку так устроена метафизика. Без *causa sui* никакого метафизического дискурса не существует.

Но позвольте, кто-то спросит, а как же экзистенциализм, разве он не размыкает плотно спаянное Гегелем логическое кольцо понятия, нанявшего себе на службу дух, который ловко скрывал следы виновника существования?

Разве он не проникает «кожу» понятия, выходя к самой кровеносной ткани экзистенции и, казалось бы, подводя к самому опасному склону умозрительный эйдолон, туда, где власть его сущностей-идей преодолевается новым «бытийством», где наконец актуальность существования требует для себя иных онтологических категорий, пробивается к нерву личностного?

Оказывается, нет. Экзистенциализм все еще здесь, в идольском размере. Владимир Лосский задавался вопросом по поводу первого переключения с сущности на существование в теологии Аквината. «Неопределимость “существования” — того ли она порядка, что и неопределимость личности, или же новый онтологический уровень, найденный Фомой, все еще по сю сторону личностного?»²²

Для Лосского пара «сущность-существование» не достаточна для того, чтобы вместить в себя онтологический диапазон личностного, уловить его «до-спектральное» начало — начало неопишемое ни в чем тварном.

Итак, именно смысл иконы и ее значение оказались тем ключом, которым Марион вскрыл механизм самой правдоподобной, онтологической «игрушки» человечества, за которой скрывались трагедии и исполненные драматичности судьбы, повторяющие путь Икара умозрения. Пожалуй, никто в наше время не догадался соотнести европейскую традицию метафизики с онтологическим свидетельством иконы, предъявляющей миру не его совершенный образ, не даже мир горний, в

²² Лосский Владимир. Богословское понятие человеческой личности // Он же. По образу и подобию. М., 1995. С. 115.

том, как он представляется нам, но в самом серьезном смысле — образ незримого, который позволяет впервые подойти к границе, различающей человеческий опыт божественного и Божественный опыт человека. Тайна Лица Божия приоткрылась в человеческом образе Христа.

Чтобы увидеть в человечестве Христа Бога, не надо напрягаться, ибо это не то напряжение, которым Царствие берется. Природа этого созерцания благодатна, Бог дарует эту способность любящим Его и верующим в Него, навеки запечатлев Духом Святым Свой Образ в духе христианина. «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5: 8), уму же в его философской выделке предстоит великая баня и великое смирение²³, дабы перевести себя в состояние бесстрашной открытости перед лицом Невидимого, т.е. послужить вере в ее опоре на невидимое. Так Петр, идущий по водам, начинает тонуть, когда вздумает оглянуться на себя и «законы мироздания». Вода, державшая его — плоть новой земли, плоть веры. Когда вера «обличение вещей невидимых» становится почвой для ума, тогда сознание становится иконой, узнающее в иконе свою единственную родину — отчизну Отца Небесного. Тогда он способен обращаться и свидетельствовать даже, если он тонет в глазах слушающих и не слышащих, даже когда над ним насмехаются и угрожают, так, как это было с апостолом Павлом, проповедующим в Иудейской синагоге, а потом и в афинском ареопаге (Деян 17). «Так же и Павел взывает к единственному зримому лику незримого — к воскресшему Христу (Деян 17: 31–32), “образу Бога невидимого”. Именно в этот — сущностно важный — момент толпа расступается и принимается насмехаться (как насмехается она, когда ницшеанский безумец возвещает нечто неслыханное и невиданное: “Бог мертв”. Тактика — подобно всем тактикам, риторическим или прагматическим — оказывается бессильной, как только речь заходит о главном. На

23 Под смирением понимается исключительно христианский смысл: не смирение как покорение естественным условиям и вынужденным обстоятельствам, но смирение знающего о своей свободе — быть тем, кем желаешь, знать то, к чему стремишься, но ограничивающего себя для того, чтобы не вершить выбор, но стать выбранным. Как учил свт. Иоанн Златоуст, «Смиренномудрствовать может только имеющий власть. Если необходимость заставляет смириться против воли, то это — дело не ума и воли, а необходимости; смиренномудрие же потому так и называется, что оно есть усмирение мысли» (Иоанн Златоуст, святой. Творения. Т. 11. СПб., 1905. С. 268).

смену невозможности узреть незримое у Павла приходит, в Первом послании к коринфянам, радикальное обращение»²⁴.

Радикальное обращение потому и радикально, что знает о конечной бессмысленности настаивания на своем, оно требует последнего раздумья перед мгновенным согласием на вмешательство Иного, оно вынуждено измениться и предстать перед выбором – умереть, чтобы жить, или жить, чтобы умереть. Радикальное обращение требует распятия всех человеческих тактик, дабы обрести путь, сдвинуться с места. «Не мы достигаем Бытия, а оно нисходит к нам как один из даров Немыслимого. Это означает: не идолы отныне служат посредниками в нашем отношении к “Богу”, а мы сами непосредственно призваны посредничать в искаженном отношении идолов к Богу. Бог философских дискуссий уступает свое место: нагими и незащищенными стоим мы перед безликим Богом. Мы больше не видим Его в привилегированном лике идола; Он сам на нас взирает и призывает, удерживая под своим незримым взглядом. Незримый взгляд Бога призывает нас узреть саму Его незримость. В этом смысле “мы Его и род” (Деян 17: 29)»²⁵.

Так вот где таится та невидимая точка опоры, позволяющая оттолкнуться и приземлиться, приземлиться на качественно иной территории – земле, уповающей на невидимое Небо в видимом небе. В расчищенном и освобожденном поле мысли, граничащей с блаженством нищих духом, открытой во всей своей разоблаченности идольских прикрытий и начинает свою деятельность образ, предуготовляя тему подобия. «Отныне подобие становится той выделенной областью, в которой мы призваны к взаимности взгляда»²⁶.

Важно отметить, что области подобия идол не знает, потому что в нем изначально нет и намек на взаимность взгляда, на стремление быть увиденным и услышанным. Он всегда один, а его множество отражений есть множество однообразия. В идольском космосе вещей нет никого, кто мог бы тебе посочувствовать или задержать на тебе взгляд. Не этим ли трагичным отсутствием Того, Кто смог бы утешить тебя в явной бессмысленности обстоятельств, в которых оказываешься виноватым поневоле,

24 Марион Ж.-Л. Указ. соч. С. 40–41.

25 Там же. С. 40.

26 Там же.

обусловлена драма Эдипа? В конечном счете, если в подобном космосе и присутствует кто-то, оформляющий предмет в понятие, то его сущностная позиция единственна, это взгляд, с которым невозможно встретиться в силу его абсолютности, полнейшей отрешенности от всех и вся. Однако смотреть на вещь или смотреть во взгляд, с которым возможна встреча, но не отражение и не наблюдение, это две разные истории, последняя открывается с Откровением Христа. Историю взаимности взглядов следует отсчитывать со времени Пятидесятницы, когда был явлен огнем языков, сошедший с небес Утешитель, обещанный Христом. Именно в свете Его блаженных даров, образ становится тем, чем он был задуман – подобием, обретая свою окончательную взаимность. «Образ, если он подобен первообразу, в собственном смысле называется образом»²⁷, – пишет святитель Григорий Нисский.

Но пока образ не подобен, а вся наша культура обусловлена неподобием образа, его заменяет идольская убедительность, в которой гаснет дистанция между видимым и невидимым, обесмысливается реальность зримой незримости.

Еще в первой главе книги Бытия, читая «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт 1: 26), мы видим совместность этих определяющих создание человека деяний – «по образу и по подобию». Их союз обусловлен внутренней логикой, обретающей ясность соотношения, характерного для библейской истории спасения человека, достигающей свою определенность уже в Новом Завете. В этих словах апостола Павла – «Притом знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу; Ибо, кого Он предугнал, тем и предопределил [быть] подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим 8: 28–29) – мы видим раскрытие того подобия, которое заповедал Господь человеку в самом акте сотворения его по Своему образу. Понимание подобия связано с темой сыновства, благодатного усыновления человека во Христе Отцу. Но что значит подобие, когда речь идет о прахе, возвращающемся в землю, и нетленном бытии, о конечности тела и бытии Духа? «Облечься в образ небесного» человека (1 Кор 15: 49) это значит уподобиться Христу. Повто-

27 Нисский Григорий, святитель. Человек есть образ Божий. М., 1995. С. 21.

рим слова Святителя: «Образ, если он подобен первообразу, в собственном смысле называется образом».

Как замечает Панайотис Неллас, «Христос представляет Собой образ Божий, а человек — образ Христов; иными словами, человек есть образ Образа»²⁸.

Другими словами можно сказать и так, что Христос есть образ Отца, человек же есть образ Христа. Уподобиться Христу — это значит стяжать Дух Его.

В связи с этим будет полезно вспомнить, как определялась категория подобия в античности, дабы еще более ощутить все своеобразие его евангельского содержания.

Собственно, понятие подобия в античности двусмысленно, его понятийный философский диапазон простирается от подобия по имени (не имеющего связи по бытию — например, человек в своей сущности и человек на картине) до подобия, охваченного горизонтом сущности. Один человек подобен другому, ибо и тот и другой принадлежат к одному виду живых существ. Самое поразительное, что критерия этого подобия или, выражаясь другими словами, «идеального» человека, а еще проще — первообраза человека в античности нет. Нет такого человека, кому было бы возможно уподобиться в античности, с тем, чтобы достичь истины бытия. Познай самого себя — сократовский совет взыскующему света Истины, нашел свое логическое завершение в протагоровском тезисе «человек есть мера всех вещей». Оба положения полностью исключают в себе какой-либо намек на подобие. Более того, человек в качестве личного бытия (а личное в античности было тождественно индивидуальному) просто не имеет никаких прав на соотнесенность с Богом, у него нет и не может быть ни личных отношений с Абсолютом, ни общего бытия. Как часть вселенной человек может только отражать целесообразность космического устройства будучи разумной одушевленной телесной формой. Но что касается Духа, то в человеке как в человеке места для Духа нет.

Античное резюме по поводу подобия кратко и непререкаемо: человек божественен ровно настолько, насколько он перестает быть человеком или скажем еще короче: чтобы быть богом, человеку надо перестать быть человеком — т.е. прекратить стра-

²⁸ Панайотис Неллас. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011. С. 18.

дать, любить, чувствовать, быть обремененным телом. Дух не совместим с телом, Бог несовместим с человеком.

Мысль апостола Павла об истинном образе вращается неслучайно вокруг двух Адамов – Адама перстного, Адама падшего, утратившего подобие и искажившего образ, и Адама нового – человека Небесного, восстановившего образ и подобие. Мерой человеческого бытия стал сам Господь, ценой своего ипостасного соединения с плотью. Это та онтологическая ось для Апостола, на которой свершается спасение и даруется подобие. Адам новый – не метафора, а подлинное событие Откровения, событие в своей абсолютной экзистенциальной и онтологической новизне, предустановленное Советом Божиим. Ибо человек Небесный есть человек последний и новый одновременно, родившийся впервые во Христе. Этот новый Адам, ипостасью своей имеющий Ипостась Единородного Сына Божия, открывает для искупленного Своим крестом человека реальность обожения. Святитель Афанасий Великий поведал: «Бог стал носителем плоти для того, чтобы плоть стала носить Духа»²⁹.

Основанием для подобия будет дар Духа Святого. Ибо, имея в себе дух Господень, человек осуществляется в образе Божьем, т.е. стяжается его личное – лицо, сияя общей славой.

«Кто становится подобием Христа, является подобием в специфическом смысле слова, а именно в том смысле, который является для читателей Библии подлинным и первоначальным – в значении, в котором “образ” используется в Быт 1:27. Это подобие – цель Божественного *proorisen eis* («предопределил к»)³⁰, – пишет Киттель.

Подобие в новозаветном смысле есть подобие не форме или сущности Бога, ибо это невозможно, но любви. Ибо только любовь совершенна. Быть подобным – это значит так возлюбить Бога как Он возлюбил человека. Возможно ли это? Идеально – нет, во Христе – да. В объекте этой любви нет ничего абстрактного, ибо указано на более чем конкретный образец для подражания – Первообраз среди людей – в своей плоти выступающей иконой Сына Его. «Мы же все, открытым лицом, как

29 Афанасий Великий, святитель. Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.

30 Kittel G. Θεός // Он же. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stauffer, 2006. Bd. III. S. 121.

в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор 3: 18).

Здесь Апостол употребляет словосочетание «открытое лицо», которое становится зеркалом славы Божьей. С подобного лица сдернуто крещением покрывало греха, та копоть, которая за-слоняла, затемняла первоизданный образ, мешала его личности видеть и отражать в себе славу Господню. Теперь же, во Христе, обретая подобие, т.е. получая Дух Господень, человеческий тленный образ преобразуется в Тот же образ, т.е. образ Христа, составляя с Ним одно. Святые преобразуются в образ Христов, как подлинный и истинный образ Отца, образ уже не предполагающий онтологической дистанции и онтологического зазора, в который вкрадывается «неподобие». Неисчерпаема полнота этого образа, раскрывающаяся и богатеющая от Славы в Славу. Дар Духа Святого, полученный в Пятидесятницу, залог окончательного изъятия этого неподобия и вечный источник движения от Славы в Славу – исключительно личен. И если образ Христов един у всех, то личность каждого неповторима в своем образе жизни, хотя и укоренена в ипостаси Христа. Себя она отдает Христу, так как уже не сама в себе живет, но Христос живет в ней.

Ситуация возникновения Церкви как онтологического «зерна» нового творения, в своем теле возрастающего «в меру полного возраста Христова, дабы мы не были более младенцами» (Еф 4: 13–14), ибо «Он есть глава тела — Церкви» (Кол 1: 12–18) проясняет смысл творения по образу и подобию, дает понять, почему тема образа такая существенная, а, может быть, и заглавная в человеческом бытии. Ибо все первое, все первообразное, казалось бы, должно отстоять на неизбывном расстоянии от своих образов, вдруг сосредоточивается в одном единственном Образе Христа, который, будучи образом Отца в самом себе, является первообразом для человека. В Нем и через Него все сходится и обретается.

В данном случае справедливо пишет Киттель, обращаясь к этому месту из (2 Кор 3: 18): «Упор, стало быть, делается не на том, что мы становимся похожими на одно случайно ставшее видимым в зеркале “отображение”, а на том, что явленное в зеркале есть тот самый образ (eikon), единственно которому в подлинном смысле принадлежит это имя – eikon». И далее продолжает: «Здесь со-

вершенно очевидно: обретение вновь подобия Богу, данного в момент творения, идентично установлению связи с Христом»³¹.

Устанавливает ли такую связь идол? Очевидно, что он не содержит в себе никаких оснований для соотношения, просто потому, что по своей природе он нацелен на обладание, на захват, на абсолютность самовыражения себя как божественного. Его интенция – интенция захвата, поглощения и выражения, он наделен отвагой и страстью познавать, и не терпит границ и самоограничений. Он знает, что божественное — его стихия и владеет ею по собственному усмотрению, по воле природы, незнающей ничего превосходящего ее.

«В самом деле, идол стремится поглотить именно зазор, расстояние между собой и божеством; но утверждение доступности божества в фиксированном, более того, застывшем лице, – не означает ли оно неслышного, но радикального устранения той выси и той неопровержимой инаковости, коими в собственном смысле удостоверяется божественное? Возмещая отсутствие божественного, идол поставляет его в наше распоряжение, гарантирует его и тем самым лишает собственной природы. Довершая божественное, он совершает его убийство. Идол пытается приблизить нас к божественному, сделать его нашей собственностью: боясь безбожия (в исходном смысле этого слова: боясь остаться без-богов³², идолопоклонник налагает руку на божественное в форме идола. Но в таком схватывании утрачивается то, что схватывается: в руке остается лишь амулет – слишком хорошо известный, слишком легко подверженный манипуляциям, слишком гарантированный»³³.

Пока сей век не пребудет, власть и обаяние идола будут продолжать себя в человеческих душах, искушая их видимыми и доступными прирученными образами божества, загоняя их в тупик крошечного одиночества.

Но есть определенные обстоятельства, при которых этот переворот становится возможным, т.е. когда идол теряет

³¹ Там же.

³² Цитата в цитате: «В этом смысле см. св. Павла: “Помните... что вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире” (Еф 2: 12). О термине ἄθεος см.: Kittel G. Θεός // *Он же*. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stauffer, 2006. Bd. III. S. 120–122».

³³ Марион Ж.-Л. Указ. соч. С. 21–22.

свою вынужденную и мнимую власть над сущим, рассыпается невидимое зеркало определяющей взгляд рефлексии, не дающей выхода к лицу бытия.

Абсолютная герменевтика Самого Христа способна раскрыть нам глаза, как это произошло с учениками по пути в Эммаус в первый день недели, т. е. в Воскресенье Христово, в третий день после распятия Христа.

Что евангелист Лука говорит нам в своем повествовании? Христос выносит герменевтику из текста, Сам становясь для учеников герменевтикой, открывая им глаза, благословляя и преломляя вместе с ними хлеб, становится видимым для них с тем, чтобы узнав Его в Самом Себе, они затем узнали Его в слове Писания и рассказали, уча об этом всех остальных. Важнейшим моментом здесь является это прямое подведение герменевтики к евхаристическому событию. Жан-Люк Марион видит в повествовании евангелиста Луки мысль о том, что вне Евхаристии герменевтика Писания или узнавание Христа в словах Писания, является неполной. Только после того, как ученики вкусили хлеб вместе с Христом, они Его узнали и их глаза открылись. Только Евхаристия позволила тексту достичь объекта текста, узнать нетекстуальное Слово слов. Потому что Слово есть Личность, а Лицо это Слово. Заметим, Иисус становится узнаваемым не тогда, когда объясняет текст Писания, вразумляя «медлительное сердце учеников», но тогда, когда Он предлагает невербальную речь, Себя как единосущного Сына Отца «взяв хлеб, благословил, преломил и подал им» (Лк 24: 30). Слово проникает в человека в Евхаристии и только здесь в этом причастии Телу Христову, человек укрепляет и длит дар Богосыновства. Евхаристия одна совершает герменевтику, исполняя ее иконным ведением, видением в Сыне Отца, позволяя узнавать весть о Христе в писаниях Ветхого Завета и продолжая ее в Новом Завете.

В тексте от Луки мы видим как бы поэтапность обращения идольского или ветхого сознания, преображения меры человеческой в Божественный образ. Сначала Христос неузнаваем в принципе, даже, когда говорит с учениками; узнается же Он после преломления хлеба и сразу же становится невидимым. Как только Он был узнан, Он стал невидимым. Эта первая половина пути, так сказать, приоткрытия глаз

(инверсии идола) завершается уроком узнавания в Нем Того Самого Христа, в Которого они верили, с Которым они следовали и Которого они видели распятым. Они узнали в Его человеческой плоти Его самого – Своего учителя. И Он исчез. Исчез, дабы не началось «разглядывания», как будто бы не давая заполнить мерой человеческого тот безмерный вне Утешителя взгляд Бога. Вторая половина пути открытия глаз нуждалась в Духе. В Духе, исполняющем образ Отца в Сыне, открывающем глаза живущим, согласно заповедям, для того, чтобы верные могли стать живым изображением Духа, проявляющего образ Сына в них.

Понимание онтологической связи между таинством Евхаристии и иконой жизненно необходимо для богословия образа. Патристическая мысль о созерцании как о животворящем видении, о зрении, обретающем свою духовную силу в немощи плоти, евхаристична по своей сути. Литургический опыт лепит икону души, устанавливая дистанцию между ней и ее идольским принуждением, и хотя во времени и пространстве нынешнего века власть идола все еще длится, но важно, что воздается хвала, возносится мольба и почитается образ Истины, рукотворным свидетелем которого выступает икона Христа.

2. Икона и догмат

Чтобы икону полюбить, принять и понять сущность иконопочитания в Церкви во всех ее составляющих, в том числе и интеллектуальных, надо переосмыслить такое нелюбимое для современного философа понятие как догмат, т.е. перевести естественное состояние разума, по Аристотелю, от природы стремящегося к знанию, в модус веры. Самое проблематичное заключается в том, что перевести его не так уж просто, даже невозможно. Ибо вера – это дар. Потому в данном случае мы будем опираться на опыт мысли и знания, уже существующего в модусе веры-дара, т.е. обращаться прежде всего к святоотеческой традиции Богопознания, не упуская из виду пути европейской философии, воспринявшей в себя реалии христианской веры. Ведь вера ис-

тинная и полноценная не исключает разум, но его проясняет. Проливает свет если не на все, то на центральные его антиномии, парадоксы, и, конечно, на основной вопрос метафизики: почему есть бытие, а не ничто? Обращение к разумному началу и обусловленному им философским проблемам требуется для того, чтобы понять иконопочитание как реальность, неотделимую от Церкви, а значит неотделимую и от Логоса, понятие которого с древних времен было связано со смыслом, с разумным постижением. Если бы было иначе и вера оставалась без ее разумного освоения, то не было бы вообще проблем в истории христианства, не было бы в том числе и вполне осознанного иконоборчества, потому что византийское иконоборчество, например, – это восстание по-преимуществу интеллекта, замаскированного под веру, против образов, привнесенных якобы из чувственной, и потому внешней ему сферы.

Задача у иконопочитателей заключалась в том, чтобы отделить идола и идолопоклонство от иконы и иконопочитания, осложнялась же тем, что полемику приходилось вести на поле античного символизма с выработанным в его недрах гносеологическим инструментарием, которым пользовались богословы, выступающие против икон и иконопочитания.

Спор об иконе, если говорить уже с позиции нашей современности, и говорить совсем кратко, демонстрирует во всей своей остроте, сложности и неоднозначности противостояние двух систем отношения к миру. С одной стороны – остающаяся актуальной и по сей день самодостаточная в себе рефлексия, выражающая естественное необходимое состояние человеческого бытия в мире, дублирующее мир несвободного, безличного мышления. Ему предстоит, во всяком случае, должен предстоять мир разомкнутого сознания, ориентированного на первичный опыт Духа, исполняющего собой Церковь как мистическое Тело Христа, образ Которого подводит к необходимости критики обыденного мышления, сакрализовавшего свою собственную рефлекссию. Потому вне распознавания примет запущенной болезни интеллектуального созерцания, без какого-то первичного погружения в иконоборческую проблематику с целью узнать поглубже причину, по которой оно отвергло сокровище, хранимое Православной Церковью, трудно будет понять то, почему иконопочитание стало философской проблемой. Чтобы понять икону, понять ее

смысл в качестве образа, возводящего к Первообразу, нужна не абстрактная диалектика, не утончение и углубление интеллектуальных способностей, но вера, основанная на опыте.

Именно горизонт живой веры, который Отцы Церкви называют духовным видением, дает доступ к духовному знанию, знанию как дару Духа. Поэтому богословие образа призвано в том числе прояснять в себе причины извечной тяжбы, присутствующей в мире, между разумом и верой, рацией и чувством и соединять их, не разделяя, но различая; различая перед лицом единственной объективной реальности – реальности догмата. Догматы – это правила Веры, утвержденные не через естественную договоренность какого-либо сообщества, но духом Церкви. Потому, отходя от догматов, не пытаясь постигнуть всю мощь и премудрость, какую они содержат в себе, мы уходим все дальше от истинной объективности и приближаемся постепенно к субъективному частичному переживанию истины, в соответствии с определением религии, данным Гегелем, как всего лишь субъективной фазой развития абсолютного духа. Понять же спонтанно и отвлеченно догмат, его творческую истину невозможно, поскольку она раскрывается в процессе погружения в церковную жизнь, началом которого служит крещение.

Надо погрузиться с «головой» в спасительную прохладу крещенской воды, пережить своего рода смерть разума, чтобы принять в себя его новую жизнь – в догмате и из догмата рождающейся силы свидетельствовать и мыслить. «Не будет конца утомительным спорам об освобождении от догм, пока люди не поймут, что вся наша свобода – в догме. Если догма невероятна, она невероятна потому, что немислимо свободна. Если догма иррациональна, она иррациональна потому, что такую свободу не может вместить разум», – по обыкновению в точку и парадоксально писал К. Г. Честертон³⁴.

Самое первое и, может быть, самое трудное заключается в том, чтобы понять: догмат не есть заслон для свободы, но ее источник. В этом состоит его фундаментальное отличие от жестких идеологических правил, как раз отсекающих всякую свободу на другое мнение и на иную точку зрения. Идеология – это все же расчет, а расчет невозможен без какого-либо насилия – сделать одно предпочтительным многому. Идеоло-

34 Честертон Гилберт К. Вечный человек. М., 2003. С. 95.

гия – это вынужденная мера порядка в социуме и потому, чтобы претендовать на единство, она сражается со множеством, а если выигрывает, то только по видимости, т.е. становясь идолом. Видимость – первичная реальность для идеологии, которая и родилась в своем понятии только тогда, когда было выбрано единство как самоцель. Отец Александр Шмеман писал: «Все в мире живет единством, и все в мире этим же единством разделено и все время разделяется столкновением и борьбой “единств”, ставших идолами»³⁵. Л. А. Успенский отмечал: «Церковь всегда считала себя, была и есть едина потому, что она есть образ и подобие Божие. В христианском же мире никогда не было единства за всю его историю, с апостольских времен и до наших дней»³⁶.

Вера Церкви, которая оформила себя в догматах, имеет дело только с одним единством и одной свободой – свободой от греха, в том числе и от всех тех ошибочных путей, на которых и предпринимается разделение на многих, т.е. разделение единства. Будучи единым, ты обретаешь свободу, т.е. будучи единым с Тем, Кто свободен от поиска единства, ибо един по своей природе. Что такое эта свобода от греха? Митрополит Афанасий (Евтич) пишет: «Даже если человек не грешит, если он не подвержен злу, он остается пленником бытия, пленником природы и, если угодно, всей вселенной – ибо это тоже природа, и без Святого Духа человек всегда будет оставаться пленником»³⁷.

Потому догматы Церкви, которые создавались не без помощи Святого Духа, являются залогами той свободы, в которой не тратится время на поиск Истины. Догматом поиск Истины остановлен, ибо в нем глаголет Дух. Для философии это невозможная ситуация, равносильная смерти мысли, угасанию эроса. Но именно эта решительная остановка и необходима в том, чтобы началось другое движение – движение Истины к разуму, их благодатная встреча, для которой необходимо смирение и открытость сердца. Вера в эту Истину требует для своего определения догматов – не размывающихся временем и не крошащихся под

35 Шмеман А., протопресвитер. Евхаристия таинство Царствия. М., 1992.

С. 185.

36 Успенский Л. А. Богословие Иконы Православной Церкви. Париж, 1989.

С. 468.

37 Афанасий (Евтич), митрополит. Эсхатон в нашей жизни // Living Orthodoxy in the Modern World. Edited by Andrew Walker and Costa Carras. London, 1996. С. 37–49.

его натиском «опорных столбов» для разума, помогающих прояснить его начала и проявить его возможности.

Поэтому догмат бессмысленно обсуждать, переписывать или переделывать, желая приспособить к пониманию современников. Догмат – это предельное основание для того, чтобы начать понимать суть того обновления для разума, которое стало спасительной целью и причиной для него, в котором тайна бытия открыла свои умозрительные покровы. Антиномия, которая для древних греков была пограничем для разума, его сумеречной зоной – тем, что подменяет собой закон, в свете христианской веры в Бога Триединого обнаружила богатое поле своего законного применения, стала необходимым орудием для диалектического мышления, но и она не поднялась до уровня мышления, которым были взяты «формулы» догмата. Ведь всегда присутствует искушение, особенно во времена торжества автономного разума, искушение задаться вопросом о процессе возникновения догмата, поразмыслить, например, в таких выражениях, что догмат не свалился как манна небесная на голову, но вынужден быть опосредованным человеческим толкованием, обусловленным определенной культурной и исторической средой. А значит, помимо того, чтобы быть основанием для понимания, он обязан опираться на все те же интеллектуальные силы естественного разума для того, чтобы стать таким основанием. Значит, он невольно должен лишиться своей абсолютной объективности и восприниматься как продукт человеческого субъективного деяния. Как будто бы возникает замкнутый круг, началом которого выступает все тот же человеческий разум. Это было бы так, и как правило, этот круг становится сопровождением всей нашей сознательной жизни — жизни, наполненной страстями больного ума. Но Церковь как длящаяся Пятидесятница раскрывает этот круг, ибо она по установлению своему не от мира сего. Ее неотмирное начало – Святость – есть высшая объективность – объективность не по мере нашей субъективности. Эта объективность определена мерой Господа Бога и человека. С нее-то все и начинается. Она и лепит сознание человека нового, знающего об условности этого мира, о его относительном характере. Вехами этой лепки служат догматы.

Итак, Церковь утвердила догмат иконопочитания. Это значит, что априорным условием раскрытия смысла образа будет

служить догмат иконопочитания. Именно он послужит своего рода «включенной лампочкой», способной осветить начало пути, и без этого первоначального усилия – просто «включить лампочку» – впустить в сознание факт, не гипотезу, но именно факт церковного догмата об иконопочитании – наши дальнейшие шаги рискуют стать блужданием в сумеречных зонах воображения. С другой стороны, если принять догмат вне усилия разума, не задействовав его силу, проникающую смысл, то догмат может оказаться не плодотворным, не проросшим в глубинах ума и сердца. Уму надо дать верную установку, задать конечную станцию в его аксиологической ориентации, продлить ее вектор за познание сущностей, на познание Сущего.

В этом продлении ума за себя откроется нечто превосходящее его природу, но и не исключающее ее, – это святость, которая по всему своему существу есть реальность не от мира сего, святость, которая по своей природе есть свойство Бога. Символом этой реальности является икона, становясь уже не простым символом (указанием), но и раскрытием – образом Первообраза. В этом раскрытии она опирается на великий дар, отпущенный человеку – дар художественного творчества. Это творчество – в самом прямом и спасительном своем проявлении, творчество как аскеза, как вправление своей воли, как опытное постижение благодати Духа и претворение слова Божьего в церковный образ – икону.

Однако как бы подобная взаимосвязь между творчеством и образом ни казалась естественной и самообоснованной, не на ней зиждется догмат иконопочитания. Догмат не психологичен, он не учитывает психологию вовсе. Он основан на онтологическом факте Боговоплощения и вытекающих из него литургических последствиях – отношении к иконе как к свидетельству истинности воплощения Сына Божьего и почитании в ее образе Первообраза. Эстетика – это уже постфактум. Эта неотделимость образа и почитания друг от друга и есть то, что отличает икону от любых теорий искусства и самой природы искусства как таковой.

Оставаясь в границах Предания, а, вернее, открывая их для своего сознания, пытливый ум в итоге смирится перед своей дерзновенной затеей концептуализировать сущность образа – определить ее в форме каких-либо понятий и эстетизировать – покрыть «епархией» творчества, искусства, художественной формы. Феномен иконы можно только описать, проясняя шаг за шагом все грани соприкос-

новения этого личного и в то же время общего совместного деяния человеческой воли и Духа Святого, прорастающего в опыте Предания, в новом для человеческой культуры постижении Бога и человека, в его халкидонском исповедании Христа. Изъять икону из этой неотъемлемой от нее среды и проецировать отвлеченные спекулятивные смыслы на сущность образа было бы откровенной ошибкой, путем заблуждения.

Именно в Предании стоит искать ответ на вопрос о каноне в иконе, который в последнее время стал предметом особо острых дискуссий в среде искусствоведов, никак не желающих отдавать образ богословию. Также в Предании сокрыт ответ на еще один не менее животрепещущий вопрос современного пытливого ума, как возможны в творчестве смирение и отказ от своей воли, как соотносится между собой творческое начало в человеке и евангельская заповедь блаженства о нищих духом? И что значит в принципе нечто новое, как необходимый и закономерный результат творчества, если в Православии вообще-то невозможно ничего нового, ничего новее уже свершенного.

Священномученик Киприан Карфагенский свидетельствовал: «Да не вводится ничего нового, кроме того, что предано»³⁸. Сам принцип единства Писания и Предания развеивает, как дым, самые изощренные иконоборческие притязания обосновать икону и иконопочитание отступлением от Истины.

3. Иконопочитание в свете Предания

Что есть традиция в своем семантическом контексте — *traditio* (лат.) передачи? Что транслируется этой передачей и для чего? Если размышлять в культурологическом аспекте, то можно сказать, что традиция — это скрепляющий и удерживающий от распада человеческое сообщество «раствор», цементирующий социокультурные основания. Сюда входит накопленный культурой опыт по сохранению человеческого в человеке, берущий свое начало в реалиях надкультурных. Тем самым традиция сохраняет вечные ценности во времени, все то, что оформляет временную протяженность с ее потоком рождений и смертей, созиданий и

³⁸ Киприан Карфагенский, священномученик. Письмо к Помпею против письма Стефана о крещении еретиков. 61 // Он же. Творения. Т. 1. Киев, 1879. С. 302.

разрушений в осмысленное существование. Все великие древние культуры всегда были и служили творческим обрамлением культа, в котором мистическим образом поддерживалась связь между миром живых и мертвых, между телом и духом, между Богом и человеком. Языческий мир, будучи ограниченным своей религией в познании истинного Бога, сохранял в своей культуре память о необходимости отправления религиозного культа с ее жертвоприношением для продолжения жизни.

Говоря самыми общими словами, любая традиция в принципе – это передача от поколения к поколению конечных смыслов бытия, его житнетворных признаков и опор. Как это ни печально, но традиции свойственно прерываться, а людям горевать по потере жизненных устоев. Тогда возникает эпоха симулякров – пустых символов, порождающая идеологию, занятую исключительно процессами мира сего. Как правило, идеология является антиподом живой традиции, разрушая в ней память об истинном источнике, питающем традицию. Она способна создать свое собственное искусственное солнце – видимость, и преуспеть в изучении мира теней. Вспомним миф о пещере Платона. Главный принцип законов пещеры, в которой томятся жители-узники – софистический – предъявить миру относительность Истины, узаконить плюрализм мнений.

Пещера Платона со специально проведенным в нее «электрическим» освещением – это идеология, движимая всегда поиском аргументов и фактов в пользу своей основной идеи – мир вечен и истина его определяется точкой зрения. Возникновение мощных идеологических движений сопровождается обычно стремительной секуляризацией общества, в котором религиозное начало культуры вытесняется в сферу приватного и субъективного. Понимание же Церкви, в которой христианский мир видит соединение Неба и Земли в искупительной жертве Христа совершенного Человека и абсолютного Бога, распятого и воскресшего, поправшего смерть, суживается до видения в ней некоего блюстителя нравственных устоев человечества. Секулярному обществу ничего другого не остается, как искать для себя скрепы именно в идеологии. Тем более современный социум чаще всего состоит из множества народов с разнообразными религиями, из самых противоречивых по своим интересам социальных групп, классов, объединений...

Но не о том речь.

Под традицией в современном обществе понимается в широком смысле устойчивый набор общечеловеческих ценностей вне зависимости от вероисповедания, либо частично совпадающих с христианским мировоззрением. Как правило, о традиции, являющейся формой для христианского мировоззрения, имеют самое смутное представление, или не имеют вовсе. Но именно к этой традиции принадлежит икона. «Обыкновенно вместо слова “предание” мы употребляем слово “традиция”, – сообщает сербский епископ Афанасий (Евтич), – однако это последнее слово является для нас немного чуждым (хотя и означает оно то же, что и “предание”), потому что чаще всего под понятием “традиция” мы подразумеваем лишь какие-то обычаи и установившиеся привычки. В Православии, однако, “предание”, и в первую очередь – Священное Предание, знаменует собой живую жизнь, как выразился бы Достоевский (напоминая тем самым, что существуют и разного рода суррогаты и формы отчуждения от настоящей жизни), богоданную человеческую жизнь в Церкви, проживаемую через века истории, текущую и передающуюся дальше; причем жизнь не только биологическую, но, что еще важнее в биологическо-духовном и культурном отношении, жизнь церковно-народную, живо передаваемую по наследству из поколения в поколение в Церкви Христовой, в силу присутствия и действия в ней Духа Божия»³⁹.

Итак, именно к этой Традиции с большой буквы – к Преданию Церкви принадлежит икона. Приблизиться к умонастроению, которым жило и живет Предание – это, по сути говоря, приблизиться к пониманию сущности христианства как такового, которое отвечает наиболее полным и совершенным способом на все вопросы, которыми задавалась религия и даже сверх того. Религия испокон веков мыслилась как связь между двумя планами бытия – видимым и невидимым, внутренним и внешним, эмпирическим и духовным, образами и первообразом.

В христианстве эта связь объясняется одним словосочетанием: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Бо-

39 Афанасий (Евтич), митрополит. О человечности и бесчеловечности. Ч. 1. У истоков гуманизма: Запад и православный Восток // <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/163>.

жию сотворил его. <...> И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1: 27, 31).

Эта связь не только объясняется, но и показывается Самим Богом – воплощенным Сыном Человеческим, о Котором глаголет Писание и о Котором свидетельствует Предание, сохраняя и передавая Его образ от поколения к поколению христиан.

Концептуально смысл Предания определить будет трудно, потому что всякое понятие с необходимостью требует обозначения границ, но ограничивается как правило «материя» мысли, но не сама жизнь, а тем более абсолютная Реальность, являющаяся подателем самой жизни. Лосский в своей статье о Предании предложил не определять, но описывать. Любой метод определения предполагает процедуру анализа, а это как-то не вяжется с тем, что стоит за правильным отношением к Преданию.

В. Н. Лосский очень тонко и глубоко чувствовал природу православного образа, и ему удавалось говорить о самом сложном – о богословии образа, без которого икона не будет отличаться от простой картинки. У него есть замечательная статья «Богословие образа», которая также тесно связана с другой статьей «Богословие личности» и это тоже неслучайно, потому как онтологически эти темы переплетены между собой и одна проявляет другую, но мы вернемся к этому вопросу позднее.

В немецком первоначальном издании книги В. Н. Лосского «Смысл иконы» глава «Предание и предания» стоит первой, как бы зачинающей повествование об иконе. Это неслучайно потому, что вне Предания очень трудно было бы говорить о смысле иконы – образа, выражающего невыразимое, но весьма определенным способом, когда эта выраженная невыразимость соответствует духу Священного Писания. Кто-то спросит, какая же невыразимость, если существует конкретная иконография, которая в каждом конкретном случае отражает важнейшие Евангельские события, образ Христа и апостолов, Богоматери? Ведь в иконографии мы имеем вполне выраженную реальность, переданную с помощью человеческого искусства. О какой невыразимости речь?

Пожалуй, что здесь речь идет о той же невыразимости, которую формулирует догмат. По сути, догмат — это тоже есть описание неопишуемого, невместимого в сознание, это — вселенская печать апофатизма, великого молчания о Боге, которому

предшествует последнее слово. Такими последними словами, за которыми уже нет слов человеческих, будут христологический догмат, троичный догмат, таким же последним словом-образом является и догмат иконопочитания, и все вместе они объемлются Символом Веры. И все же эта невыразимость показывается – сам догмат — это показание скрытого, т.е. фактически к нему приложимо определение иконы, данное преп. Иоанном Дамаскиным, только показание носит здесь другой характер. Это скорее «показывание» направления, вектора, через который раскрывается уникальный способ воспринимать Истину Откровения. Тот самый способ, которым живет и исполняется Предание, которое сохраняя свет, исходящий от Откровения, есть, как говорит В. Н. Лосский: «живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слушанием молчания, из которого слово исходит»⁴⁰.

Но если в этом описуемом, способном быть словом и образом, остается все же неопишуемость, окончательная невыразимость, то как можно говорить об истине образа, который все же не есть сам Первообраз и потому остается вроде бы не до конца выявленным?

В чем смысл образа, суть которого остается окончательно невыявленной, в чем заключается тогда его полнота?

Если полнота есть достояние уже образа, то в этом случае, не исчезает ли тайна Откровения, тайна самого Первообраза, став обнародованным достоянием?

Так поставив вопрос, мы подходим вплотную к сущностному свойству всего христианского Благовестия, которое распространяется и на Предание и на икону и касается оно положения, отличающего его от всех гностических интерпретаций тайны, направленных, скорее, на ее консервацию, чем на обнародование.

В христианстве тайное всегда может стать содержанием проповеди, молчание рождает слово, не отменяя себя.

Евангелие это есть оглашение тайного, не видимого непосредственно. Все в нем исторично, событийно, высказано и записано словами, но святость его в том, что за словами и в словах стоит единое Божественное Слово, полнота и трансцендентность Которого вряд ли вместины в человеческом слове, но нашли свое вместилище в человечестве Христа. Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом – вот тайна Благовестия,

⁴⁰ Лосский Владимир. Предание и предания // Он же. По образу и подобию. М., 1995. С. 138.

ставшая явью, тайна, «сокрытая от веков и родов, ныне же открытая святым Его» (Кол 1: 26).

Дух Святой по сути и оглашает эту тайну и охраняет ее. Это соотношение между тайным и явным, видимым и невидимым предполагает полноту уже содержащуюся Церковью, о чем совершенно безотносительно к любым частным точкам зрения свидетельствуют ее догматы. Тайное и явное нерасторжимым образом запечатлено двойным домостроительством Сына и Духа, что объясняет взаимопроницаемость этих двух реалий – реалий керигмы и реалии догмата, что отражено и в понятии Предания, и в иконе. Потому всегда кажется несколько упрощенным определение икон как «Библии для неграмотных», данное папой Григорием Великим. Отсюда рукой подать до обеднения апофатической стороны образа, в конечном итоге, сведения ее к простой иллюстративности. В этом, кстати, просматривается и некоторое забвение или нечувствие посттридентским католическим богословием вертикали св. Предания, «Огненного дыхания Пятидесятницы», исповедания Духа как единственного критерия Истины воплощенного Слова, как единственного принципа всякого воплощения.

Когда святые Отцы предпринимают разъяснение и одновременно защиту церковных догматов, то они основываются на безусловном признании того, что любое прояснение и согласие может быть только тогда, когда предполагается участие Святого Духа. Характерно, что они высказываются всегда только при крайней необходимости, когда того требует борьба с ересью, т.е. с мнением частным, претендующим на полноту Духа. Но всегда высказываются, ибо нельзя иначе, при этом помня о безусловной ценности тайного, апофатического, не требующего аргументов от знания, но от веры. К керигме как проповедническому слову безусловно относится и икона, как образ раскрывающий Благостие, показывающий сокрытое, ибо Истина всегда остается сокровенной, даже будучи безусловно откровенной. Но как керигму без догмата, т.е. без изначального христианского апофатизма, молчания о Боге трудно помыслить, так и икона существует в единстве этих двух начал – слова и молчания, образа выразимого и образа невыразимого. В качестве соприсутствия в ней догматического начала, начала неопишемого апофатического, восходящего к тайне Богочеловеческого Лица, взаи-

мосвязь иконы и Предания предстает как некая изначальная духовная целостность. Целостность, в которой сведены воедино горизонталь преданий и относящаяся к ним иконография, и вертикаль Предания, его догматическое выражение и обеспечивающая его икономия Духа Святого.

Лосский в своей статье «Предание и предания» акцентирует необходимость различения между преданиями по горизонтали и Преданием по вертикали, отмечая заглавной буквой и то содержание и тот независимый ни от исторических обстоятельств, времени и всего неизменно изменяющегося человеческого мира способ видения — «с сообщением Духа Святого, в каждом слове откровенной Истины раскрывающем перед членами Церкви бесконечную перспективу тайны»⁴¹.

Тогда Предание, преподанное Самим Духом Святым или, как пишет Лосский, «знание Воплощенного Слова в Духе Святом»⁴², как основа христианского познания и есть единственная и единая среда, в которой рождается догмат иконопочитания, а икона обретает свое богословие, тот самый воздух, в котором она живет и вне которого существует чуждой жизнью, воспринимая на себе груз несвойственного ей, например автономность эстетического начала. Через Предание выявляется каноническая природа иконы, а многие проблемы образа, возникающие на философской территории, и некоторыми исследователями соотносимые с иконой, отпадают за несущественностью (например, насколько категория выражения будь то «знак», «символ», «образ» действительно способна выразить реальность, а не субъективное представление).

Предание является той единственной средой, в которой богословская мысль впервые оформляет для себя значение единосущного образа применительно ко Христу – к Его предвечному Сыновству, смысл которого не объемлется границами универсального понятия образа, сложившегося в античности, но требует в свете Откровения уточнения и переосмысления важнейших философских категорий, в том числе образа, соотносящегося с ипостасью Христа. В Предании получает значение такое восприятие связи между образом и Первообразом, когда образ ни в коей мере не умален онтологически, но является верным и истинным раскрытием Первообраза, сохраняя в себе всю Его полноту.

41 Лосский Владимир. Указ. соч. С. 134.

42 Там же. С. 141.

Для сравнения вспомним античное понимание образа, обусловленного расстоянием от Первоисточника. Можно сказать, что единосущный образ – это открытие святоотеческой мысли, и о нем следует говорить исключительно в контексте христологии в перспективе троичного богословия. Парадокс в определении смысла этого образа заключен в том, что он неотличен от Первообраза и представляет для спекулятивной мысли нечто вроде головоломки. Поскольку причинно-следственная связь, служащая опорой для любых мыслительных операций и обусловленная логическим расстоянием между причиной и следствием, а значит между Первообразом и образом, здесь подобным способом не работает. Святитель Афанасий Великий подчеркивал: Сын есть единосущный образ Отца. «Образу, – пишет Святитель, – должно быть таким же, каков и Отец Его, <...> рассмотрим свойства Отца, чтобы дознаться об Образе, точно ли Отчий это образ. Отец вечен, бессмертен, могущ. Он – Свет, Царь, Вседержитель, Бог Господь, Создатель и Творец Это же должно быть и в Образе, чтобы видевый Сына действительно видел Отца»⁴³.

Предание все пронизано образом Христа, Который является самым Первообразом, т.е. единосущным образом Отца, Его едиnorodным Сыном, через Которого и в Котором передается Дух Отца, дарами Которого Церковь окормляется и окормляет всех своих членов. Преподобный Иоанн Дамаскин отмечает: «Прежде бывшая простою Ипостась Слова сделалась сложной; сложною же – из двух совершенных естеств: и божества, и человечества»⁴⁴.

Сложная личность Христа, как писал преп. Иоанн Дамаскин, повторяя преп. Максима Исповедника, – есть двусоставная ипостась в отличие от человеческой личности, потому так же сложно понятие образа применительно ко Христу, о котором говорят не только как единосущном образе Отца, но и как об ипостасном образе Самого Себя. Именно на основании ипостасного образа Христа отстаивали защиту иконы святые Отцы-иконопочитатели, которые в деле апологии рукотворного образа считали необходимым подчеркивать различие между образом и Первообразом, главным образом, потому, что икона – образ искусственный, и ее изобразительный ключ – мимезис,

43 Афанасий Великий, святитель. Творения. Ч. II. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 203.

44 Дамаскин Иоанн, преподобный. Точное изложение веры. М. 2002. С. 209.

который в данном случае соотносится с ипостасным образом Христа. Образ ипостасный и образ единосущный хоть и принадлежат Одной и Той же личности Христа, но их надо все же различать с той же необходимостью, как греческая патристика различает; например, сущность и лицо, исповедуя Бога единого. Ибо, если не различать, тогда неминуемо к образу рукотворному будут предъявлены те же требования, что и к единосущному и результатом явится иконоборчество, что и произошло в Византии. Сущность же расстояния между образом и Первообразом в иконе, как всего лишь рукотворного образа Христа по плоти, послужившая по недомыслию одной из причин иконоборческого ороса, запрещающего икону как искажающую сущность халкидонского вероопределения, соотносится с самой экзистенциальной ситуацией человека, продолжающего жить во времени и пространстве мира падшего, в котором рукотворность и вещественность есть его главная примета.

Иконотворчество есть знак творения во времени, человеческое деяние отмеченное всей новизной События, образовавшего Собой Церковь, свершенного в глубинах творения примирения Человека и Бога. Это деяние человеческих рук никак не автономно, не замкнуто на себя, но продолжает нести в себе общность, совместность, литургичность, все то, что Христом было возведено как признак обновленного Духом образа жизни человека. Заметим, если иконоборцы и все протестующие против рукотворного образа, напоминающего им идолопоклонство древних языческих религий, объясняли это именно дерзостью искусства, смеющего творить образ Невидимого по своему существу, то в вере церковной, видимым выражением которой явился догмат об иконопочитании, искусство выступает в качестве свидетельства, отражающего в себе домостроительный аспект. Ибо рукотворность образа, помимо остальных очень важных богословских смыслов, еще и указывает на свою связь со временем, с реальным историческим временем, со временем здесь и сейчас, освящая его той полнотой времен, которая в Церкви уже исполняется провозвестием Восьмого дня, его литургическим измерением. Рукотворность образа и его связь с историческим временем не отменяет эсхатологического содержания богословия, вызванного этим новым чувством времени, переживанием его конечного исполнения. Вне эсха-

тологического понимания Церкви, в безчувствии к зачинающейся в Ней жизни будущего века, взгляд неизбежно упирается в номиналистический тупик, когда вещи признаются только в сфере обозначения, вне онтологической связи с реальностью, создавая среду тотального секулярного настроения.

Секулярность как мировоззренческая константа уничтожает и эсхатологический принцип иконы, низводя связь между образом и Первообразом на уровень причины и следствия – уровень, определенный мирским логическим дискурсом. Каноничное измерение иконы подразумевает под собой эсхатологический образ, символическое изображение Славы Господней в Человеке, отсутствие расстояния между образом и Первообразом в свете жизни будущего века. Здесь икона коррелирует с сущностью Церкви, являющей в этом мире Царствие неотмирное. Как писал А. Шмеман: «Царство еще грядет, но это грядущее Царство уже среди нас. Царство – не только нечто обетованное, но то, что мы можем вкусить здесь и теперь»⁴⁵.

Потому в иконе происходит сложное соединение символизма и реализма. Леонид Успенский называл это реалистическим символом. В богословии иконы никак нельзя отделять друг от друга понятия единосущного образа и образа ипостасного. Их антиномичное единство и составляет вместе основу иконопочитания и иконописания. Образ ипостасный, будучи образом по плоти, является единственным основанием иконописания, но поскольку он зиждется на тождестве Образа и Первообраза, т.е. тождестве Сына по плоти от Марии и Сына единосущного Отцу, то необходимо включить в этот христологический горизонт и единосущный образ, который возвещается иконой уже символически, но не реалистически, как реалия эсхатологическая, в отличие от образа ипостасного.

В святоотеческом богословии антиномия тождества и различия между образом и первообразом выразилась в антиномии катафатики – утверждения познания, выражения, слова и апофатики – отрицания понятийного знания, выражения, образа. В каком-то отношении эта антиномия снимается в вере, которая по словам апостола Павла, «есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11: 1). Ограниченность религиозной

⁴⁵ Шмеман Александр, протопресвитер. Богослужение и эсхатология. // Он же. Собрание статей. М., 2009. С. 303.

философии в том, что она эту «уверенность в невидимом» хочет сделать диалектикой, ее «да и нет», приравнять к «да и нет» Предания. «Безумию эллинов» она противопоставляет «уверенность в невидимом», но трагически упускает из виду, что только вера есть тот драгоценный дар просвещения «гносисом Бога», и его мы «получаем как милость». Именно он и преподается нам в Предании, которое для святителя Василия Великого есть исповедание Пресвятой Троицы в таинстве Крещения»⁴⁶. Потому именно в Предании раскрывается тот принцип соотношения внутреннего и внешнего, сокрытого и откровенного, апофатического и катафатического, без которого не понять предельной новизны отношения образа и Первообраза, в котором проявлялась Истина. В чем новизна? Почему это так важно уяснить?

Различие между Образом и Первообразом не отменяет полноту Образа, к такому образу не подойдет определение – всего лишь образ. Ведь Христос это не всего лишь образ Отца, так же как и образ Христа – это не всего лишь образ тела Христа, как чего-то внешнего, поверхностного, не затрагивающего реальности Первообраза. Икона изображает черты, относящиеся не просто ко временному, преходящему явлению, но черты, принадлежащие Самому Христу. То, что эти черты преломляются в искусстве иконописца, не наносит никакого ущерба истине почитания в рукотворном образе Первообраза. Сам вопрос о художнике якобы волей неволей всегда запечатлевающим себя вместо образа Христа, так актуализировавшийся в особенности в протестантизме, имеет под собой понятие об антропологии несколько отличной от святоотеческой.

Недостаточность образа, его неполнота возникает только для той ситуации, когда его содержание толкуют в категориях античной гносеологии, понимая под познанием знание сущности. Потому привычно думать о полноте как об обладании, как о том, что можно освоить и присвоить, то есть под полнотой познания традиционно понимается полнота знания. Полнота же знания неисчерпаема, знание всегда зовет дальше, вглубь к сути вещей и, кажется, что загадка мира и гносеологическое наслаждение возможны только потому, что чего-то мы еще не знаем. Для многих это незнание есть стимул к тому, чтобы бесконечно устремляться к знанию, признавая извечную недостаточность всякого

46 Лосский Владимир. Предание и предания. С. 134.

знания о Начале начал. Это суть философского эроса, который ведет познающего, любящего мудрость, к божественным высотам, туда, где знание исполнится и мудрость богов станет подлинной неоскудеваемой пищей. Но кто с этим не согласится?

И все же Предание нам сообщает о чем-то большем, об ином измерении знания. Предание – все об уже свершившемся, о полноте, пребывающей в Церкви прикровенно-откровенно. Вот только та полнота, которая подается в Церкви, «есть способность познавать Истину в той полноте, которую не может вместить мир». Вот что говорил В. Н Лосский: «Познавать в полноте» — не значит «обладать полнотой познания. Последнее принадлежит лишь будущему веку. Если апостол Павел говорит, что он знает теперь «только отчасти» (1 Кор 13: 12), то это «отчасти» не исключает той полноты, о которой он знает. «И не дальнейшее догматическое развитие отменит это «знание отчасти» апостола Павла, но та эсхатологическая актуализация полноты, в которой еще смутно, но верно познают на земле христиане тайны Откровения. Знание «отчасти» не отменяется не потому, что оно было неправильным и недостаточным, а потому, что оно должно приобщить нас к той Полноте, которая превосходит всякую человеческую способность познания»⁴⁷.

В полной мере это знание «отчасти» применимо и к сущности той выразимости невыразимого, о чем мы писали выше, к тому рукотворному свидетельству в красках о том, «что многие пророки и цари желали видеть, и не видели» (Лк 10: 24). Потому и защищали святые Отцы иконопочитание от обвинений в идолопоклонстве, что видели в иконе неотменимость того Павлова «отчасти», того видимого сообщения о свершившейся полноте Откровения. Поскольку «со дня Пятидесятницы “Дух среди нас”, с Ним и Свет Предания; и это не только то, что “передано” (как, скажем, был бы передан некий священный и безжизненный архив), а сама данная Церкви сила передачи, сопутствующая всему тому, что передается, как единственный модус принятия и обладания Откровением»⁴⁸.

«Дух среди нас» – невидимый, не имеющий образа, но общающий благодать видения, не в том смысле, что открывает какие-то мистические видения, погружая в бессознательный

47 Лосский Владимир. Указ. соч. С. 146.

48 Там же. С. 145.

транс, но в смысле единственной и единой для всех способности воспринимать и узнавать Истину. Постигать то, что не нуждается в доказательствах и аргументах, ибо любовь, как и полнота (ее безусловное переживание) выводит рацию⁴⁹ на уровень, постигаемый лично каждым, но постигается он одинаково существенно для всех. Этому уровню сопутствует молчание. «Дух среди нас» – это Свет для разума, как для эмпирического зрения солнце, тот единственный Свет, в котором верующий видит Отца в Сыне.

Но что все же значит видеть? Это совсем не то, что и как видит любой человек, когда встречается со своим старым знакомым после длительной разлуки и благодаря сохраненному в памяти облику начинает узнавать его. Подобное видение психологично, не требует для себя труда веры, молитвы и трезвости разумения. Мы узнаем знакомое лицо почти автоматически, безо всяких аскетических подвигов, просто потому, что запечатленный образ оставил след в слоях восприятия, в которых зрение исполняет свою естественную функцию. Видеть же Бога – это увидеть Человека, но увидеть совсем иными глазами, для которых нужна помощь свыше, ибо самой главной потерей для человека оказалась именно эта потеря благодатных «глаз», плод разрушенного грехом единства человека с Богом. Видеть – это значит быть в какой-то мере единым с тем, кого ты видишь, ибо без этой общности правильно не воспринять и не узнать. Выше мы уже приводили слова из проповеди митрополита Антония Сурожского; позволим себе напомнить их еще раз: для того, чтобы встретить, увидеть Бога, «нужно иметь что-то общее с Ним, что-то, что даст нам глаза, чтобы увидеть, и восприимчивость, чтобы уловить, почуять»⁵⁰.

Нечто схожее мы переживаем только в одном случае – когда возникает любовь, которая только одна способна принять общность двоих как бесценный и незаслуженный дар, а их различие окрасить в неповторимый цвет уникальности той встречи, в которой любовь раскрыла их внутренние глаза, сообщила силу и энергию жить теперь уже вместе как некое неделимое целое, как самое желанное и нечаянное согласие. В этой чу-

49 Ту разумную функцию, требующую удостоверения познанного в качестве некоего объекта, достаточного для всех, как это происходит в мире точного знания и знания аподиктического, с тем, чтобы усвоить этот метод в качестве некоего ключа, конструкцию которого можно изучить и передать другим.

50 Антоний, митрополит Сурожский. Пастырство. М., 2012. С. 117.

десно обретаемой общности душ при всем их различии нет ничего унифицируемого, формального и скучного, но бесконечность радостного открытия в жизни неиссякаемого источника энергии, наполняющего светом мгновения жизни, которые до сего момента были почти неразличимы в потоке времени, невидимы и не восприняты. Ты видишь другого, расположен к нему и открыт только в свете этой общности, обнаруживаемой двоими как дар, как нечто, что делает незаменимым никем и ничем другим каждого из двоих, а различия их являются уже не препятствием, но сокровищем. Можно сказать и так, что один предается другому, отпечатывая свой образ-облик в его сердце, пребывая в нем отныне в качестве уже присущей этому другому реальности. Но актуализация всего того богатства, заложенного в человеческих душах, всей той ясности чувств и сердечной готовности к жертве своим ради общего, возможна только в Духе Святом, когда общее между людьми преобразуется в свете того онтологического дара, изначально подаренного Богом человеку как Свой образ, в котором тот призван узнавать и себя, и Бога и другого.

Другими словами, дар любви это такая реальность взаимного согласия, различающая в себе любящего и любимого друг от друга и одновременно соединяющая их в едином общем пространстве любви. Этим телом любви является брак. Брачная символика сопровождает и литургическое действие, центром которого становится соединение со Христом. Об этом соединении в «Мистагогии» преподобный Максим Исповедник пишет, цитируя апостола (Еф 5: 32) в качестве таинства, в котором соделываются «единой плотью и единым духом, как Бог с Церковью, так и душа с Богом»⁵¹. Литургия у преподобного Максима есть видимое действие, возводящее к созерцанию невидимого (так и у Ареопажита, хотя у Максима это невидимое есть возрастающее Царство Духа).

Именно евангельским духом научаемся мы понимать любовь в виде различающего соединения. Оставаясь собой и только собой, каждый живет не собой, а другим, наполненный образом другого. Собственно и в Предании раскрывается подобная логика преданности, хранения и передачи главного

⁵¹ Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 167.

дара любви, раскрывается по своему существу как состояние, которое передал нам Господь в Пятидесятнице. «Никто не может назвать Иисуса Господом, только как Духом Святым» (1 Кор 12: 3). Что единит всех христиан от начала Церкви Христовой и «напоминает им все» как та память, именуемая Преданием, Преданием, актуализирующимся «в каждой отдельной личности, которой Дух Святой сообщает свою благодать». Он «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин 14: 26). «Итак, – заключает В. Н. Лосский, – мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь, сообщающая каждому члена Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не в естественном свете человеческого разума»⁵².

Потому святоотеческое Предание есть своего рода пропедевтический путь к богословию образа, обойти его или не встать на него – будет трагической ошибкой, а понять смысл иконы и борьбы за него Церкви, исходя из любых иных сфер человеческой деятельности – бесполезной и пустой надеждой. Понять же икону, смысл ее присутствия в храме и вообще в христианской жизни – это значит понять сущность христианской веры, ее непростого существования в мире знания, тем более такого секулярного, каким оно стало в нынешние времена.

Поэтому продвижение к смыслу иконы можно описать одновременно как и попытку вернуться к Преданию и заново открыть для себя смысл и значение христианской традиции для человеческой жизни и, наоборот, открывая для себя Предание, мы с радостью обнаруживаем в его центре образ Христа, как тот дар Бога человеку, который придает смысл всей реальности. Потому естественно будет согласиться с В. Н. Лосским еще в том, что «и разум и чувства преобразуются в свете Духа Святого, в том Предании, которое есть единственный модус восприятия Богооткровенной Истины, единственный модус выраженной в догмате или иконе истину узнавать, а также единственный модус вновь ее выражать»⁵³.

⁵² Лосский Владимир. Кафолическое сознание // Он же. По образу и подобию. М., 1995. С. 169.

⁵³ Там же. С. 151.

4. Таинство Евхаристии, икона и Халкидонский догмат

В чем сущность или предназначение Таинств Церкви? Согласно вероучению, это введение во вновь восстановленное единство с Богом, помогающее человеку измениться самому и изменить мир вокруг себя, узнать себя и Бога во Христе в Духе Святом. То есть тот преждевременный путь познания, заключенный в самостоятельном различении добра и зла, на который человек вступил после своевольного вкушения плода с Древа познания, выправляется, прививаясь к Древу Жизни, получая благодать во Христе. Так что можно сказать, что Таинство есть жизненно необходимая прививка к Древу Жизни, означающему самого Христа.

Преподобный Максим Исповедник в «Вопросах к Фалассию» противопоставляет древу познания добра и зла, которое есть «чувство тела», Древо жизни, которое является «умом души». Древняя античная философия по-своему прозревала этот ум, убегая от плена плоти и его эмпирического восприятия, беря от него в помощь чувственные тени-образы идеальных форм, но оставалась все в том же плену древа познания. Этим «бегством» определялся ее символизм, который лежал в плоскости неоплатонического «исхождения» Бога в мир вещественный, оставаясь глубоко чуждым библейскому учению о Боге Творце мира из ничего, с его особенным замыслом о человеке, истинный образ которого был впоследствии явлен во Христе.

Когда мы говорим об античной философии, то не должны забывать, что она не только не предполагала идею творения из ничего, т.е. некую единовременную ценность единства формы и материи, получившего свое самобытное существование в творческом Слове Бога «да будет», но сочла бы очевидным безумием увидеть Бога во плоти Человека – источник Жизни в Его прославленном Теле. В библейском повествовании венцом творения стал человек, а венцом его священной истории Бого-человек – Христос, после Воскресения Которого в день Пятидесятницы образовалась Церковь и установилось ее Таинство таинств – Евхаристия. В ней, согласно Максиму Исповеднику, человек прививается к Вечной жизни во Христе, знание Его, становится не знанием о Боге, но знанием Бога. Так что можно

сказать, что символизм, будучи знанием о Едином первоначале в условиях «плена плоти», исполняется верным, ибо благодатным тайнозрением Первообраза в человеческом образе Христа. По сути, динамика Божественной Литургии свершается на пути Образа к Первообразу, между которыми уже нет никакого расстояния, как нет расстояния между рабым зраком Христа и Им самим. Литургическое действие исполнено Присутствием, но не символическим, а, скорее, иконическим, сохраняя в себе логику догмата иконопочитания, восходящего от Образа к Первообразу, являясь мистагогией – таинственным водительством к Таинству причастия ко Христу.

Центральное церковное Таинство – Таинство Евхаристии – несоразмерно ни мысли, ни созерцанию, ни всему тому, чем можно овладеть и что можно присвоить, сделать своей частью. Всецело это Таинство даровано, есть бесценный дар Милостивого Творца, возлюбившего свое создание. Принимая Святые Дары в себя, вкушая Их, верные причащаются Целому, исцеляющему человеческую греховную частичность и разделенность, причащаются честному Телу Христову. Евхаристия – есть Таинство непосредственного соединения с самим Христом.

Размышляя о существе этого соединения, в котором воплощается истина самого чаемого и невероятного воссоединения человека и Бога, творения и его Творца, которая определяет и насыщает своим далеко «не символическим» присутствием церковное богослужение, протопресвитер Александр Шмеман соотносит Святые Дары со смыслом символа. Вспоминая, что «греческие отцы называли Тело Христа, хлеб на Евхаристии символом», отец Александр стремится перезагрузить устойчивое философское значение символа переплавленным литургическим огнем-содержанием, придать ему значение, равноценное самому установленному жертвой Христовой Таинству.

Рассуждая о смысле символа в литургии, о его уникальной знаковой сущности, Шмеман подчеркивает: «Символ не просто умозритель и воображаем, он – онтологичен и реален. <...> Символ это не просто указание на нечто иное. Это – присутствие этого иного. <...> Символ это присутствие того, что не может

присутствовать иным образом, по крайней мере в этом мире, в это время, в контексте нашей жизни»⁵⁴.

С объективностью такого определения символа трудно не согласиться, и его можно соотнести в принципе с символизмом естественной науки, изучающей законы мироздания, и с космологическим символизмом святых отцов, много писавших о символизме творения. Трезвая мысль, застающая себя в неудержимом проникновении за оболочку вещей, отдает себе посильный отчет в символизме извлекаемого ею знания, в присутствии непреходящей границы между феноменальным миром и миром инобытия, понимая, что только в этом своем человеческом свойстве – в форме категорий и понятий может быть доступна реальность высшая, безусловная и неограниченная. Подобный символизм понятен и обоснован. Но символизм литургический в его святоотеческом преломлении опирается все же не на естественное знание – или символизм как таковой, но на знание духовное, открывающееся Самим Богом, но не когнитивным усилием человеческого разума. Все последующие суждения Шмемана как будто бы не учитывают того тектонического сдвига прежних позиций символа, обозначенных философским мышлением, произошедшего в откровении образа Божьего.

В намерении дистанцироваться от поверхностного «изобразительного символизма», противопоставляющего себя реальности и потому низводящего литургию всего лишь до благочестивого напоминания о том, что когда-то совершилось, отец Александр призывает вернуться к первоначальному смыслу символа, в котором акцент делается не на изображении, но на его причастии к символизируемой реальности. «Про символ можно сказать, что он не столько “похож” на символизируемую реальность, сколько причастен ей и потому может ей реально приобщать»⁵⁵.

«Исконная функция символа не в том, чтобы изображать (что предполагает отсутствие “изображаемого”), а в том, чтобы являть и приобщать явленному».

То есть фактически Шмеман транслирует философское содержание античного символа, применяя его к литургическому

⁵⁴ Шмеман Александр, протопресвитер. Значение символов // Он же. Собрание статей 1947-1983. М., 2009. С. 243.

⁵⁵ Шмеман Александр, протопресвитер. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 40.

действию, видя его исполнение и кульминацию в предложении даров хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы.

Возникают большие сомнения в целесообразности развития подобной симвонологии относительно Евхаристии и богослужения в целом, не говоря уже о том, что отождествление символа с таинством способно внести лишь невероятную путаницу в понимание смыслов значения и обозначения, образа и Первообраза, языка иконы и языка символа. Трудно понять настойчивость, с которой проводится мысль о свойстве символа являть онтологическое единосущее между знаком и означаемым, способное удержать в единстве без смешения две абсолютно различные реалии. Отец Александр настаивает, что именно символичность мира как такового, априори снимающая абсолютность различия между творением и Его творцом, является достаточным условием понимания сущности Таинства, естественно совершаемого в глубине этого мира, достигающего своей кульминации в Евхаристии. «Если для святых Отцов символ служит ключом к таинству, то потому, что таинство неразрывно связано (*is in continuity*) с символической структурой мира, в котором “*omnes ... creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrum*”. И мир символичен – “*signum rei sacrae*” – так как он создан Богом; таким образом, “символизм” относится к его онтологии, когда символ – это не способ восприятия и постижения реальности, не только средство познания, но и средство участия. И тогда именно этот “естественный” символизм мира – можно было бы даже сказать его “таинственность” – делает таинство возможным и служит ключом к его пониманию и восприятию»⁵⁶.

Но Таинство установлено не благодаря естественному символизму мира и не в нем следует искать онтологическую возможность для свершения Евхаристии в Церкви, также как не миру как таковому принадлежит «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество», но Божественному Промыслу, которым держится мир. Сложившийся в античности на основе понятия о Логосе и логосах, Идее и идеях символизм был преобразован патристикой в учение о божественных волениях или энергиях, лежащих в основе всех вещей.

⁵⁶ Шмеман Александр, протопресвитер. Таинство и символ / Перев. с англ. Елизавета Гиппиус // Православная община. М., 1996. № 32. С. 24.

Энергии эти неисчислимы, в них тварь реально приобщается Самому Божеству и Бог присутствует в творении. Одним из таких откровений Божества миру является, по учению святителя Григория Паламы, несозданный Божественный Свет. Святитель Григорий Богослов учил в своем «Слове 40 на Святое Крещение» о Фаворском Свете как о видимом явлении Божества: «Свет, – писал он, – явленное ученикам на горе Божество»⁵⁷.

Палама, отстаивая в споре с Варлаамом реальность сверхчувственного явления Нетварного Света, прибегает к языку символа, но помещает его в совсем иную систему координат, выходящую за рамки привычной философской парадигмы, в пределах которой остается Варлаам, впрочем в них же остается и Шмеман. Реализм символа применительно к несозданному Свету святитель Григорий Палама связывает с его иноприродностью всему здешнему восприятию, остающимся таковым даже в своем явлении. Реалистический символ потому реален, что в условиях здешнего мира он неподвластен человеческим концепциям, в том числе символизму, выведенному из размышлений над устройством творения Божьего. В событии Преображения Господня учениками была телесно воспринята сама нетварная энергия Бога, в которой просиял Христос, явив в этом откровении таинственную суть своей несотворенной ипостаси. Исполненной Божественным светом предстала сама Ипостась Божественного Сына. Поэтому так трудно понять, как можно естественным символизмом творения объяснить ту величайшую свободу Бога и человека, соединенных неслиянно в Ипостаси Христа.

Когда рождается Человек, открывающий людям Себя, рожденного прежде всех век, Бога истинна в Человеке истинном – это означает отмену любого другого символа или средства, адекватного тому соединению, которое свершилось в ипостаси Христа. Символизм творения обретает в этой связи перспективу невиданную, ибо она приводит к Лику Христа, в котором сосредоточилась вся полнота Бога, явленная в Его человеческом существовании. Этот христологический поворот знания, всего его сложного состава, накопленного человеческой мудростью, требует кардинального переосмысления символической структуры творения и делает возможным мысль о нем уже с других пози-

⁵⁷ Григорий Богослов, святитель. Слово 40 на Святое Крещение // Он же. Творения. В 2-х тт. Т. 1: Слова. М., 2007. С. 472.

ций – не с точки зрения человеческого ума, извлекающего из самого себя логический «глазомер» символа, но исключительно в русле Божественного Произволения.

Символическая логика кончается там, где являет себя Бог. Если это не так, и символ сохраняет всю свою самонадеянную силу стать вровень с Божеством в своем человеческом слове (быть «реальным и онтологичным»), то, значит, он по-прежнему почитает в мире дольнем и всего лишь грезит о Вышнем. Апостол Павел, будучи одним из немногих восхищенных в рай, «слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12: 4), а чтобы он не возносился в этом видении чрезвычайностью открытого ему, дано ему было жало в плоть. На вопль Павла о пощаде Господь сказал ему «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи» (2 Кор 12: 9).

Так может быть не стоит гнушаться нашей немощью, в том числе и силиться соединить несоединимое – слово человеческое и реальность Царствия, обозначения ума и слова неизреченные, символ и Евхаристию и позволить действовать Силе Божьей?

Кроме того, намеченная Шмеманом парадигма символа как таинства отражает в себе характер имевших место в истории неоднократных попыток непосредственного синтеза философии и богословия (разума и веры), не учитывая кардинального различия их исходного методологического принципа. Хотя инструментализм философии в определенное время и служил средством для усвоения веры Христовой, но вне наполнения философских категорий, сформированных в условиях языческой онтологии, содержанием опыта Церкви, философия, скорее, затрудняет, чем помогает этому. Особо трудная ситуация складывалась с понятиями символа и образа, причем таковое положение вещей сохраняет себя и в нашем времени, что мы видим в том сооружении единосущного символа применительно к таинствам Церкви, которое создает Александр Шмеман. Истина любого философского понятия, включаемая в пространство Церкви, должна проверяться христологическим критерием. Если же мы поставим символ в перспективу халкидонского догмата о Христе, то тотчас обнаружится невозможность применить его в том значении, которое предлагает наш протопресвитер. Первая причина заключена в том, что символ здесь уже не может носить универсальный характер, выведенный из природного символизма творения, по-

сколько все предикаты, относящиеся к видимым проявлениям Человечества Христа, принадлежат уникальному, единственному в истории Божественному Субъекту.

Во Христе есть только один Субъект действия, предсуществующий и Божественный. Нет этому соединению Бога и человека, совершенному во Христе, аналогов в тварном мире, ему не соответствует ни одна категория. Только образ, т.е. видимый по человечеству лик Христа, являющий Самого Сына Божия, открывает тайну Лица Его. Тайна Богочеловечества сосредоточилась в Его лике, видимом человеческом образе. Казалось бы, именно здесь на этом столь парадоксальном явлении во плоти лика, остающегося невидимым по своему Божеству, рукотворный образ которого был освящен догматом иконопочитания, должен бы задержаться литургический энтузиазм отца Александра. Но его литургический символизм одержал победу над иконичностью литургии, онтологическая связь образа и Первообраза была передана в полномочие Символа и уравнена с Таинством.

Понимая под изобразительностью раз и навсегда акт замещения отсутствующей реальности чувственной имитацией, Шмеман выбирает символизм в его эпифанической сущности. Напомним, что это значит словами отца Александра: «В символе две его составляющие реальности “эмпирическая, или “видимая”, и духовная, или “невидимая”, соединены не логически (“это” означает “это”, не аналогически (“это” изображает “это”) и не причинно-следственно (“это” есть причина “этого”), а эпифанически (от греческого *epifaneia* –являю)»⁵⁸.

Таким образом, для иконы остаются лишь два пути: либо отказ от нее, как всего лишь чувственной копии, либо помещение ее на уровень таинства, заменяя ее изобразительность эпифанической сущностью таинства. Нетрудно догадаться, что отец Александр как православный священник выбирает второе. «Евхаристия ничего не “изображала”, но все являла и всему приобщала» будучи символом Царства⁵⁹, – сообщает он о Евхаристии. И почти в тех же словах – об иконе: «Таким же символом Царства – его “эпифанией”<...> является

⁵⁸ Шмеман Александр, протопресвитер. Евхаристия Таинство Царства. М., 1992. С. 47.

⁵⁹ Там же.

икона.<...> Ибо икона не изображает, а являет, и опять-таки являет в ту меру, в какую она причастна являемому, есть сама присутствие и причастие»⁶⁰.

В своем вытеснении изобразительной функции иконы, в предпочтении ей эпифанической сущности символа, Шмеман в некотором смысле близок иконоборческому восприятию образа. Вспомним: именно потому, что символ не задействовал изобразительную сторону, т.е. не был обременен всего лишь эмпирическим подобием, что всегда снижало статус материальных образов, он оказался в выгодном преимуществе перед иконой во время византийского иконоборчества, что весьма затрудняло стоящую перед иконопочитателями задачу выявления истины иконы. Хотя надо отметить, что акцент на эпифаническом свойстве символа был, конечно, не совсем характерен для византийского образа мысли и, скорее, явился результатом чрезмерного усердия отца Александра в обосновании реальности литургического символизма.

И все же складывается впечатление, что отстаивая евхаристический реализм и в целом реализм литургии, защищая ее от толкования в духе поверхностной символической изобразительности, к которой свелось богослужение на Западе, Шмеман не видит на самом деле очень важную иерархию между символом и образом, которая подспудно сложилась между ними в ходе оформления литургии. Хочется поправить протопресвитера в том, что символ исполняется не в Евхаристии, но в Образе. Зачем нужно продолжать символизировать, если Христос открыл Себя в своем истинном, личном образе? На путях символизма, возрождаемого Шмеманом, возникает слишком много противоречий внутри логики, ведущей к прояснению основы догматического иконопочитания.

Потому с неизбежностью встает вопрос: а столь уж нуждается Таинство в том, чтобы быть тождественным в своем определении с содержанием символа, в объяснении через символизм созданного творения? Святые Отцы хоть и задействовали значение символа из платонической философии, но, скорее, вспомогательно, чем в значении некой единосущной скрепы между видимым и невидимым, на чем настаивает отец Александр. Символ у святых Отцов употреблялся в зна-

60 Там же. С. 50.

чении указания, носил нарицательный характер, но не имя собственное, как если бы имел свое реальное существование, в отличие от образа Божьего, в Откровении явившего себя в ипостаси Христа. Все-таки символ в своей сути принадлежит предикативному началу, он заключен в определенном способе сказывания о бытии, функционируя в пределах своего онтологического суждения – все есть одно, т.е. фундирован сферой предиката. Но Таинство – о другом. Таинство – о не-сказанной Новости общего – общности еkkлeзиальной, о возглавляющем ее богочеловеческом Лице, Тело которого соединяет человека со Христом.

Язык философского символа становится неполным и неточным для освоения откровенного таинства Благой Вести, сосредоточенной в жизни Церкви, ибо он не может служить адекватным средством выражения ее христологической основы. Символ абстрактен, отвлечен от реальности, он всегда всего лишь средство, но не цель. Уже по этому своему свойству он отличен от христианского Таинства, от веры Церкви, которая отличается своей предельной конкретностью.

Л. А. Успенский подтверждает: «Молитва перед Чашей обращена к конкретной Личности потому, что только через обращение с Ней, возможно приобщение к тому, что эта Личность несет, что в Ней воипостазировано. И само это обращение требует образа потому, что относится не к некоему воображаемому Христу, не к отвлеченному Божеству, а именно к личности: «Ты еси воистину Христос... сие есть Тело ТВОЕ...»⁶¹.

Природная самодостаточность символа не совмещается с асимметрией Халкидонской христологии, ибо нет в природе творения символа, который мог бы символизировать в себе способ того совершенного неслитно-неслиянного соединения Бога и человека, которое явил в Себе Христос, ибо это соединение не природное, но ипостасное. Символическое должно уступить место иконическому. Но главный небезопасный вывод, вытекающий из символизма Шмемана, заключается в том, что к иконе подспудно начинают предъявляться требования быть единосущным образом, являть Царствие.

Во времена начинающегося в византийской империи восстания против икон император Константин Копроним выдвигал

61 Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. Париж, 1989. С. 416

нул неукоснительное требование считать именно Евхаристию истинным образом Христа взамен всех остальных, весьма сомнительных, писанных человеческой рукой икон. Главенство символического начала, присутствующее в античной философии, задало искусительную инициативу применить свойство единосущного образа к Евхаристии, т.е. отождествить Святые Дары с истинной иконой.

Античный символизм, присутствующий в воззрениях иконоборцев первого периода, в выборе между Евхаристией и иконой в почитании истинного образа Христа предпочел – Евхаристию (как единосущный, т.е. истинный символ). Предание не одновременно привело литургическое содержание в единство с языком богословия иконы, сообщив богослужению иконический характер, а иконопочитанию литургический. На тот факт, что это было совсем не просто, указывает первое поражение в иконоборческом противостоянии, которое выразилось в том, что не сразу святые Отцы смогли отразить логику, отождествляющую Святые Дары и единосущный образ Христа. В Евхаристии недопустимо утверждение самого расстояния между образом и Первообразом, и возможно отсутствие этого расстояния и побудило иконоборческого императора Копронима решить вопрос об истинном образе Христа в пользу Евхаристии, а не иконы.

Известен ответ на то в сочинении «Ἀντίρρησις»⁶² патриарха Никифора уже во второй фазе иконоборчества: «Икона есть подобие первообразу, – разъясняет он, – <...> или подражание первообразу и отражение его, своей сущностью, однако, она от архетипа отлична; икона сходна с архетипом благодаря совершенству искусства подражания, сущностью же она от первообраза отлична. Ибо если бы она ни в чем не отличалась от архетипа, то это была бы и не икона, а не что иное как самый архетип»⁶³.

Вполне справедливо было замечание Острогорского, анализирующего гносеологические основы иконоборческого мышления, на-

62 В трактат входят произведения: 1) Слово в защиту нашей непорочной, чистой и искренней христианской веры против полагающих, что мы поклоняемся идолам; 2) Возражение и опровержение невежественных и безбожных суесловных мерзостей нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова.

63 Никифор, архиепископ Константинопольский. Творения. Минск, 2001. С. 495.

писавшего: «Создается впечатление, что борющиеся партии вообще друг друга не понимают, говорят на двух разных языках»⁶⁴.

Многими исследователями уже отмечался тот факт, что определенная часть богословов того времени понимала значение образа в духе платонической гносеологии – исключительно в поэтическом плане, исходя из него она толковала и ипостасный образ Христа, т.е. образ по Его плоти. В этом же контексте работал для них также широко известный тезис святителя Афанасия Великого о том, что единосущный образ это самый совершенный образ. Среди атрибутов, которые являются общими для Образа и Первообраза в соответствии с их общей божественной «усией», по мнению Святителя, оказывается неопиcуемость: «Образ невидимого Бога есть Образ невидимый», – пишет Афанасий совершенно однозначно⁶⁵.

Очевидно, что тринитарное измерение образа, который имел в виду Афанасий, указывая на божественную природу Сына, было в восприятии иконоборцев не выверено Халкидоном, иначе просто не могло бы возникнуть представление о единосущном образе в вопросе о возможности изображения Христа и почитания этого рукотворного образа. Перспектива рукотворного образа явно никак не соответствовала ходу их рассуждений, поскольку они как раз сомневались в правомерности применения искусства человека в творении образа Христа.

Если Сын в предвечном бытии пребывает истинным образом Отца, при этом не будучи чем-то отличным от сущности и тем более остается таковым по Воскресении, зачем же нужны другие, не совершенные и рукотворные образы, если истинный образ неопиcуем и это – истина, к которой должно быть направлено действительное православное почитание воскресшего прославленного Христа? Так очевидно вправе были рассуждать иконоборцы. Согласно их размышлениям, и до воплощения и в самом воплощении Христос как Лицо из двух природ совер-

64 Острогорский Г. А. Гносеологические основы византийского спора о святых иконах // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1927. С. 49.

65 Афанасий Великий, святитель. Послание о том, что Собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно // *Он же*. Творения. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 435–437. Со своей стороны, Bernard Regis комментирует: «Понятие образа здесь относится ко внутренней и предвечной жизни Святой Троицы, а не к домостроительству Христа...» (*Regis Bernard. L'Image de Dieu d'après saint Athanase*. Paris, 1952. P. 24).

шенно неопишум, поскольку Его естественный образ по плоти претворился в Божественный — из двоицы Христос стал одним Лицом, значит одной неопишумой природой. Для Копронима подлинный образ — отнюдь не простой символ, знак, указывающий на иную реальность, отсылающий к ней своего зрителя, но напротив — реальность, единосущная своему первообразу, сущностно с ней совпадающая. И вот тут встает вопрос следующего порядка: чему люди причащаются в Евхаристии, если именно Святые Дары, по мнению императора, являются единосущным образом Христа?

Но вспомним, что понятие образа единосущного, которое употребил святитель Афанасий, было определено тринитарным богословием и вызвано потребностью указать на Сына, ничем не отличающегося от Отца, имеющего в себе все то, что принадлежит Отцу, кроме самого сыновства. Это был другой ход мысли, вызванный уже иным духовным опытом, выражением которого стал весь святоотеческий склад богословия. Категория единосущного образа выявлялась в нем наряду с введением другой очень важной для его понимания и также наполненной иным содержанием, чем это было в эллинской философии, категории ипостаси. Речь идет о тринитарном богословии, поскольку единосущный образ — эта категория, описывающая единство проявляющего себя в вечности личного Троиединого Бога «от Отца через Сына в Духе Святом».

Теперь задумаемся: можно ли в принципе употреблять термин «единосущный образ» к Святым Дарам, Которые есть Тело и Кровь Христовы? Копроним и богословы, согласные с ним в его доктрине, склоны настаивать, что истинным его делает абсолютное совпадение с Первообразом, т.е. единосущное по своей природе. Любой другой образ, привнесенный внешним способом, тем более изготовленный на деревянной доске, конечно же не будет совершенным. Но подобная логика — логика, повторим вновь, ветхая — в границах философского представления об абсолютном и относительном — о Первообразе и образе, т.е. о мире. Идеи о мире вещественном — это логика античного символа. В подобном же философском контексте образа, тождественного с символом, тема обожения и искупления вообще излишняя, поскольку мир в своей сущности божественен, ибо имеет свою идеальную

сущность, которая и не повреждена и не имеет отношения к понятию падшего естества. Вещественный мир просто иерархически ниже в силу своей обремененности материей и хотя он имеет отдаленное сродство с миром нозетическим, но его образы бесконечно далеки от мира идеальных форм, т.е. в своей эмпирической видимости далеки от сущности. Только Евхаристия, по мысли императора Константина, может считаться подлинным образом, иконой Христа: ведь в ней Он присутствует существенно, а значит невидимо. Как пишет августейший иконоборец, Евхаристический «хлеб, который мы принимаем, – вот это и есть икона Его тела, изображающая Его Плоть, поскольку хлеб стал отпечатком Его Тела»⁶⁶.

Итак, согласно логике Копронима, Дары превращаются в неопиcуемый единсущный образ, сливающийся с Первообразом, но с каким? Будет ли он соответствовать Халкидонскому Христу? Согласно Копрониму только он и будет соответствовать и именно поэтому он неопиcуем – неизобразим. Но согласно богословию иконопочитателей вовсе нет, поскольку халкидонское определение о двух природах, неслиянно-нераздельно-неразлучно соединенных в ипостаси Христа, будет поколеблено в пользу божественной. Решительно боровшийся с иконоборческой (по сути, монофизитской) идеей о том, что тело Христово в Евхаристии целиком предлагается в Божественное свойство, утрачивая при этом саму Свою телесность, патриарх Константинопольский Никифор настаивает: достигаемое через Евхаристию Спасение заключается не «в том, что Тело (Христово) перестает быть Телом, но в том, что Оно остается таковым и сохраняется как Тело»⁶⁷.

Термин «неопиcуемость» явно неприменим не только к евангельскому образу, но и к Евхаристии. Отрицанием опиcуемости Евхаристии отрицается телесность, достоверность воплощения и достоверность спасения. Но будучи опиcуемыми, Дары все же неизобразимы, ибо не все, что опиcуемо, способно быть образом – являть в видимом невидимое. Совсем не приспособлен к этому явлению и символ, ибо в нем отсчит-

⁶⁶ Цит. по: *Шенборн фон Кристоф*. Икона Христа. Богословские основы. Милан - М., 1999. С. 151.

⁶⁷ *Никифор, архиепископ Константинопольский*. Творения. Минск, 2001. С. 462.

ствуется созерцательный аспект. Кроме того, Таинство по своему своему смыслу, не предполагает показание скрытого, в отличие от образа, сущность которого в том и состоит, чтобы быть показанием скрытого. Божественная природа не может проявляться в сотворенной природе, другими словами одна природа не может являть в себе другую, полную противоположность по всем своим сущностным признакам.

Иконопочитатели не сразу нашли терминологический язык для того, чтобы оформить богословие образа, выразить ту реальность, которая проявляется так, что сохраняет неприкосновенным единство неслиянных природ во Христе. Это будет лицо-ипостась, причем та категория, которая в устах Копронима служит еще одним аргументом, объясняющим онтологическую невозможность иконы.

«Кто изготавливает иконы Христа, <...> тот не постиг глубин догмата о неслиянном соединении двух естеств во Христе» – таков был решающий тезис Копронима. «Икона, – продолжает император, – образ Лица (просопон)»⁶⁸.

Вот такой парадокс в богословии иконоборцев: с одной стороны Евхаристия – это единосущный образ, с другой стороны – отпечаток Тела (не само Тело, и тогда встает вопрос о смысле вкушения всего лишь отпечатка), а с третьей стороны этот отпечаток Тела – есть образ Лица.

Все те, кто изображают Лицо, то тем самым описывают Божественное естество. Лицо для императора остается категорией сущности, неопишуемой эмпирически в своей истине, потому не имеющей подлинного чувственно воспринимаемого образа. Конечно, понятие лица в подобной аргументации иконоборцев скорее запутывало ситуацию, чем проясняло, поскольку приводило к двум нелепейшим выводам: если изобразим лицо, то либо разделим природы, либо сольем в одну, что одинаково исказит Халкидонский догмат.

«Только диву даешься, – пишет Христоф фон Шенборн, – почему для распознавания ошибки иконопочитателям потребовалось так много времени. Это удалось только патриарху Никифору и Феодору Студиту»⁶⁹.

68 Цит. по: *Шенборн Христоф*. Указ. соч. С. 147.

69 Указ. соч. С. 152

И все же, несмотря на столь невероятный вывод из столь верной посылки императора – об иконе как образе Лица, история обязана Копрониму тем, что направила этот спор в нужное русло, считает Шенборн. «Именно ему принадлежит честь придания проблеме икон того измерения, которого она, собственно, и заслуживает, – речь идет о проблеме вочеловечения, конкретнее: о тайне одного человеческого Лица, о тайне богочеловеческого лика Иисуса Христа»⁷⁰.

Отношение к иконе будет определяться тем, как понимается ипостась Христа, которая в силу того, что вместила в себя человеческое естество уже не может быть простой, но по утверждению преподобного Максима Исповедника является сложной. Смысловая среда, в которой кристаллизовалось понимание образа, определялась христологией, и была способна к описанию совсем не понятийной реальности только потому, что была создана верой, вдохновленной наитием просветляющего действия Духа Святого.

«Образ – образ и есть, в чертах и знаках он представляет то, что неначертаемо и неозначаемо, а постижимо только верой», – наставлял отец Иоанн Кронштадский⁷¹.

То есть это не философское постижение мыслью немыслимого, превосходящего понятия, для обозначения которого используется символ, исключаящий даже намек на личное отношение. Но понятие образа Божьего всегда теперь должно отсылать к вере в Бога личного, раскрывая экзистенциальный опыт Богообщения в личном отношении человека со Христом, реализующемся в Церкви. Мысль, познавшая в евхаристическом даре любовь к себе творца и свою любовь к Нему, является уже последней мыслью – «последней философией», философией включенной в измерение Любви жертвенной. Жертвенная любовь как искание своего не в себе, но в Другом, не ради себя, но ради Другого, раскрывается лицом, как луч жизни, как ее единственное содержание, как истина Богосыновства.

Вне таинства Евхаристии невозможен самый главный вопрос иконопочитания: как возможна икона и как возможно ее почитание? Ибо невозможно почитать образ Того, Кто ре-

⁷⁰ Шенборн Кристоф. Указ. соч. С. 167.

⁷¹ Иоанн Кронштадтский, священник. В мире молитвы. М., 2008. С. 148.

ально не присутствует в своих духоносных энергиях и в Таинствах церковных, и в сердце верующего. Также сам «образ Личности Христа, – размышлял Л. А. Успенский, – как свидетельство воплощения, для апологетов иконопочитания есть тем самым свидетельство – реальности Таинства Евхаристии. Следовательно, подлинность образа и его содержания раскрывается в его соответствии Таинству»⁷².

Сама возможность иконопочитания задана уже евхаристическим пространством Церкви, созидающем единое целое Тело нового Адама, просвещающее и насыщающее Духом человеческое созерцание. Для святителя Григория Паламы Евхаристическая Чаша оказывается значимей даже откровения Фаворского света. Он говорит: «Сын Божий<...> (Который) смешивая Себя через Причастие Своего святого Тела с каждым из верующих,<...> соединяется и с самими человеческими существованиями, становясь одним Телом с нами и делая нас храмом всего Божества – потому что в Телесном Христовом “телесно живет вся полнота Божества” (Кол 2: 9), – неужели<...> не просветит и не озарит души достойных причастников Божественным блеском Своего Тела в нас, как Он просветил тела учеников на Фаворе? Тогда Господне Тело, еще не смешавшееся с нашими телами и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружавших Его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза; теперь, смешиваясь с нами и живя в нас, оно тем более должно озарять душу изнутри»⁷³.

Герменевтика образа, тесно связанная с Евхаристической сущностью Церкви, естественно задает духовное измерение изобразительному языку иконы, сообщает ему каноничность.

И все же различие между иконой и Таинством – еще более существенно, чем между образом и символом. В иконе не происходит преложения, Евхаристия же ничего и никого не изображает, ибо в ней нет установления отношения образа и Первообраза. Хлеб Евхаристии – это действительно Тело Христово, средоточие Церкви как Богочеловеческого организма, а не его образ. В ней нет возведения от образа к Первообразу,

⁷² Успенский Л. А. Указ. соч. С 416.

⁷³ Палама Григорий, святитель. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Триада 1.3.38. М, 1995. С. 100–101.

потому как нет расстояния между честными Дарами и Телом Христа, но в ней есть условие той меры, того расстояния между образом и Первообразом, которое обуславливает икону, обуславливает полноту Павлова «отчасти».

Именно Евхаристия предоставляет нам безусловную достоверность в почитании иконы как образа Истины, вочеловечившегося Сына Божия. В Евхаристии мы причащаемся личной плоти Христа, обоженной Его божественными энергиями, но не объективно существующему божественному миру и даже не сущности Божества. Петр Малков в своей статье «Евхаристия и иконоборчество», ссылаясь на Святителя Кирилла Александрийского, пишет: «Так как природа Божества (в Евхаристии) не вкушается, никто не скажет поэтому, что святое Тело Христа обыкновенное. Но должно знать, что Тело<...> есть Собственное (Тело) Слова, все животворящего; а как оно есть Тело Жизни, то и само животворящее; ибо поэтому сообщает жизнь нашим смертным телам и упраздняет владычество смерти»⁷⁴. «Да, мы причащаемся благодатствованных Святых Даров. Но не следует забывать и о том, что эти дары – не просто благодатствованная материя, но пронизанная Божественными энергиями собственная, личная плоть Христова, Бога, ставшего человеком»⁷⁵, – уточняет исследователь.

Итак, Евхаристия не изображима ни в каком смысле, ни в понятийно-умозрительном, ни в художественном, нет для нее образа, открывающего познание в качестве объективно усвоенного смысла ее сущности, кроме слова Христова «Сие есть Тело Мое<...> сие же есть Кровь моя» (Мф 26: 26, 28). Потому Евхаристия как Таинство и икона как образ Личности Христа оказываются связаны между собой почти тем же характером неслиянно-нераздельного союза природ во Христе.

Л. А. Успенский замечает: «Реальность прославленного Тела в Таинстве Евхаристии необходимо сочетается с подлинностью личного образа, потому что описуемое в иконе тело Христово и есть то же “Тело Божие, просиявшее божествен-

⁷⁴ Кирилл, святитель, архиепископ Александрийский. Защищение двенадцати глав против восточных епископов. Защищение 11 // Деяния Вселенских Соборов. Т. I. СПб., 1996. С. 440

⁷⁵ Малков Петр. Евхаристия и иконоборчество (к вопросу об образе присутствия Христа в Евхаристии) // Материалы конференции «Иконоборчество вчера и сегодня». СПб. 2007. С. 123.

ной славой, нетленное, святое, животворящее”». И далее Леонид Александрович продолжает: «Другими словами с Таинством Евхаристии сопрягается только двойной реализм образа, в котором сочетается изобразимое и неизобразимое. И это соотношение Таинства с образом исключает всякий образ, являющий лишь “рабий знак” или же отвлеченное понятие»⁷⁶.

Строго говоря, и Евхаристия, и образ предполагают под собой пересмотр классической гносеологии, сложившейся в античности, ибо полагают под собой новую онтологию – как бытия дарованного Богом личным, и новую антропологию человека, созданного по Его образу и подобию, что в свою очередь ведет к более глубокому осмыслению понятия человеческой личности. Ибо, по слову В. Н. Лосского, «уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее, Тот Бог, Которого повествование Книги Бытия являет нам приостанавливающимся в Своем творчестве, чтобы сказать в Совете Трех Ипостасей: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему»⁷⁷.

⁷⁶ Успенский Л.А. Указ. соч. С. 416.

⁷⁷ Лосский Владимир. Богословское понятие человеческой личности // Он же. По образу и подобию. М., 1995. С. 115.

II. ПНЕВМАТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИКОНОПОЧИТАНИЯ

1. Тема подобия как свидетельство домостроительства Духа Святого

Основными гносеологическими опорами в понимании образа остаются дар и благодарение, поэтому можно сказать, что его евхаристичность есть единственное основание тому, что на языке категорий называется познанием сущности явления. Именно потому, что икона существует в неразрывной связи с иконопочитанием, пневматология с необходимостью выступает в качестве единственного контекста для правильного рассмотрения отношения образа и Первообраза. Протопресвитер Иоанн Мейендорф справедливо указывал, что «ни святоотеческую христологию, ни экклезиологию ранних веков, ни само понятие спасения невозможно понять вне основного пневматологического контекста»⁷⁸.

Этот же смысл абсолютно применим и к учению об иконе и догмату иконопочитания. Тема подобия – это дело Духа, равночестного Лица Пресвятой Троицы, исходящего от Отца и проявляющего Сына в предвечном бытии и в домостроительстве истории земной. Сын открывает Отца, Дух выявляет Сына, проявляя Первообраз и открывая возможность уподобления Ему. Догмат иконопочитания закрепил отношение к чести, воздаваемой рукотворной иконе, пере-

⁷⁸ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Живое предание М. 2004. С. 277.

ходящей к самому Первообразу, на основании спасительного Домостроительства Сына и Духа, плодом которого явилась Церковь как новая общность Бога и человека, зачинающаяся в Теле Христовом. Уже тот факт, что сам догмат предполагает за собой два действия – иконописание, возможность которого отстаивали отцы-иконопочитатели и, в особенности, преподобный Федор Студит, и иконопочитание, апология которого прикровенно содержится в защите священного безмолвия святителя Григория Паламы, направляет нас к христологии и пневматологии и обязывает нас никогда не разделять их в богословии иконы, то есть не проводить диаиресис.

Можно сказать, если за вопросом «как возможен образ Христа?» стоит христологический аспект догмата, в вопросе же как возможно почитание – пневматологический аспект догмата. Во времени церковной истории им соответствуют два описанных в Евангелиях и Деяниях, события – Преображение и Пятидесятница. Ипостасное сошествие Духа Святого, сообщившее всю полноту Божества Церкви как Телу Христову, находится в тесной связи с сущностью иконопочитания, которая заключена в новом способе Богопознания, открытом во Христе даром Духа Святого. В силу того, что Богопознание есть познание Бога личного, Бога-Троицы, оно в принципе неотделимо от почитания, т.е. включает в себя духовное чувство. Это познание евхаристичное по своей природе. Конфликт между интеллектуальной верой, основанной на античной философии, и верой духовного чувства – ума, сведенного в сердце, нашел свое наиболее выразительное воплощение в знаменитом споре святителя Григория Паламы и Варлаама Калабрийского.

Пневматологическую подоплеку этого спора мы предлагаем рассмотреть в контексте противостояния символа и образа, или скажем так – символического Богопознания – через традицию, разработанную античной философией, и иконического Богопознания – богословского ведения Бога, характерного для святоотеческого Предания и содержащего в себе, прежде всего, опыт аскетический и литургический.

Иначе говоря, символ и образ в своей противоположенности отражают ту же противоположенность философского восприятия образа и восприятия духовного. Именно в этом отношении спор между Варлаамом Калабрийцем и Григорием Паламой представляет для иконологии большой интерес, поскольку, еще раз повторим, спор Паламы и Варлаама это спор не только интеллектуального со-

зерцания и иконы, образа и символа, но и содержит в себе поразительное и точное свидетельство того, что к этому времени, к XIV веку, в богословии западной церкви не было внутренних ресурсов для пневматологического осмысления божественного образа, открывшегося во Христе в Фаворском свете. Поэтому учение Паламы долгое время воспринималось на Западе как инородное, противоречащее всей католической традиции Богопознания, хотя на самом деле оно оставалось выражением и раскрытием основных принципов присущих изначально святоотеческому Преданию.

По сути, своим ответом калабрийцу в «Триадах в защиту безмолствующих» св. Григорий Палама разъясняет пневматологический аспект иконы, если под иконой понимать не просто предмет искусства, но прежде всего познание образа Божьего. Только св. Григорий разъясняет познание образа Божьего в аспекте подобия, т.е. задает пневматологическое освещение проблеме познания, задает его естественно не в рамках Троичного богословия, но в контексте Домостроительства Духа Святого, опираясь на евангельские слова «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12: 3).

Поскольку подобие совершается Духом Святым в человеке, то символ здесь не актуален – это не символическое подобие, но подобие иконическое. Ибо икона-образ есть тоже связь, однако эта связь становится совершенной – подобной связи между Христом и Отцом Небесным, если она уподобляется отношению, явленному во Христе, и тогда она совершается энергией, которая есть собственная энергия Троицы, нетварная Ее сила.

Эта связь осуществляется в синергии (двуединстве) человеческой воли и благодати Духа Святого. Иконопочитание есть ни что иное, как почитание Духа Святого действующего в человеке, освящающего его и исполняющего человеческую личность, т.е. почитание человека в Боге.

Можно сказать и то, что проблема иконопочитания лежит в том же русле, что и вопрос о реальности познания, который Мейендорф формулирует так: «Является ли познание Бога и общение с Ним данностью или же это только философские предположения?»⁷⁹.

⁷⁹ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Живое предание : свидетельство Православия в современном мире . М., 2004.

Если бы познание оставалось символическим, то вопрос о почитании рукотворного образа согласно философскому положению отпал бы по довольной заурядной причине: как можно почитать то, что заведомо остается в пределах гипотезы, но не реальности? Поэтому не случайно Палама так подозрителен ко всему символическому и составляет свою классификацию символов, дабы уточнить и выделить то, что было явлено Фаворским светом, от всего круга символического используемого в своем познании человеком.

Невозможно говорить о христологической основе иконописного образа без того, чтобы тут же не перейти к пневматологической. Это все равно что говорить о Домостроительстве Сына, не сказав ничего о следующей за Воскресеньем Пятидесятнице. Ведь именно в Пятидесятницу свершается для человека своего рода «обратная перспектива» – наступает пора явления Человека в Боге, обретает реальность Церковь. Ибо для почитания Явления Христа как единосущного Сына Божия необходима Пятидесятница. «Ни Отец без Сына никогда не мыслится, – утверждает святитель Григорий Нисский, – ни Сын без Святого Духа не понимается. Ибо как нет средства взойти к Отцу, если кто не будет вознесен через Сына, так невозможно рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым»⁸⁰.

Вне Церкви оставшийся после Христа человек остался бы, наверное, всего лишь просвещенным, но не привитым к вечности, не соединенным с Богом, вне доступа к источнику бессмертия. Его заповеданное подобие, т.е. святость, было бы только в границах благобытия – в сфере его доброй воли, правильно сделанного морального выбора, но не стала бы уже здесь фактом Приснобытия – единого пространства воли человеческой и воли Божественной, являя их реальную синергию.

Эту тему в принципе нельзя открывать без обращения к домостроительству Духа Святого. Без Духа Животворящего, почитающего во святых, показующего Христа, какое может быть иконопочитание? Не прижилась в западноевропейской культуре традиция иконического отношения к бытию и к богословию образа, сложившаяся внутри святоотеческого Предания. Онтология образа по сей день продолжает полагаться в рамках ан-

⁸⁰ Григорий Нисский, святитель. Против македонян духоборцев, § 12 // Он же. Творения. Ч. VII. М., 1865. С. 37–38.

тичной картины мира в обращении к этой теме достаточной широкой аудитории исследователей. Зачастую здесь наблюдается стойкое убеждение в неоплатонической основе иконы и иконопочитания. Например, позиция авторитетного немецкого культуролога и искусствоведа Ханса Бельтинга следует из магической связи между образом и первообразом, характерной именно для указанной неоплатонической основы.

Бельтинг начинает свой капитальный труд «Образ и культ» с весьма обнадеживающего вступления. В предисловии он дает разъяснение тому, что конкретно понимается под образом: «История образа есть нечто иное, чем история искусства. Но что при этом имеется в виду? Понятие “образ” в общепринятом словоупотреблении включает в себе все и одновременно ничего; обычно мы это относим и к понятию “искусство”. Поэтому нужно заранее оговорить, что в дальнейшем под образом преимущественно будем подразумевать портретное изображение (*imago*). Это изображение представляло ту или иную личность, поэтому с ним и обращались как с личностью. В этом смысле оно оказывалось в центре религиозного ритуала. Его почитали как культовый образ, в отличие от повествовательного изображения или *historia*, которое наглядно показывало священную историю созерцающему, как если бы он ее читал»⁸¹.

Итак, сказано вполне определенно: личный образ, образ, связанный с личностью... Но судя по тому, как подобная история образа подается в ходе дальнейшего повествования, становится ясно, что личность толкуется в терминах, далеких от содержания, способствующего к усвоению собственно христианского смысла понятия ипостасного образа.

Личность отождествляется с индивидуальностью, а проблема изобразимости Христа⁸², перестает быть проблемой онтологической, а остается только исторической, ибо признается в качестве само собой разумеющегося факта – факта того, что во Христе была человеческая личность со всеми присущими ей индивидуальными характеристиками, что предоставляет

81 Бельтинг Ханс. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М. 2002. С. 11.

82 Проблема выглядит так: если изобразима только личность, а личности человеческой во Христе нет, то могут ли человеческие черты Христа соответствовать Его ипостаси так, чтобы именно в них почитать образ возводящий к Первообразу, т. е. к Самому Божественному единосущному с Отцом Сыну?

прямую возможность для написания портрета. «Противоречие было для теологов решено посредством дефиниции Иисуса, но осталось в силе (как раз потому, что две природы Иисуса в самом деле ведь не могут быть изображены)⁸³, – читаем мы там же.

Однако противоречие осталось в силе, а это и означает сокрытый в западной культуре компромисс между христологией и античной теорией образа. «Как икона была по существу лишь античным изображением на доске в христианском употреблении, так и учение об иконах, можно назвать христианской версией античных теорий образа»⁸⁴, – утверждает Бельтинг в своем трактате.

Немногим позже, осмысляя суть теологической аргументации, неспособной, согласно ему, доказательно отстоять изображимость Христа и не впасть в несторианскую ересь, Бельтинг пишет: «Тогда не оставалось ничего другого, как воспользоваться древним платоническим учением и утверждать, что и образ художника принимает участие в космической череде образов. Каждое изображение, все равно какого рода, возникает из прототипа, в котором оно виртуально (согласно *Dynamis*) содержится изначально. Как к каждой печати относится оттиск, как к каждому телу относится его тень или отражение в зеркале, так и к каждому прототипу относится его отображение. Так, изображение не подчинялось произволу художника, а соотносилось с первообразом, которому оно соответствовало по форме согласно космическому принципу сходства. С такой точки зрения изображение не было просто выдумкой художника, но как бы собственностью, даже творением изображенного. Без него оно не могло бы возникнуть. Отражая прототип, изображение привлекало его к себе и связывало себя экзистенциально с его сущностью. Это был как раз тот пункт, от которого зависело дело. Так в образе концентрировалась та сверхъестественная сила, которая оправдывала его культ»⁸⁵.

Как видим, философская модель привлечена из античной онтологии, а сверхъестественная сила, согласно мнению Ханса Бельтинга, способная оправдывать культ, ничем, по сути, не отличается от принципов языческого магизма.

83 Там же.

84 Указ. соч. С. 165.

85 Указ. соч. С. 180.

Этот текст очень показателен тем, что обнаруживает, насколько далеки подобные аргументы в обосновании иконописания от реального положения вещей, т.е. собственно христианской апологии иконы. На наш взгляд, вопрос о том, как можно изобразить – чтобы почитать, в принципе не стоял ни перед апологетами иконы, ни перед теми, кто ее отвергал.

Если возможен образ, а он возможен, то почитание уже следует из самого факта образа, который связан с Первообразом по своему имени и никакие дополнительные привлечения не требуются, чтобы почитать образ, возводящий к Первообразу. Другое дело, когда эта связь перестает восприниматься как реальное отношение, в котором важна не легитимная способность художника в изображении Христа, но традиция, опирающаяся на живой опыт «видевших» и «слышавших». Тогда, конечно, возникает потребность в обращении «к космической череде образов», к которой причастен художник-образотворец, но подобной мысли в оправдании иконы не могло возникнуть у отцов просто потому, что мысль их была другая.

Интересен труд Алена Безансона «Запретный образ», замысел которого определен им «как изложение истории изображения божественного». Это действительно и именно интеллектуальная история иконоборчества, предъявляющая, похоже, помимо воли самого Безансона, крах философской теории божественного образа в ее попытке самообоснования вне обращения к реалиям Церкви. Поскольку философия как история понятия в классическом варианте (до Гегеля) и как история без всякого понятия, обнаруживающая себя уже за его пределами, в пространстве пульсирующего и отчаянного самоотрицания в постмодернизме, вынуждена быть иконоборческой по самому своему существу. Ибо для дискурса (а человек, по Гегелю, это и есть дискурс) образ Бога и невыносим, и невместим.

Дискурс может выдержать с небольшими для себя потерями представление о божественном образе, в которое он будет вкладывать понятие о том совершенстве и красоте видимого мира, в котором просвечивают следы божественного, но всерьез допустить присутствие всей полноты трансцендентного Первообраза по сю сторону бытия было бы для него равносильно самоубийству. Весь неизбывный трагизм, присущий классической философии, заключается в том, что имея дело с конечным, она всегда

устремлялась к бесконечному, не умея находить никакой радости и никакого смысла в конечном. Это ее извечное движение и беспокойство вынуждало стремиться к Форме и ее воспевать, но неизменно отказывать ей во плоти. Никакой образ, даже божественный, не мог удовлетворить ее вечную и неизбывную тоску о Первообразе. Чувственное изображение божественного будет всего лишь человеческим представлением о божественном – относительным и несовершенным и потому не достигающим Первообраза. Нет ничего более далекого от истины, чем чувство и основанные на нем представления. А, значит, с этой точки зрения, искусство все же остается наиболее уязвимым делом человека, несмотря на все сущностные перемены в отношении к нему, происшедшие с философией в преддверии европейского Романтизма. Да и само искусство в своей рефлексии в лице абстракционистов начнет борьбу за первый образ, не имеющий аналогов в видимом мире, приходя к саморазрушению своей изобразительной формы.

Примерно с этих позиций смотрит на историю интеллектуальной борьбы против образа и Безансон, перечисляя доктрины, повлиявшие на представление об изображении божественного, причины перехода божественного начала образа из религиозных изображений в светские, а затем и окончательного его ухода из искусства. Не видя Новозаветной истины о тождестве образа и Первообраза во Христе, дезориентировавшей античную мысль, внесшей в философию до сих пор не утихающий скандал, Безансон с удивительным бесстрашием истинного ученого, всегда остающегося вне изучаемого предмета, непредвзято и внимательно следит за логикой святых Отцов в их апологии святых образов, за движением мысли вслед божественному образу в средневековой схоластике и дальше, дальше – вплоть до русских и не русских абстракционистов. При этом он проходит мимо богословия образа и его проблематичного взаимоотношения с философской мыслью, по сути, не касаясь его средоточия. Очевидно, Безансон не располагает никакими данными, которые позволили бы ему сделать адекватные выводы для понимания действительной судьбы иконы на христианском Западе. Литургический контекст догмата иконопочитания остается вне зоны его исследовательского интереса.

Безансон придерживается мысли, что священное присутствует в образах искусства по причине самой непостижимости

творческого акта художника, способного тем не менее запечатлеть те конкретные формы конечного мира, которые более чем любые другие продукты человеческой деятельности содержат божественный образ. Осмысляя христианскую икону, французский исследователь остается на позициях скорее европейского романтизма с его обожествлением деятельности художника и продукта его труда, тем самым помещая икону в контекст артефактов, не более того. Парадигма такого восприятия образа вполне укладывается в размер, заданный Гегелем, определившим сущность искусства как всего лишь «чувственное изображение божественного», ограничив искусство субъективностью человеческого творчества. Историю доктрин, повлиявших на изображение божественного, Безансон рассматривает с позиции ученого, для которого учение отцов об иконе представляет исторически относительное значение, способное внести лишь оттенок в грандиозную картину становления художественного образа на фоне западноевропейского рационализма. Осью этого становления Безансон определил божественный образ, который ищется и видится в вещах видимого мира.

Пожалуй, впервые серьезный богословский подход к иконе на Западе, мы видим в труде кардинала Кристофа фон Шенборна, посвященный христологическим основе иконы. Шенборн обстоятельно и выверено различил целый комплекс вопросов-претензий в теме иконы, разобрал все тончайшие нити умозрительной ткани, из которой складывались византийские полотна ее защиты и протеста, с тем, чтобы соединить наконец тему лица-ипостаси с богословием иконы и обосновать ипостасный образ с позиции святоотеческой мысли.

Труд Шенборна примечателен еще и тем, что составляет исключение из общей позиции католичества относительно иконы. Поскольку до недавних времен в католичестве существовало довольно примитивное понимание иконы, основанное на определенном способе апологии икон, довольно упрощенном и свободном от догматической обязательности. В католическом богословии никогда не было различия между ипостасью, сущностью и энергией в Боге. Понятие первой сущности по-аристотелевски было перенесено на ипостась, тем самым человечество Христа по умолчанию отнесено к частной сущности, иначе — к Его человеческой индивидуальности, и дальше проблема — изо-

бражать или не изображать Христа – была попросту снята. Раз Сын Божий стал человеком, то этого человека и надо изображать, дабы помнить о Его воплощении. Почитать образ лучше не надо, ведь он все же рукотворный.

Вот почему Христоф фон Шенборн совершил радикальный прорыв на пути к богословию иконы на Западе. Кардинал воспринял красоту иконописи не только с эстетических позиций, а ее содержание не в качестве назидания неграмотным христианам, но в первую и последнюю очередь во всей догматической серьезности и неотменимости, соотнеся ее с тайной Богочеловеческого Лица. Опираясь на труды отцов-иконопочитателей, разбирая пункт за пунктом все аспекты христологического обоснования иконы кардинал направляет течение мысли к самому нерву иконы – ипостасному образу, совершая тщательный разбор понятия ипостаси в богословии преподобного Максима Исповедника. «Человеческое естество Христа, “Он Сам, видимый”, – это образ и символ не некоего потустороннего Божества, но “Он Сам, Невидимый”»⁸⁶.

Но удивительно: подойдя так близко к существу дела – к ипостасному образу, сосредоточив и свое и наше внимание на выражении Преподобного «человекобытие стало собственным выражением Его ипостаси», кардинал оставляет без внимания само понятие ипостаси, претерпевшее в богословии Максима Исповедника метаморфозу; ведь оно навсегда рассталось со статусом частной природы, с конкретностью и характерностью своего эмпирического бытия, объясняемого языком тропосов. Раскрыв все тонкости онтологической «ктойности», с которой имеет дело икона, католический исследователь вовсе не поставил вопроса об онтологии концепта «как» – онтологии, которая прикровенно содержится в ипостаси Святого Духа. Т.е. Шенборн оставляет без должного внимания пневматологическую составляющую Божественного Домостроительства: «Бог воплотился в человека, чтобы человек стал богом». Данная составляющая крайне важна для богословия иконы, требующего для своей полноты не только разумения образа, но в равной степени – подобия. На наш взгляд, Шенборн проходит мимо той метаморфозы, которую претерпело понятие ипостаси, опираясь по-прежнему на ари-

⁸⁶ Шенборн Христоф. Икона Христа. Богословские основы. Милан - М., 1999. С. 130.

стотелевское понятие частной или индивидуальной сущности, и все же продолжает рассматривать отношение образа и Первообраза вне определяющего догмат иконопочитания возведения чести образу, переходящей к первообразу. В связи с этим остается непроявленным пневматологический контекст иконопочитания – Духом и в Духе совершается почитание Того, Кто явил в Человеке божественный первообраз. Ибо между Явлением Христа и почитанием Явления как образа Первообраза пребывает Дух. Складывается впечатление, что внутренняя логика, которая вела Шенборна к пониманию феномена иконы и ее христологической основы, оборвалась на полуслове. Поскольку остановилась в поле «явления Бога в человеке», не выходя к «явлению человека в Боге», как-будто застыв в бытийных границах Аквината, не поднявшись к уровню «метаонтологии». Этот факт еще раз подтверждает: для того, чтобы выйти к богословию образа, к его святоотеческой органике, необходимо поставить его в пневматологическую перспективу, исполняя христологическую основу образа.

Ситуация внутри постепенно складывающейся современной иконологии, главным предметом своим имеющей образ церковный, осложняется тем, что так называемый теоретический фундамент (как правило платонического толка) слишком некритично закладывается в почву, весьма зыбкую, неспособную удержать новую плоть смысла, оставляя без изменения теоретический «каркас». Требуется коренной пересмотр всей ориентации классической метафизики – или назовем ее более соответствующим именем – онтотеологии, выстроенной обычно либо в позиции, либо в оппозиции с античной метафизикой, которая продолжает питать умы при обращении к теме образа. Опорой для столь серьезного усилия может и должно служить богословие преподобного Максима. Здесь прозревается вневременная актуальность со всем его христианским преобразованием философской проблематики; преобразуется в контекст отношения образа и Первообраза. И тогда реальная христианская мысль способна в своем новом «облачении» свидетельствовать о тайне Богочеловеческого образа – тайне, которая запечатлена в своей эсхатологической очевидности догматом иконопочитания. Очевидно, что необходима иная модальность философского вопрошания и философского свидетельства, новый язык, крещенный

смыслами Божественной литургии. Именно этот язык и делает возможным обоснование иконы на началах, не имеющих ничего общего с идолом. В этом направлении движется мысль французского теолога, не раз нами упомянутого, Ж.-Л. Мариона. «Икона находит свою логику и свое единственное оправдание, — пишет Ж.-Л. Марион, — <...>парадоксом узнавания без зрелищности. Только молящийся может взойти от видимого к невидимому, <...> только молитва проникает сквозь икону»⁸⁷.

Молиться означает здесь позволить другому взгляду видеть меня. Молитва же возносится Духом. Собственно домостроительство Третьего Лица Пресвятой Троицы – Духа Святого — есть вдохновение и наставление и возведение образа к Первообразу в совершении его уподобления. В этом смысле пневматологический контекст связи образа и первообраза, будучи основой для богословия иконы, прошивает собой пространство всей жизни человека, включенного в жизнь Церкви, направляя экзистенциальные потоки в реальную практическую перспективу. Тогда онтологическое преобразование человеческой природы, совершенное Христом, вступает в область самосознания каждой человеческой личности, где в первую очередь рождаются смыслы и «шьется» их одежда, дабы одежда (слово) вместе с плотью (смыслом) бесконечно открывали для познания и славословия богочеловеческий лик Христа. Фактом иконопочитания утверждается полное единство между сокрытым и явленным, между неизреченным и потому неопишуемым логосом свершившегося Божественного Домостроительства и между логосом веры, созерцающей в человеческом зраке Христа образ неопишуемого единосущного Сына Божия.

Более того, икона и иконопочитание в Православной Церкви свидетельствуют об уникальности духовного откровения во Христе, об откровении, о котором молчат, за неимением слов, не только мировые религии, древние и новые, но и даже другие христианские конфессии. Ибо Благая Весть возвещает не просто вечную жизнь бессмертной души, об этом так или иначе действительно знают все религии, но вечную жизнь в Телe, в своем собственном личном преображенном теле. В этом таинство Восьмого дня – ДНЯ после Суда. Можно даже сказать, что христиан-

87 Марион Жан-Люк. Идол и дистанция // Символ. Париж – М., 2009. № 56. С. 143.

ство верует не столько в бессмертную душу, сколько в обожение человеческой личности, которое заключается в обновлении всего его естества, а, значит, верует в восстановление и прославление Светом Христовым человека во плоти. Потому личность и христианский образ оказываются тесно связанными, так что иконопочитание и содержащуюся в нем феноменологию образа невозможно уяснить без обращения к богословию человеческой личности.

2. Богословие лица и ипостасный образ

*В сию душу вдунут дух, Дух Божий,
предназначенный Бога знать,
Бога чтить, Бога искать и слушать,
и в Нем свое достоинство иметь,
и ни в чем кроме Его.*

Святитель Феофан Затворник

Как пишет Христоф фон Шенборн, «античность не знала понятия Лица, того последнего своеобразия “бытия самим собой”, которое не возводится ко всеобщему»⁸⁸. Несмотря на то, что свое фундаментальное значение понятие Лица получает в тринитарном богословии и христологии, его логично рассмотреть и относительно человека, помня о создании его по образу и подобию Бога. Очевидно, что «бытие самим собой» предполагает свободу по отношению к своей собственной природе, иначе такое основоположное для христианской жизни событие, как покаяние, было бы невозможно.

Наш современник – архимандрит Ефрем, игумен Ватопедского монастыря на Афоне, говорит: «Покаяние, исповедь – самый свободный поступок человека»⁸⁹. Но эта же свобода предполагает личную связь между образом и Первообразом – человеком и Богом, можно сказать даже сильнее – связь родственную – и по Крови Христовой, и по Духу – подобно

⁸⁸ Христоф фон Шенборн. Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2003. С. 142.

⁸⁹ Без указания автора. Беседы с архимандритом Ефремом, игуменом Ватопедского монастыря на Святой Горе Афон. М., 2013. С. 54.

тому, как учит апостол Павел: «Итак, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу» (Еф 1–19). «Ибо написано: “будьте святы, потому что Я свят”» (1 Петр 1: 16).

Благовестие освещает тот узкий путь, ведущий к тайне человеческого лица, которая очень тесно связана с тайной Божественного лица – тайной Божественного Сыновства, проявляемого Духом. Вопрос о человеческой личности с патристической точки зрения действительно уже и глубже вопроса о человеке, ибо он предполагает тесную связь с сакраментальным учением о Церкви и с неизбежностью вскрывает эсхатологический горизонт, будучи обращенным к Лику Христову. Владимир Лосский впервые предпринял попытку уже в наше время перекинуть мост от святоотеческого богословия к понятию человеческой личности, требующему, согласно ему, своего прояснения в свете халкидонского догмата о Христе.

Но прежде чем вникнуть в эту непростую тему, позволим себе краткий обзор учений о человеке, сложившихся в истории мысли.

1. Два великих философа античности Платон и Аристотель, при всей своей противоположности в отношении к универсалиям, одинаково определяли судьбу человека – человек существует к смерти. И, по заявлению греческого мудреца Феогниса, если лучше для нас было бы никогда не родиться или, по крайней мере, насколько возможно скорее умереть после рождения, то для философа первейшая задача состоит в том, чтобы правильно подготовить себя к смерти. Философия – это наука умирания ради высшей Истины, сказал Сократ, избравший чашу с цикутой, вместо унижающего его предложения друзей убежать из тюрьмы. В античности истинно-человеческое проявляется в любви к мудрости, в познании Истины, в философской аскезе ума. Новоевропейская философия видела истинно сущее человека в его свободе, устремляясь к его онтологическому устью – тождеству самосознания. Так родился «трансцендентальный субъект», без свойств и формы, знающий о себе лишь то, что он есть точка зрения, обеспечивающая связную и единую картину воспринимаемого мира, причина устойчивости которого восходит ко Творцу Неба и Земли, видимого и невидимого. Этот новый антропологический поворот в истории мысли косвенно обязан христианскому учению о человеке и христианскому богословию,

хотя, нельзя не заметить и того, как существо свободы уже в философской «епархии» эпохи Просвещения постепенно приобретает не только новые оттенки, но в итоге выхолащивается в такой скользкий феномен как «свободомыслие».

В философии Нового времени основание человеческой личности, заключенное в его свободе, очень хорошо проанализировал Иммануил Кант, выстроив на нем все свои три критики. Свобода как суточная принадлежность ноуменов духа, в отличие от природы феноменов, решительно изменила общий план философии, задала важнейший вектор на пути к антропологии в западной мысли, в которой начал проступать собственный христианский контур. Сделав твердый шаг в направлении к ипостасной глубине человека, обозначенной в падшем мире различением мира феноменов и «вещи в себе», Кант обосновал свободу категорическим нравственным императивом, сведя к нерасторжимому единству теоретический и практический разум, в одно и то же время наделив человека глубочайшим достоинством и закупорив его в своем собственном, хоть и бесстрашном одиночестве.

Человек – существо разумное, а потому нравственное, и значит, свободное, и в этой свободе онтологического долга перед бессмертием души, заключен практический разум. Можно сказать, что точка зрения Канта состоит в том, что человек есть личность только потому, что способен трансцендировать свою естественную биологическую природу, преодолевая ее всякие склонности, не соответствующие требованию категорического императива и, тем самым, становясь человеком разумным, в свободе от низменных интересов ограничивая себя в подчинении внутреннему нравственному долгу. Этот своего рода аскетический выбор есть следствие истинной свободы, заключенной в нем как существе разумном. Подобный взгляд представляет собой наиболее внятный и полный оттиск христианской философии личности, не только оказавший существенное влияние на все последующие антропологические воззрения, касающиеся сущности человека, но и самым полным образом определивший ее духовный канон на уровне европейских общечеловеческих ценностей.

Таким образом, не будет ложью сказать: в целом западноевропейская философия исходит из определяющей человека взаимосвязи свободы и разума. Свобода следует из разумного устройства человека, ибо только разумный человек может быть действитель-

но свободным, принимая свободу, согласно тезису Спинозы, как осознанную необходимость.

Тем не менее существует разница между философской рефлексией свободы и ее богословским преломлением, в котором свобода трактуется как внутреннее освобождение от власти греха, как дар Пятидесятницы. Именно этот аспект позволяет утверждать о собственно духовном измерении свободы в его эсхатологическом значении. Если, согласно Спинозе, свободен тот, кто осознает ее как необходимость, то в церковном восприятии духовному освобождению предшествует осознание греха, пропасти между Истиной и человеком, которой ему самому никогда не преодолеть. Действительно, как может быть свободным человек, стоящий на краю пропасти, разделяющей его с подлинным бытием? Как может быть свободным тот, кто приговорен к смерти? Его безусловная свобода может проявиться только в одном – прильнуть к Тому, Кто стал живым «мостом» между человеком и Истиной. Но подобное проявление свободы может быть только личным, т.е. исходить из окончательной глубины существа, охваченного пространством Завета Божьего, в котором блаженство и нищета духовная составляют единство в даре Господа. Этот дар и есть несокрушимое обетование свободы. Нищета духа евангельская и «нищета духа» философская это кардинально различные вещи. Свобода философская исходит из понимания человеческого духа, из опоры на его силу – разумное начало. Богословие свободы исходит из совершенно невидимого для категориального разума основания, из искупительной жертвы Христа, вызволяющего человека от плена небытия, уязвляющего прежде всего личность и обесценивающего само ядро его существования – как свободу, так и вопрос о свободе. Этот плен – есть власть тления. И все-таки даже в условиях жизни к смерти человек мыслит, любит, и живет как человек, призванный быть свободным, поскольку в нем вызвана к жизни человеческая личность, созданная по образу и подобию Божьему. Протопресвитер Иоанн Мейендорф написал совершенно определенно: «В конечном итоге свобода означает личное существование»⁹⁰.

90 Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Православное богословие в современном мире / Он же. Православие в современном мире. М., 1997. С. 183.

О человеке как существе духовном можно говорить лишь потому, что сама человеческая разумная индивидуальность укоренена в личности, т.е. является реальностью не только природной, но и лицом. Иначе говоря, свобода принадлежит существу духовному, потому что она укоренена в личности, воспринимаящей благодать Духа Святого.

Хотя Отец Иоанн Мейендорф добавляет: «Говорить о “личном христианстве” и “личной вере” в наше время крайне непопулярно, и это в большей мере потому, что на Западе религиозный персонализм немедленно связывается с пиетизмом и эмоциональностью»⁹¹.

Корни западного религиозного персонализма в принципе имеют вполне философскую подоплеку, опирающуюся на антропологическую схему схоластического богословия.

Надо сказать, что все философские концепции личности восходят так или иначе к христологии западного богословия, вынесшего из церковных споров о человечестве Христа взгляд, который имел существенное отличие от учения о человеке, сохраняющегося в святоотеческом Предании. Со всей ответственностью можно утверждать, что халкидонский ориентир в учении о человеке оказался и вовсе не задействован схоластикой и, естественно, был обойден и новоевропейской философией. Свойственное западной философии представление о человеке унаследовало, скажем прямо, не вполне халкидонскую христологию и потому оформлялось вне освоения необходимого различения без разделения между природой и ипостасью, вытекающего из христологического догмата.

Факт несводимости ипостаси к природе в православном богословии обусловлен богословием халкидонского исповедания Христа. Действительно, трудно допустить, чтобы личность Христа в процессе времени как-то совершенствовалась или развивалась, реализуя свою божественную ипостась. Его личность была неизменной, сохраняя идентичность со второй ипостасью Троицы, т.е. была личностью Бога от начала своего рождения. Если быть внимательными, то можно увидеть, как на протяжении всех Евангелий повторяется мысль Христа об этом Своем предвременном начале и как трудно ее осваивают ученики. Развивалась и росла Его человеческая индивидуальность воипостазированная в личности Сына. Найденное святыми Отцами применительно к троичному догмату внеконцептуальное различие между ипостасью

91 Там же. С. 185.

и сущностью позволило впервые подойти к категории ипостаси не столько как отдельному бытию, определяемому через общее, сколько как к идентичности, не только не сводимой к общему, но и обладающей (при всей своей нераздельности с ним) своим собственным ипостасным свойством. В полной мере такое понимание ипостаси также относится и к христологии.

Надо сказать, что в схоластическом богословии понятие ипостаси соотносимое с человеком никак не претерпело богословского преобразования, вернее не закрепило терминологически начавшийся сдвиг ее содержания и по-прежнему уживалось с категорией частной природы, будучи тождественным с понятием индивидуума. Ипостась, она же индивид, прекрасно чувствовала себя в мире «объективной духовности», в гносеологическом космосе схоластики, где главенствовали два его полюса: реализм и номинализм. Философия же тщетно пыталась отводить и укрепить индивид в сфере внимания духа, готовя ему место под беспощадным светом универсалий, напрасно склоняясь к полюсу номинализма. Интуиция Бердяева в этом случае схватила суть проблемы. «Номинализм, в сущности, не может уловить и реальности индивидуального, личного, конкретного, он должен производить дробление до бесконечности и не может остановиться ни на чем реальном, недробимом. Реализм и номинализм одинаково абстрактны и не усматривают конкретной реальности ни в универсальном, ни в индивидуальном. Универсалистический реализм принужден признать, что все частное, индивидуальное существует лишь через роды, вкоренено в родовом бытии. Поэтому все частное и индивидуальное вторично и производно, оно не имеет самостоятельного бытия. Платонизм есть философия родового бытия, и он не может поставить проблемы личности. Номинализм также бессилён признать самостоятельность, неразложимость, первичность бытия индивидуального, также бессилён поставить проблему личности, ибо идет в бесконечность в процессе аналитического разложения»⁹².

Хотя Бердяев и упоминает в основном платонизм, но в полной мере вся эта схема применима и к средневековому аристотелевскому томизму, ибо тема универсалий продолжает вполне определенную парадигму духа, а в ней соответственно и тему

92 Бердяев Н. Дух и реальность. Париж, 1937. С. 370.

общего в единичности, каким является вопрос об интересующем нас понятии ипостаси.

Богословие иконы восходит к лику Христа, т.е. родом оно из христологии, в которой понятие единосущного образа не связано с образом ипостаси подобно тому, как связан любой другой предмет в своем единичном существовании, давая в своем внешнем виде-образе знание о сущности. Единосущный образ применительно ко Христу означает, что Его природа единосущна Отцу и в этом Он неопишуем. Однако по своей человеческой плоти, ипостась которой тем не менее есть неопишуемая по Божеству ипостась Сына, Он изобразим. Здесь аристотелевскому томизму не помочь, ибо ипостасный образ в его понимании был бы образом только единичной вещи, т.е. замкнут на природу изображенного индивида. Отсюда-то и вырастает недоумение иконоборцев. Понятие единосущного образа, относимое не к рукотворному образу, но к образу Христа, сообщает иконе ее отличный от любого другого образа характер и обеспечивает ее богословие. Ибо с точки зрения святых Отцов, почитается не образ человека эмпирического, но образ Бога в человеке.

Вот так духовно обезличенный индивид схоластики вступил на магистраль Новоевропейской философии, пробивающейся на его основе к своему гносеологическому корню — тождеству самосознания. Как бы потом не варьировалась тема ипостаси применительно к человеческой личности, она была помещена в условия онтологии, которая непременно мыслилась (за редким исключением) через понятие субстанции, крепко держащей ее в плену у самой себя, нашедшей свое отражение в классическом концептуальном «зеркале» — в понятии *causa sui*. Понятие субстанции продолжало быть сокровенным центром и опорой метафизики — онто-теологии, предоставляющей, по точному определению Жан-Люк Мариона, «божественное в наше распоряжение в облике, который именуют богом»⁹³. В этом роковом сближении понятий субстанции и Лица в европейской метафизике (разведенных христологическим догматом) понятие человека постепенно утрачивает память о его первейших онтологических свойствах — быть по образу и подобию Божию — являть в себе Бога, вмещать в себя Бога, быть открытым для Него. Понятие о человеческой личности в пределах онто-теологии фор-

93 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Париж, 2009. № 36. С. 24.

мируется в пределах человеческого опыта божественного, где определяющей характеристикой становится ее автономность – онтологическая самодостаточность, в точности соответствуя субстанциальному признаку – «*causa sui*». Для онтотеологического дискурса характерна утрата понимания пневматологической основы Богоподобия – подобия, исполняющего ипостасное начало человека, т. е. укореняющего его в вечном. Начало обмирщения человеческой личности, подмены ее исполнения в Боге гуманистическим идеалом, стали заметны уже в антропоцентризме Ренессанса с его решительным стиранием границ между личностью человеческой и личностью Божественной.

2. Владимир Лосский, кажется, одним из первых взял для себя труд принципиально изменить оптику философского взгляда на проблему личности, свести воедино тему образа Божьего и такой неоднозначной в истории европейской спекулятивности категории как «ипостась», да еще поставив между ипостасью и лицом знак равенства. Ведь это совсем неслучайно, что именно в поле святоотеческой мысли понятие ипостаси стало синонимичным с лицом, тогда как латинская субстанция сроднилась с персоной. Разница между ними заключена в том, что тождество «субстанция-персона» – наследница философского аспекта в понимании единичного, а ипостась-лицо – тождество, родившееся из богословской проблематики, в которой произошло переосмысление категории ипостаси применительно вначале к триадологии, а затем и к христологии. Показательно, что учение о личности вошло в европейскую философию под названием именно персонализма, и началось это вхождение с условия, которое определило дальнейшее наполнение + становление его значения и назначения. Это условие предполагает отношение к персоне как к кому-то обязательно заметному в социуме, место которого должно быть подтверждено и оправдано законом.

За персоной стоит лицо, но именно как представитель той роли, которая расписана в системе. Это лицо обязано быть различимым и внятным в своем юридическом статусе, оно себя представляет, выявляет – как скульптор добывает свою форму из массы камня, но данная форма предназначена исключительно для места в пространстве, для того, чтобы быть видимым и узнаваемым. «Людей, которые узнаются каждый благодаря

определенным чертам (форма), латиняне стали называть “лица” (персона), а греки – “просопон”⁹⁴», – определяет Бозций, правда, вовсе не вспоминая греческой «ипостаси». Таким образом, видно, что лицо-персона в своем определении исходит из описуемости, заметности лица, его выделенности и наглядности.

Нельзя отказать лицу в причастности к такому определению, но будет ли оно довлеющим, исходным и, в конце концов, достаточным? Латинская «персона» внедрившаяся в тело европейской культуры, как показывает история, почти не оставит места в дальнейшем для свидетельства о мире ином. В этой «персоне» утратится ответ Лица, к Которому оно в первую очередь должно быть обращено; станет вовсе незаметен и без того невидимый фундамент – ипостась, которая дает непреходящую устойчивость во времени самодвижной душе.

Потому так важно направление мысли Владимира Лосского, позволяющее оформить нужный дискурс в обосновании духовной основы иконы – единства ее богословия и богословия Лица в их общем христологическом начале. Святоотеческое учение о человеке как образе Божиим в свете воплощения Христа позволяет Лосскому сделать заключение, что человек не только природа и не просто природа («включенная в общую родовую связь человеческой природы и Творца»), но его устройство свидетельствует о присутствующем в нем личном начале, которое не может охватываться рамками природы, также как и не может вне природы существовать и мыслиться.

Основной упор делается им на разведение понятия индивида и личности, которое связано с тем, что принцип Лица свидетельствует о трансцендировании всего природного, с неизбежностью обусловленного своей собственной сущностью, к реальности Другого.

Индивид это все же категория, характеризующая человека как разумное существо в аспекте его биологической множественности, т.е. подразумевает исходным началом конкретное индивидуальное существование, подчиненное инстинкту самосохранения. Лицо же это собственно категория, описывающая духовное начало человека, аккумулирующее в себе смысл новозаветной заповеди о любви. Любить ближнего, как самого себя – это определяющий человека признак Духа в нем; ни на каком

94 Бозций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 72.

дреve жизни эволюционных теорий он не висит, поскольку ни генетически, ни биологически его не рассмотреть.

В модусе философской проблематики эта реалья с досадной неизбежностью пребывает невидимой, несхватываемой в своей логической определенности, поскольку «черты» Лица проступают не в гносеологическом контексте, но изнутри Богочеловеческого общения, данного в опыте, а не умозрительно.

Если прибегнуть к языку философии, то речь идет о бытии, которое в своей логической артикуляции весьма парадоксально, поскольку одновременно есть бытие в общности, бытие со-общающееся, бытие не для себя, но для Другого, бытие уподобляющееся и сообразующееся и в то же время, содержащее в себе никогда неотменяемую идентичность, абсолютное в терминах природы самостояние, бытие в себе и для себя. Евангельский смысл личного пространства, восполняющего и обновляющего индивидуальную сущность, в большей точности передает аскетическое понимание человеческой души. «Господь воздаст душе радость спасения Своего, тогда она поймет, что обрела Его там, где потеряла себя; где и ощущение спасения восчувствовала там, где вкусила горечь смерти; и прославила Господа, спасающего ее там, когда все ухищрения ее спасти себя оказались ложными... Господи, Ты Сам спасение души моей!»⁹⁵.

Эта новая личностная ситуация в человеке, открытая христианством, и удержанная святоотеческим богословием, позволяет заключить, что данная идентичность категорично не тождественна той идентичности, с которой привык иметь дело философ, в особенности философ древний. Эта идентичность совершенно особенная, не вписываемая в традиционный ряд философских понятий, заложенных античной гносеологией. Своеобразие быть собой несет в себе онтологический отпечаток Встречи, которая решительно меняет фундаментальную «привычку» философии исходить из первенства логической универсальности применительно к антропологии. На территории, укрепленной тождеством бытия и мышления, испытанной временем, властью понятия, ускользало существо Встречи и оставался невостребованным Ее экзистенциальный опыт, чем по сути является литургическая жизнь, личное же оставалось в плену у частной природы. Интересное развитие темы Лица,

95 Арсения (Себрякова), игумена. Чистое сердце. М., 2010. С. 51.

помещенной в условия евхаристической антропологии, демонстрирует современный исследователь А. С. Филоненко, изучая наследие митр. Антония Сурожского. Так он пишет: «Тезис евхаристической антропологии глубже и заключается в том, что в самой конституции человека, в его внутреннем мире есть то, что никак не наблюдаемо вне встречи и раскрывается только во встрече. И то, что в нас не наблюдаемо вне встречи, но в ней раскрывается, можно назвать личностью. Личность встречей входит в мир, а до нее – ненаблюдаема и для самого человека. Наблюдаются люди, наблюдаются индивидуальности, тела, собрание тел, собрание индивидуальностей, но только в событии встречи мы можем в этом мире видеть присутствие личности. Вся штука в том, что никаких личностей до того, как они вступили в общение, в мире не наблюдается. Встреча, ведущая к такому раскрытию личности, и есть подлинная встреча. Такова и встреча с Богом»⁹⁶.

По сути, смысл иконы и ее почитания, существующего в Церкви, заключается, в том числе, и в этом запечатлении встречи человека и Бога, через которую высветилось личное, как их общее пространство, как та невероятная благодатная близость, которая действительно никак не наблюдаема в мире индивидуальностей, являющих только самих себя.

Лосский следует за Отцами в их отождествлении «ипостаси» с «личностью», в том, что «личность» теперь уже не является дополнительным элементом по отношению к конкретному индивидууму, но становится сама ипостасью бытия, а конкретное существование восходит к бытию личному. При этом Лосский подчеркивает, что «В святоотеческом богословии нет того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко»⁹⁷.

Действительно, никакого особого внимания святые Отцы личности человеческой не уделяли, потому что видели в ней носителя свободы, злоупотребившего ею по своей незрелости, повлекшей за собой сокрушительные последствия для всего

⁹⁶ Филоненко А. С. Общение и благодарение в евхаристической антропологии митрополита Сурожского Антония // <http://www.bogoslov.ru/text/2267410.html>

⁹⁷ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. Сб. 14-й. М., 1975. С. 113.

творения. Хотя уже в этом первородном нарушении человеком заповеди Божьей, можно разглядеть ту самую несводимость природы к ипостаси, о которой будет говорить В. Н. Лосский. Ибо природа сама по себе будучи благой и разумной не могла бы восстать против себя, если бы не имела над собой того, кто призван ею начальствовать. В результате этого слепого, неосознанного действия Адама и Евы, разверзлась пропасть между образом Божиим (человеком) и его Первообразом (Богом).

Вся энергия, удивление и благоговение святых Отцов были устремлены к тайне вочеловечившегося Бога — к Первообразу человека как такового, ко Христу-Богочеловеку, который был «советом и волей Отца»⁹⁸. «Что это за таинство о мне, — вопрошает святитель Григорий Богослов, — я получил образ Божий и не сохранил его; Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь восприимлет худшее; но это боголепнее первого, это выше для имеющих ум»⁹⁹.

Ни один из Отцов не называет человека Лицом, как это рискнул сделать Лосский, написав: «Человек как Бог, по образу Которого он сотворен, — Лицо, а не только природа, и это дает ему свободу по отношению к самому себе как индивидууму»¹⁰⁰.

И хотя такого определения человека у Отцов мы не найдем, вряд ли оно будет противоречить смыслу о человеке, происходящему из евангельской керигмы.

Следует еще заметить и то, что в свете новозаветного повествования только реалья лица позволяет продумывать единство образа и Первообраза не по принципу естественного участия низшего в высшем, но как исполнение подобия между Богом и человеком, а в пределе даже благодатного сродства, несмотря на всю абсолютную сущностную дистанцию (если вспомнить евангельский завет об усыновлении верных Отцу Небесному). Ибо не в природе лежит начало общего между Богом и человеком, но в личном устроении, благодаря которому возможен перихо-

98 Иоанн Дамаскин, преподобный. Беседа на иссохшую смоковницу и притчу о винограде // Христианское чтение. Ч. I. СПб., 1835. С. 245.

99 Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения. М., 1889. С. 128–133.

100 Лосский Владимир. По образу и подобию / Перев. с франц. В.А. Рещикова. М., 1995. С. 127.

резис¹⁰¹ свойств. Личность реализует себя, становясь Богоподобной, покайнно приобщаясь в благодарении личному свойству Христа – быть Сыном безначального Отца. «Знайте и то, что всякий делающий правду, рожден от Него» (Ин 1: 29).

Кирилл Александрийский, опираясь на апостола Павла, писал: «Ибо мы все во Христе, и общее лицо человечества восходит к Его лицу, почему Он и назван последним Адамом. <...> Слово обитало среди нас в одном единственном, чтобы от единственного истинного Сына Божия сыновство, посредством Духа Святости, перешло на всех людей»¹⁰².

Нам кажется, что именно здесь проступает уровень метаонтологии, в рамках которой призвал ставить вопрос о человеческой личности В. Н. Лосский.

Однако направление его мысли претерпело некоторые изменения и даже упрощение, которых хочется коснуться.

Тринитарное богословие последнего времени, в особенности в лице митрополита Иоанна Зизиуласа, использовало термин «личность» и «несводимость к природе» в несколько ином ключе, чем это предполагалось Лосским. Что привело к тому, что возник такой феномен в религиозно-философской среде как «культ понятия личности», идея которого заключается в обосновании личности онтологической свободой, превосходящей естественную необходимость; причем такое обоснование упускает ориентир для этой свободы, заключенный в подобии.

Личность в аналогичных концепциях понимается как некий онтологический предел человеческого совершенства, как цель, к которой человек должен стремиться в силу заложенного в нем образа Божия.

Интересно, что святые Отцы говорят не столько о становлении личности, ипостаси, но о становлении человека, имея в виду понятие о новом человеке, становление во Христе. «Ибо и естество человеческое от начала составлено было для Нового человека, и ум, и желание приготовлены для Него, и разум мы получили, чтобы познавать Христа, и желание, чтобы к Нему стремиться, память имеем, чтобы Его держать в ней, потому что

101 Греч. *περιχώρησις* – проникновение Божества в плоть и приобретенная плотью возможность проникать в Божество.

102 Кирилл Александрийский, *святитель*. Толкование на Евангелие от Иоанна. Книга II. М., 2001. С. 534.

и для творимых Он был первообразом. <...> Хотя и сказано, что Новый рожден по подобию ветхого, но только в отношении к тлению, которое тот начал, а Сей наследовал, чтобы немощь естества уничтожить Своим собственным врачевством, и чтобы, как говорит Павел: пожрето было мертвенное животом (2 Кор 5: 4). Каким же образом, по самому естеству, ветхий Адам может быть первообразом для нас, когда мы знаем, что прежде него был Сей, у Коего все пред очами прежде самого бытия, и как старейший служит подражанием второму, когда по Его виду и образу создан последний, но не пребывал таким, устремлен был к сему, но не достиг сего»¹⁰³.

Восполнив человеческое, т.е. приведя человеческую природу к единству, как это совершил Христос в своей Ипостаси, можно будет говорить о подобии, т.е. говорить о человеческой личности. Зададим себе вопрос: можно ли говорить о человеке как о Лице в том же смысле, как Отцы применяли этот термин к Пресвятой Троице, не делая необходимых оговорок? Не приведет ли это к некоей грубой схематизации, например, подобно примерам, происходящим зачастую в современном тринитарном богословии, когда Троичное бытие объявляется парадигмой человеческого существования уже в нынешнем времени.

Если в Боге одна усия и три Лица, то, по аналогии применяя этот принцип к человеку, получим, что и человек есть одна усия и множество лиц, приравняв множественность разнонаправленных волей к троичному единосущному «плюрализму». Это будет некорректно потому, что три Лица, которые суть Одно, не есть то же множество, о котором мы говорим применительно ко многим людям, каждый из которых в своем индивидуальном существовании представляет собой отдельную личность несоизмеримую с триединым Лицом Бога. Стоит упомянуть еще и тот момент, что Божественные Лица не обобщимы даже на уровне абстрактном, в отличие от человеческих «лиц», которые обобщаются в понятии «человек». Лосский уточняет: «Когда мы говорим “три Ипостаси”, то уже впадаем в недопустимую абстракцию: если бы мы и захотели обобщать и найти определение “Божественной Ипостаси”, надо было бы сказать, что един-

¹⁰³ Кавасила Николай, архиепископ. Семь Слов о жизни во Христе. М., 1874. С. 154–155.

ственное обобщающее определение трех Ипостасей – это невозможность какого бы то ни было общего их определения»¹⁰⁴.

Хотя, соглашаясь с тем, что на протяжении всей истории мысли действительно человеческие индивидуумы беспрепятственно обобщались в понятии «человек», зададим следующий вопрос: не связан ли этот привычный ход в рассуждениях о человеке (исходить в своем умозаключении из общего, выходя к частному) всего лишь инерцией философской мысли, ограничивающей себя в стремлении к понятию о бытии – понятию, очерченному в категориях философии? Может быть, в данном случае мы имеем дело с устоявшейся традицией познания, обусловленного обстоятельствами языческого мира, в котором родилась философия.

В философском арсенале были только две категории для того, чтобы понятийно описать человека – это сущность и ипостась, причем только ипостась представляла собой отдельно и реально существующего индивида. Аристотелевским определением ипостаси пользовались и святые Отцы. Так святитель Василий Великий в 38 письме к Григорию Нисскому, почти в точности повторяя слова Стагирита, пишет: «Итак, ипостась есть не понятие сущности неопределенное, по общности означаемого ни на чем не останавливающееся, но такое понятие, которое видимыми отличительными свойствами изображает и ограничивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное»¹⁰⁵.

Но для характеристики личности человека уже будет недостаточно категорий «сущность» и «ипостась», определяющих его родовую принадлежность к виду человека, существующего во множестве конкретных индивидов. Требуется еще категория, которая помогла бы выразить невыразимую на языке философии сущность образа и подобия Божьего. В свете откровения Христа человек видится не просто протагоровской мерой вещей, «существующих в том, что они существуют и не существующих в том, что они не существуют»¹⁰⁶, т.е. принадлежностью мира времени и пространства, но и единицей, открытой к Вечности, призванной к ней, созданной для самого тесного общения со своим Создателем. «Нет иной такой близости и взаимности, какая есть

104 Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 114.

105 Сб.: Вера и жизнь христианская. По учению святых и учителей Церкви. Паломник 1996. С. 350.

106 Цит. по: Платон. Сочинения. В 3 тт. Т. I. М., 1968. С. 418.

у души с Богом и у Бога с душою. Бог сотворил разные твари; сотворил небо и землю, солнце, луну, воды, деревья плодоносные, всякие роды животных. Но ни в одной из сих тварей не почивает Господь. Всякая тварь во власти Его; однако же не утвердил Он в них престола, не установил с ними общения; благоволил же о едином человеке, с ним ступив в общение и в нем почивая. Видишь ли в этом сродство Бога с человеком и человека с Богом?»¹⁰⁷, — вопрошал преподобный Макарий Великий.

Именно это сверхсущностное соединение, даруемое Богом в качестве Своего престола, и есть та ипостасная плотность — залог вечности, что собственно и называется чело-век.

Нет ничего противоречивого в том, что Отцы пользовались категорией ипостаси в том же значении, в каком ею пользовался Аристотель и продолжают пользоваться современные философы. «Ипостась» действительно характеризует отдельное существование, выступая началом его внутреннего единства. Но достаточно ли будет этого определения для человека, когда мы уже знаем о Первообразе человека, ипостась которого явно превосходит меру индивида, выявляя сверхприродный масштаб человека? В свете халкидонского заключения Ипостась Христа должно понимать как причастие ее к разным природам, ипостазированных ею. Ипостась Христа живет Божественной и человеческой жизнью во всей ее взаимопроникновенности, как бы усложняя саму себя. Именно в ипостаси происходит обмен (перихорезис) природными свойствами, в котором человеческая природа с ее логосом устройства обретает божественный тропос бытия, свойственный Ипостаси Сына. Следствия, проистекающие из такого христологического понятия ипостаси, конечно, не могут не отразиться и на понимании антропологии. И при всем том, что напрямую троичное единство Бога нельзя соотносить с множественностью единого человека (не в этом заключен принцип образа и подобия), введение перспективы категории лица или ипостаси относительно человека имеет под собой христоло-

¹⁰⁷ Макарий Великий, преподобный. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. В 5 тт. Т. I. М., 1905. С. 155. Надо сказать, что авторство преп. Макария Великого весьма условно. «Пятьдесят “Проповедей” и несколько других сочинений неизвестного автора начала V века были приписаны Макарию, который, в чем ныне уверены все, никогда не был писателем» (Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 97).

гическое основание и потому – наполнение, отличное от его традиционно философского значения.

В. Н. Лосский размышляет: «Согласно тому же образу мыслей, который различил в Боге Лицо, или Ипостась, и сущность, или природу, и человек не только природный индивидуум, включенный в общую родовую связь человеческой природы с Богом – Творцом всей космической совокупности, он также, он прежде всего – личность, не сводимая к общим (или индивидуализированным) природным свойствам, которыми каждый человек наделен совместно с другими человеческими индивидуумами»¹⁰⁸.

Может ли быть Первообраз личным, а образ – безличным? Где погрешность в логике, которая видит, что как Христос есть Лицо в человеке, так и человек должен иметь лицо, так же как имеет его Первообраз? То есть каждый индивидуум, обладающий по своей природе всем набором своих индивидуальных характеристик, обладает лицом, т.е. продолжает быть по образу Божьему, несмотря на все свое вызванное грехом неподобие. В Крещении же, в приятии благодати Духа Святого, в человеке, сохраняющем верность Христу, проступает уже подобный образ Божий. Но что же будет составлять его особенное – те отличительные черты, в которых познается это лицо, свойственное всему человечеству, несмотря на различие психологических и других характеристик его индивидуального существования?

Если личное свойство Первообраза есть Его сыновство, то естественно полагать, что у образа также будет это свойство, уподобляющее каждое человеческое лицо своему Первообразу. Специфическим личным свойством у человека может быть только его благодатное Сыновство – Усыновление. Во имя этого приобретения первые христиане готовы были отказаться (и отказывались!) от самого ценного, что может быть у человека, — его жизни во времени. Тем самым они лично проявляли ту самую свободу от своей сущности, о которой писал Лосский. «Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею. Его ищу, за нас умершего, Его желаю, за нас воскресшего. Я имею в виду выгоду: простите мне, братья! Не препятствуйте мне жить, не желайте мне умереть. Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру. Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком (ἄνθρωπος) Божиим. Дайте мне быть подражателем

108 Лосский Владимир. По образу и подобию. С. 127.

страданий Бога моего»¹⁰⁹, — пишет священномученик Игнатий Богоносец в послании к римлянам.

В ком узнается новый человек, его лицо? В том, кто обратился ко Христу всецело, приняв свою смерть в Нем, как новое рождение.

В этом обращении ко Христу, суть которого изменение плотского образа жизни для того, чтобы человеку «родиться духом» (Ин 3: 5), виден единственный признак обретающего Богоподобие лица человека в том смысле, о котором писал В. Н. Лосский. Продолжать утверждать, что человек не есть лицо, но есть та ипостась, которая ограничена свойствами своей природы, будет противоречием халкидонскому догмату, который свидетельствует о совершенном человеке во Христе, т.е. человеке, не только обладающими свойствами Бога, но и являющимся самим Богом по своей ипостаси. Никакие иные тварные существа — «ипостаси» львов, дельфинов, камней, приматов и лошадей явно не способны войти в такое соединение с Богом, чтобы явить в себе Его Лицо.

То, что конкретным человеком из плоти и крови явился Бог — это очень трудная мысль для древнего просвещенного грека, да и не только грека, и не только древнего. Хотя греческие мифы наполнены божественными людьми-богами, но философия разоблачила их красочные сказания, проложив достаточно внятный путь к признанию единого начала всех вещей, Единого Бога, пребывающего за пределами доступной через материальные вещи видимости. Такой же проблемой выступает в античной философии и бессмертие человека.

Возвращаясь мыслью к Аристотелю, к его логике ипостаси как существа отдельного, напомним, что у этого бедного индивида — каждого человека, живущего в мире по закону естественной биологической и даже разумной жизни, каким был по преимуществу философ в Греции, — нет никакой онтологической защиты от бессмысленной карающей всех без разбора руки судьбы, не говоря уже о надежде быть приобщенным к кому-то большему, чем он сам. Сам по себе ни человек, ни в принципе любая единичная вещь ничего не значат, поскольку они подвержены тлению, изменению к смерти. Самое большое мужество требовалось, чтобы подготовиться к ней, но не пережить ее. Философ

109 Игнатий Антиохийский, священномученик. Послание к римлянам // Сб.: Сокровищница духовной мудрости. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2000. С. 293.

жертвовал своей личностью знанию о Боге. Его сознание было вылеплено опытом жизни к смерти, но не опытом бессмертия, который вошел в христианскую жизнь вместе с Воскресением Христа, вместе с мучениками, жаждущими встречи с воскресшим Христом. Через опыт мученичества, выступающим живым свидетельством верности крестному рождению в вечности, осваивается понимание человека, носящего в себе, благодаря Христу семя бессмертия. На первый план выходит аскетическое начало человеческого образа жизни, укорененного в ипостаси Христа, «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2: 20). Была ли замечена эта открытость человеческого индивида и выделена логикой Аристотеля, предполагала ли его метафизика «категориальное» место, способное закрепить эту эсхатологичность в самой человеческой экзистенции?

Единичная вещь окружена своей собственной природой, подчиняясь ее жизненной структуре, живя ее ритмами и закономерностями и, несмотря на свой якобы полноценный сущностный удел, тем не менее подчинена его самой жестокой и, увы, неизбывной закономерности – смерти. Вечность – все же удел и призвание всеобщего как некой интеллектуальной тотальности, но ни коим образом не частных индивидов. Кроме того, перспективы для индивидов войти в соприкосновение с иной сущностью, причем войти так, чтобы жизнь другого стала принципом жизни твоей, вообще не предвидится. Только в одном был прав Аристотель, ибо на эту отдельную сущность в определенном смысле возлагал честь быть именно первой, единственной, в которой почивает сущность как существующая, а не созерцаемая. Однако плата за эту отдельность была чрезвычайно высока. Ибо ничто отдельное и частичное вечности не наследует.

Итак, подводя свои мысли к черте, где предстоит сформулировать понятие личности, мы встаем перед первоочередной дилеммой: то понятие о личности, которое просматривается в контексте философии, при всем своем разнообразии и верности отдельных характеристик не достигает богословского формата. Ибо все антропологические концепции не схватывают в описании человека собственно духовное начало, сокрытое в его личностном устройении, останавливаясь либо на его сугубо биологическом измерении, как любого другого живого существа, либо на метафизическом, не учитывающим ипостасную основу лично-

сти, – личности, определяющейся отношением к Первообразу. Потому понятие о ней вычленяется, исходя из противопоставления ее остальной неразумной живой природе. И первым таким свойством, отличающим человека от животного, выступает наличие в нем разума, свободы и самосознания. Именно такой дефиницией – разумной одушевленной субстанцией – представлено понятие о человеке в «логическом древе» Порфирия. Этот понятийный размер человека, исключаящий из своего определения значимость Первообраза, как начала, выделяющего его из ряда всей совокупности сущих, был изначально характерен для схоластического богословия, в котором значение Первообраза выступало в контексте Творца и творения, сохраняя за этим отношением главенство причинно-следственного порядка.

В чем же укоренена духовная сущность человека, неотделимая от его плоти? Или можно спросить иначе: в чем укоренен целый человек, что дает ему подлинное основание в бытии, что является залогом его бессмертия как личности? Панайотис Неллас, описывая святоотеческий подход, заметил: «Сущность человека следует искать не в материи, из которой он создан, а в Первообразе, по Которому он сотворен и к Которому стремится». Потому, продолжает он, «онтологическая суть человека находится не в нем самом, не в его автономности: не в телесных характеристиках, как считают материалисты; не в душе или интеллекте — ее высшей части, как полагали многие античные философы; не в личности самой по себе, как учат современные личностноориентированные философские школы. Нет, она — в Первообразе. Будучи образом, человек имеет бытие, которое не определяется ни одной из своих тварных составляющих (несмотря на иконичный характер самой сотворенной материи), а задается нетварным Первообразом»¹¹⁰.

То есть подлинная цель человека заключается даже не в том, чтобы быть личностью, т.е., согласно философской интенции, быть некой самостоятельной, свободной, способной к самоопределению единицей, но чтобы укоренить свою личность в Боге, обрести в ней свой Первообраз — Христа, т.е. стать личностью Богоподобной — совершенной, обладающей по благодати всем богатством и разнообразием божественных энергий.

110 Панайотис Неллас. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011. С. 35.

Потому именно в иконичном срезе человеческого бытия, там, где речь идет в первую очередь об отношении образа и Первообраза, следует искать богословское содержание понятия человеческой личности, в таинственном предназначении которой дан ключ к созерцанию образа Божьего.

3. Если мы будем опираться на понимание человеческого лица, определяющегося невидимой связью образа и Первообраза, выход к ипостасному образу, на коем утверждена икона Христа и догмат иконопочитания, значительно облегчается. Ибо собственный богословский язык иконы как раз и предъявляет такой ипостасный образ, в котором расстояние между образом и Первообразом сведено на нет. Именно личный ипостасный образ определяет собой смысл иконы, т.е. отвечает на вопрос КАК возможна изобразимость неизобразимого.

Она возможна потому, что Сам Христос, в Своем человечестве, стал живым изображением Своей неопишуемой Божественной ипостаси – образом Первообраза. Но нельзя не признать, что понятие ипостасного образа во Христе, с которым прежде всего соотносится икона, ставит философскую мысль на пороге еще одной апории, трудно разрешимой ситуации.

Трудность связана с тем, что отождествляя ипостасный образ и образ, принадлежащий личности, мы должны помнить о том, что собственно человеческой личности у Христа быть не могло, хотя это никак не отразилось на полноте Его человечества. Скорее наоборот, совершенство Его человечества связано с отсутствием в Нем личности человека. Или, точнее, оно обусловлено отсутствием того, что обычно понимается под человеческой личностью — ее самоопределение в кругу собственной природы, автономность, единоличное владение своей сущностью. При этом, именно полнота человечества, его совершенство, его полностью соответствующая Божественному замыслу природа человека по образу и подобию Творца, т.е. природа личная позволила явить божественную ипостась.

Личность Христа уникальна и единственна тем, что включая в себя всецелую природу, общую всем людям, вместе с тем, она радикально отличается от всех остальных человеческих личностей, ибо ипостасирует человеческую природу иным способом: в свободе своей составной ипостаси, в отличие от «составного

естества» человеческой ипостаси, в которой тело и душа по своей природе предопределены для соединения. Ни один из живущих не имеет никакого личного преимущества перед другим настолько, чтобы изменить человеческий тропос существования так, как это сделал Христос, став в своем божественном Сыновстве ипостасью совершенного человека.

Во Христе воистину мы видим свободу, в которой человеческая природа пребывает как в своей, хотя человек в его падшем состоянии пользуется только отсветами этой свободы, но не знает ее по существу. Во Христе, родившемся от жены и подчинившемся закону, дабы искупить подзаконных, явлена свобода для человека, на евангельском языке означающая усыновление. С общепринятой точки зрения, свободы в Нем нет, равно нет и человеческого закона (Гал 3: 28), нет и гномической воли, потому что нет человеческой личности, но есть совершенство человеческой природы, воипостазированной в личности Бога. Подлинное измерение свободы, ее духовное качество впервые было явлено в личности Христа, Который, благодаря Сыновнему тропосу бытия, непрекращающейся связи с Отцом предвечным, вернул свободу человека в ее природное естественное русло – следование воле Отца. Приняв в Свою ипостась человеческое естество, став человеком по существу, Он выправил человекобытие, изначально определенное к общению с Богом, явив в человечестве совершенный образ и подобие Божие. настолько подобие, что его человеческий лик стал ликом Его ипостаси.

Потому человеческая природа Христа не имеет своей собственной ипостаси, как имеют ее все остальные люди, но она не остается безыпостасной. Преподобный Феодор Студит тонко замечает: «Человеческая природа Христа существует не за пределами Лица Логоса, в самоопределяемой, в себе существующей личности, но получает свое бытие в Лице Логоса (ведь не существует природы, которая не имела бы своего конкретного состояния в Ипостаси) и в Лице Логоса становится индивидуально видимой и описуемой»¹¹¹.

То есть Христос, предвечно рождающийся от Отца, как человек рождается во времени от Девы Марии в таинстве зачатия от Духа Святого, исходящего от Отца. Потому уникальность ипо-

¹¹¹ Феодор Студит, преподобный. Опровержение 2 // Он же. Творения. Т. 2., СПб., 1908. С. 188.

стасного образа Христа, запечатленного на иконе, состоит в том, что в нем изображается сама ипостась Сына в ставшей Его же человеческой плоти. Человек, молящийся перед иконой Христа, молится самому Христу – Его ипостаси.

Человеком – его плотью, душой и сердцем действует и проявляет себя Божественная личность – Сын, открывая в своем человечестве божественный опыт. Который заключается в том, что Христос, став человеком, продолжает рождаться от Отца, включая человеческую природу в опыт жития по Духу. Совершенство личности, которое мы видим во Христе, не может быть автономным, оставаясь в своей ипостаси отделенным от другого. Доходя в кенозисе – в обнищании божественного достоинства до самой глубины немощи человека в условиях существования к смерти, приняв крестную смерть и воскреснув, Христос утверждает ценность каждой человеческой жизни в глазах Бога-Отца. Образ жизни Христа, как и Его личность свидетельствуют об Отце Небесном, все Его дела освящены Именем Отца.

Для того, чтобы «живущий к смерти» человек стал единым, бессмертным и разнообразным, ибо любовь не знает унифицированности, Сын посылает Утешителя, образует Церковь. Во Христе каждый человек обретает свою идентичность уже не на основе своего колеблющегося самосознания, но в благодати обновляющего и научающего его Духа Святого. Спаситель предлагает Себя – свое Тело, как единственно верный и чистый источник питания человеческого духа, не как аноним, но во всей конкретности и неповторимости своего личного бытия, ипостасным свойством которого есть вечное Сыновство в нераздельном единстве Троичного общения.

Природа, полученная Христом в рождении от Матери, стала для остальных людей «пасхой» – переходом в новый тропос существования. Его Тело стало новой средой обитания, новым космосом, не подверженным тлению. Верный признак этой новой Богочеловеческой общности, зачатой в Церкви, – «быть единым сердцем и единой душой» во множестве различных лиц есть свойство, не принадлежащее миру сему. Только на основе экклезиальной онтологии возможно полноценное эсхатологическое понятие Лица, ибо в своем истоке оно опирается на Личное откровение Богочеловека, восстанавливающего образ Божий в человеке и показывающий его Первообраз. Собственно введе-

нием в этот новый, восстановленный образ бытия в единстве с Богочеловеком, поправшим смерть и сделавшим ее собственно средством дарования жизни и нового существования, и объясняется божественный опыт человеческого, предъявленный богословием иконы, указующим на пневматологию подобия.

3. К вопросу гносеологии иконоборческих споров

Экзистенциальная сущность догмата иконопочитания¹¹² коренится в христианской онтологии и антропологии, и есть не что иное, как почитание образа Божьего в человеке, а если сказать еще точнее, то Духа Святого, Который пришел и вселился в людей¹¹³, Который исполняет совершенством человеческую личность и уподобляет ее Христу.

Этой явленной тайной, следующей из явленной тайны Боговоплощения, освящено иконописание и обусловлена традиция иконопочитания. Суть традиции проста и связана с почитанием человека в Боге¹¹⁴, с тем пониманием особых Богочеловеческих отношений, изнутри которых и раскрывается Благая Весть. Событие, кардинально изменяющее языческую картину мира, заключается в том, что центром бытия отныне и навсегда является встреча Бога и Человека во Христе. Иконопочитание осуществляет введение в тему этого «новоустройства», в котором, по слову святителя Григория Богослова, «обновляются

112 Святые Отцы VII Вселенского Собора собрали церковный опыт почитания святых икон с первых времен, обосновали его и сформулировали догмат об иконопочитании для христиан, которые исповедуют Православную веру. Святые Отцы провозгласили, что иконопочитание – это законоположение и Предание Церкви, оно направляется и вдохновляется Святым Духом, живущим в Церкви. Изобразительность икон неразлучна с евангельским повествованием. И то, что слово евангельское сообщает нам через слух, то же самое икона показывает через изображение. Ибо честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу, и поклоняющийся (ο προσκυῶν) иконе поклоняется (προσκυνεῖ) ипостаси изображенного на ней.

113 Ср.: молитва Святому Духу: «Царю Небесный, Утешителю, Душе истины, Иже везде сый и вся исполняяй, Сокровище благих и жизни Подателю, прииди и вселися ны, и очисти ны от всякия скверны, и спаси, Блаже, души наша».

114 Выражение «человек в Боге» можно заменить просто на «святость», ибо святой человек в христианском смысле есть человек обоженный, т.е. бог по благодати, реализовавший в своем лице то предназначение, которое было заповедано ему Божественным домостроительством.

естества, и Бог делается человеком»¹¹⁵, открывая для человека не просто новую биографию, но реальность духографии, чем собственно и является иконопись.

Необходимо повторить формулу Афанасия Великого: «Не человеком быв прежде впоследствии стал Богом, но Бог сый, впоследствии стал человеком, чтобы нас обожить»¹¹⁶. Эти слова Святого являются фундаментом для догмата иконопочитания с его утверждением возведения чести от образа к Первообразу.

Догмат иконопочитания самым неотменимым визуальным способом выявляет истину неслиянно-нераздельного союза естеств во Христе, тождества образа и Первообраза в Его ипостаси. Сталкиваясь лицом к лицу с ипостасным образом Христа, мысль, привыкшая к своей универсальной логике, испытывает трудности, связанные с тем, что ей предстоит продумать невместимое в себя. Осознание этой невместимости, а, значит, недопустимости человеческого образа Бога и оформило иконоборческую ересь. В общем виде иконоборческая гносеология сводилась к отрицанию пути к божественной Славе, пути, открывающемуся в телесности Христа, «в человеческой природе Которого, а не по ту сторону ее, мы можем ее лицезреть»¹¹⁷.

Этот путь невозможно должным образом уяснить без обращения к самому трудному богословскому вопросу, сама хронологическая длительность разрешения которого показывает, что «вся история православного ученого богословия – это повесть именно о природе и ипостаси. <...> Именно различие понятий “природа” и “ипостась”, – замечает В. М. Лурье, – позволило создать на основе категорий Аристотеля язык совершенно другой логики, подходящей для перевода на “греческий” язык “священнического богословия” Библии»¹¹⁸.

Это же различие помогло оформить в итоге и догмат иконопочитания. На основе категорий Аристотеля действительно

¹¹⁵ Григорий Богослов, святитель. Слово 39, на святые светлы явления Господних // Он же. Творения. Т. 1. СПб., 1912. С. 539.

¹¹⁶ Афанасий Великий, святитель. Против ариан // Он же. Творения. В 4-х тт. Т. 2. М., 1994. С. 227.

¹¹⁷ Св. Иринея Лионский. Против ересей, 38–43; Tremblay R. La Manifestation de Dieu selon saint Irénée de Lyon. Munster Aschendorf, 1978. Цит. по: Бер И. Формирование христианского богословия. Путь к Никее. Тверь, 2006. С. 102.

¹¹⁸ Лурье В. М. История византийской философии. СПб., 2006. С. 530.

оформился язык совершенно другой логики, логики не формальной и не диалектической, но, скажем так, – логики духовного чувства или логики иконичной, в которой язык чувства, благодатью возвращается к своему естеству – помогать уму «сообщаться с Нетварным и служить тому, чтобы душевные действия принимали Божественную благодать, питающую и оживляющую всего человека»¹¹⁹.

Отношение к чувственному познанию претерпело ту же трансформацию, что и понятие ипостаси. И то, и другое вместе вышли из «огненного» гносеологического преобразования в обновленной соотнесенности, являя свою принадлежность логике духовной телесности. В святоотеческой логике (логике обновленного человечества) чувству, как способности познания, ограниченной телесностью и привязанностью к единичным предметам (как это было у Аристотеля), возвращается духовное измерение. Иконический язык влечет за собой переориентацию в осмыслении взаимоотношения образа и Первообраза, которое теперь уже в свете Откровения не может мыслиться кроме как в троической перспективе проявительного действия Божества, согласно древней формуле Отцов – «От Отца через Сына в Духе Святом», в Боговоплощении явив свой ипостасный характер. Отношение образа и Первообраза, с легкостью прочитываемое до сих пор в свете неоплатонического отношения между идеей и предметом, выходит за пределы концептуальной диалектической логики. Данный факт наиболее ярко, на наш взгляд, был отмечен еще в самом начале XX века историком Б. М. Мелиоранским.

3.1. Философская сторона иконоборчества по Б. М. Мелиоранскому

Будучи еще студентом богословского института, мне довелось прочитать переизданную в журнале «Церковь и время» дореволюционную статью Б. М. Мелиоранского «Философская сторона иконоборчества»¹²⁰. Статья произвела впечатление нео-

¹¹⁹ Панайотис Неллас. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011. С. 228.

¹²⁰ Мелиоранский Б.М. Философская сторона иконоборчества // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 2 (87). № 3-4. С. 149-170.

бычайное. Собственно результатом этого длительного внутреннего диалога с вопросом, поставленным Б. М. Мелиоранским, и явилось погружение на многие годы в проблему иконоборчества и ее гносеологические истоки. Необычайность позиции Мелиоранского содержалась в том, что вопреки распространенному мнению о платонических основах воззрений иконопочитателей, им предлагалось исследование, доказывающее близость апологетической позиции св. Отцов критической гносеологии протестантского философа Иммануила Канта. Надо признать, что точка зрения Мелиоранского, соединившая в себе казалось бы несоединимое – проблему иконоборчества в византийской церкви и гносеологию Канта, да еще таким весьма экстравагантным способом, должна быть сочтена величайшим недоразумением, судя по тому, как воспринималась философия Канта в кругу отечественной религиозно-философской мысли.

Начиная с Вл. Соловьева вплоть до Ал. Лосева, Кантом «переболели» все софиологи и в итоге выставили ему свой нелюбимый диагноз. Хотя были и другие более позитивно оценивающие роль Канта точки зрения.

В свое время Н. Г. Дебольский, преподаватель философии в Санкт-Петербургской духовной академии, выразил сожаление относительно судьбы «Критики чистого разума» в России в таком суждении: «...смысл этого сочинения, который есть не что иное, как метафизика ума, был превратно понят и по настоящее время понимается как ниспровержение Кантом всякой метафизики, всякой познаваемости сверхчувственного»¹²¹.

Вследствие такого досадного не-до-разумения, в полном смысле этого слова, Кант как основатель разрушитель метафизики предстал в глазах русских философов, по меньшей мере, в качестве «великого лукавца», ну, а по большей — едва ли не как искуситель и враг – «Люцифер». Что касается непосредственно статьи Мелиоранского, известна лишь одна реакция, последовавшая вслед ученому со стороны известного церковного историка Г. А. Острогорского.

“Единственная попытка оказалась мало удачной. Будучи отличным и очень солидным историком, Б. М. Мелиоранский в вопросах философского характера не обнаруживал до-

¹²¹ Дебольский Н. Г. Философия феноменального формализма. 1. Метафизика. СПб., 1892 // цит. по сб. Кант и философия в России. М. 1994. С. 104.

статочного чутья и с проблемой, выдвинутой им в указанной статье, совершенно не справился”¹²².

Сам же Острогорский уверенно держался мысли о том, что “как все здание православной греческой догматики в философских своих основах базируется на платонизме, так и основы мышления византийских иконопочитателей VIII и IX века через посредство языческих и христианских неоплатоников восходит к учению Платона”¹²³.

Итак, вместо того, чтобы в духе популярной софиологии утверждать, как например, это делает А. Ф. Лосев, «последовательно проводимое иконоборчество несомненно есть кантианство, которое полагает, что между “вещами в себе” и явлениями лежит непроходимая пропасть, тогда как последовательно проводимое почитание образа – это платонизм, который признает, что всякое явление есть откровение сущности и что сущность, хотя и непостижимая сама по себе, все же может быть дана в определенных символах как идеальных формах и умопостигаемых образах»¹²⁴.

Мелиоранский в своей статье придерживается ровно противоположного взгляда — платонизм как гносеологию и как метафизику он не то что бы не относит к зданию православной догматики, но считает, что они запросто могут быть отброшены: «так леса, при помощи которых строится здание, сперва необходимые, по окончании постройки подлежат снятию, так как становятся не нужны и только мешают видеть здание и ценить красоту его самого по себе»¹²⁵.

Ни у одного исследователя будь то отечественный или западный, православный или протестантский, мы не найдем и намека на подобное заключение. Слишком велика была инерция в русской философии (и не только в русской — эту «ахиллесову пяту» гносеологического критицизма не жаловала и родная Канту философия немецкого идеализма) воспринимать Канта в качестве «злого разрушителя» метафизики, истребившего всякую надежду на истинное познание вещей незримых, ограничив раз-

122 Острогорский Г. А. Гносеологические основы византийского спора о св. иконах // *Seminarium Kondakovianum*, II. Prague, 1928. С. 48

123 Острогорский Г. А. Указ соч. С. 50.

124 Лосев А. Ф. Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997. С. 10.

125 Мелиоранский Б. М. Указ. соч. С. 51.

ум кругом собственных представлений. Казалось бы, что может быть дальше отстоять от богословия иконы, в основании которого лежит почитание образа самой Ипостаси Богочеловека, изображенной красками на доске, чем «Критика чистого разума», обозначившая границы человеческого знания всего лишь познанием явления, а не сущности, — критика, которая ввела в круг философской мысли такое устрашающее препятствие для положительной гносеологии как «вещь в себе», обрекающую разум задыхаться в феноменологическом вакууме?

И все же соотнесение «вещи в себе» как некоего метафизического барьера для классической гносеологии с проблемой изображимости Христа, вставшей на пути осмысления иконопочитания, наводило на определенные будоражающие мысли.

Например, крепла мысль о том, что платоновская философия, учащая о том, «между вещью и явлением существует соответствие, причинная и вместе умопостигаемая связь», помещенная в формат Халкидонского догмата (о единении в Его ипостаси неслиянно-нераздельно двух природ), буквально выталкивала из себя не только рукотворный образ Христа, но и самого евангельского Христа.

«Иконоборцы были, по-видимому, вправе, с точки зрения общепринятой в их время в самой церкви науки, говорить: халкидонский Христос одновременно и один и тот же в одной ипостаси описуемый и неопикуемый, страдающий и бесстрастный, тленный и нетленный, всеведущий и ограниченный, для разума непостижим (они говорили – сверхрационален); а, следовательно, явление его, Христос евангельский, есть непостижимая загадка для ума»¹²⁶. «Признание Богочеловека за одну ипостась в двух нераздельных и неслиянных естествах кажется иконоборцам несовместимым с учением о возможности описать его, заключить его образ в искусственное очертание; и следовательно создать такую его икону, которая действительно была бы его иконой, а не “идолом заблуждения”»¹²⁷.

Действительно, если подходить к этому вопросу согласно разработанной к этому времени теории познания, то остается признать, что здесь философское мышление сталкивается со случаем буквально из ряда вон выходящим, а именно за пределы компетенции

¹²⁶ Мелиоранский Б. М. Указ. соч. С. 43.

¹²⁷ Там же.

чистого разума. На вопрос, возможно ли вообразить и изобразить существо непостижимое для разума, напрашивается ответ — невозможно, потому что невозможно понять, как непостижимое для ума существо может вообще существовать.

Получается парадокс. Во имя догмата о Боговоплощении, настаивая на абсолютной трансцендентности сущности Богочеловека познающему уму, этот же самый ум был вынужден отказать в праве зрению, позволяющему видеть Господа во плоти. Во всяком случае, изобразить это явление, несмотря на подлинность веры в являющегося Бога, по причине сверхразумного характера Его сущности, не представляется возможным.

Что собственно мы и наблюдаем в анафематизмах иконопочитанию, провозглашенных иконоборческим собором 754 года.

1. “Кто неизобразимые сущность и ипостась Слова, ради Его воочеловечения, осмелится изображать в формах человекообразных и не захочет уразуметь, что Слово и по воплощении неизобразимо, анафема.

2. Кто осмелится начертать на образе ипостасное соединение двух природ и станет называть изображение Христом и, таким образом, смешивать две природы, анафема”¹²⁸.

Отсюда с логической необходимостью следует вывод, который формулируется таким образом — в условиях античного классического извода не предусматривается ни онтологически, ни гносеологически закона для того, чтобы БЫТЬ феномену веры — Халкидонскому Христу.

Реальность Его богочеловеческой ипостаси с ее ипостасным союзом абсолютно различных естеств выступала причиной антиномичных суждений, в результате которых икона в глазах иконоборцев объявлялась эмпирически невозможной.

“Мы (как бы говорят иконоборцы-богословы) согласны склониться перед голосом Духа Святого, говорившего устами соборов; — презентует подобную точку зрения Мелиоранский, — согласны признавать, что “Христос в себе” именно таков, каким они Его определили; но мы, в таком случае, отказываемся составить себе о Нем, как о явлении, какое бы то ни было наглядное представление, и всякое наглядное изо-

¹²⁸ Деяния Вселенских Соборов, Т. 4: VI Собор. VII Собор. СПб., 1996 (репринт с издания: Казань, 1908. С.256).

бражение считаем в полной мере еретичным (“Аще убо и разумехом Христа по плоти, ныне уже к тому не разумехом”)¹²⁹.

В том, что халкидонский Христос представляет собой непостижимую загадку для ума, и неописуем и неизобразим по Своему Божественному образу, иконопочитатели были вполне согласны. Но, устав убеждать иконоборцев в описуемости Христа, защищаясь от обвинений то в ереси несторианства, то в ереси монофизиства, и, тем не менее, помня, что единый Христос, будь Он созерцаем в Евангелии или в Халкидонском вероопределении, описуем и изобразим по человечеству, защитники икон, согласно Мелиоранскому, идут на неслыханной в истории философской мысли шаг. Их устами VII Вселенский Собор провозглашает: “Мы исповедуем вселенский догмат, ибо веруем Духу Святому, и Христа исповедуем видимым и описуемым, так как верим Евангелиям, хотя бы и невозможно было понять, как существует такое совмещение”¹³⁰.

Аргумент от отцов, который Мелиоранский привел, дабы противопоставить позицию иконопочитателей, достаточно необычен, поскольку никогда это русло спора в таком ракурсе (выхода к роли св. Духа) не рассматривалось. Как правило, исследователи более склонны искать некое концептуальное решение проблемы образа у св. отцов-иконопочитателей. Придерживаются устойчивого мнения о наличии в патристике «византийской теории образа», но была ли подобная теория в действительности? Если она и была, то это была весьма непривычная теория, ибо она была основана на вере в Святого Духа, но не на освоении святоотеческой мыслью естественной философской диалектики. Во всяком случае, было бы натяжкой говорить о том, что апология иконопочитателей базировалась исключительно на философском опровержении противников на основе некой концепции образа, предварительно оформившей себя в категориях диалектического мышления.

Мелиоранский подчеркивает, что этого не могло произойти по той причине, что в создавшейся ситуации еще не нашла на тот момент в существующем категориальном аппарате античной гносеологии языка, способного обосновать

129 Мелиоранский Б. М. Указ. соч. С. 50.

130 Там же.

взаимоотношение между образом и Первообразом в новозаветном преломлении. И хотя автор ничего не говорит о требующей преобразования категории ипостаси, но ход его мысли помогает увидеть, что это именно так.

Мелиоранский в своих выводах идет так далеко, что предлагает осмыслить философию критицизма в качестве необходимой для христианской веры метаноии разума, в результате чего, по его словам, должен стать доступен более глубокий, более соответствующий вероучению взгляд на сущность образа. Действительно в каком-то отношении «вещь в себе» коррелирует с неопишуемой в понятийных терминах реальностью ипостаси Христа, трансцендентной миру феноменов, а потому и не находящей в нем для себя предиката.

Вспомним, что для Канта служит областью “вещи в себе”. Прежде всего, это символ бытия, свободного от причинно-следственных связей, ускользающая от теоретического захвата реальность, не подвластная никакому роду опредмечивания и научному знанию. “Вещь в себе”, не имеющая по определению никаких границ, умонепостижимо ограничивает человеческое знание, присутствуя в нем как недоступная для его познающего света основа. И главное, что эта неохватываемая разумом реальность, которой не соответствует никакое «есть», подобно платоновскому Единому, тем не менее входит в эмпирическое бытие настолько, что выступает основанием для явления, видимого и познаваемого, оставаясь тем не менее за границей диалектического разума. Скажем так, ее “есть” не “есть” явления, она бытийствует отличным от него способом и все-таки не безотносительна к нему. Вывод из критики разума указывает на положение вещей, согласно которому интеллект не равен самому себе, не есть исходно образующее само себя естество, но зависим от более первичной реальности духа. Но при этом в трансцендентализме Канта «вещь в себе» скорее скрывает ипостасную истину (если понимать под ней образ Божий), чем являет.

Можно сказать, что констатируется болезнь, по причине которой разуму отказано в его исходной, заданной Богом норме существования – созерцать Лицо Самого Бога. Тем самым, ставится предел познанию, словно сохраняя от властных притязаний естественной науки «описать» мир духовный в ряду прочих фактов опыта и, тем самым, подчеркивая (в условиях падшего

творения) границы разума в приближении к Богооткровенной Истине. Кто знает, может быть, метафизика приобрела бы совсем другой облик, т.е. перестала бы себя утверждать в пределах падшего творения, делая свое «есть» принципом божественной нормы (апофеоз в диалектике Гегеля), если бы на «вещь в себе» постарались взглянуть не изнутри собственно философских задач, обособленных от реалий веры, но именно с позиции святоотеческого богословия.

Поэтому тот факт, что Мелиоранский преломил эту ситуацию таким неожиданным для всех способом (т.е. через призму кантовской гносеологии указал на глубочайшее основание проблемы иконоборчества, как сопротивление ветхой метафизики порядку, устанавливаемому Откровением Бога в человеке, т.е. в истории и во времени), было очень смелым делом. И все же кантовская критика помимо того, что она, действительно, как верно отметил Мелиоранский, служит прояснению одного из важнейших аспектов в гносеологии иконы, все же остается на позиции основ западного исповедания веры, и характерного в нем отношения к Лицу Духа Святого. Потому, конечно, в качестве аутентичного перевода на язык богословия иконы гносеологию Канта принять нельзя, ибо ее методология абсолютно закрыта для пневматологии, которая является не менее значимой в обосновании иконопочитания, чем христология.

Думается, что Мелиоранский так далеко не смотрел, для него и для нас в его исследовании остается существенной позиция в кантовской гносеологии, которая фиксирует «критикой чистого разума» ту самую несводимость ипостаси к природе, о которой писал Вл Лосский, формируя первый шаг в направлении к освоению парадокса ипостасного образа.

Явление и «вещь в себе», в том их соотношении как это дано в гносеологии Канта, работают на языке категорий, описывающих падший мир (мир, закономерностями которого продолжает жить человек, несмотря на присутствие в нем Церкви), внутри которого согласовать, т.е. привести к единству свободу и необходимость, общее и единичное, образ и Первообраз невозможно на уровне человеческого понятия. Образ, присущий единичному чувственно данному феномену остается в границах всего лишь восприятия, обусловленного естественными возможностями человеческого разума. Перекинуть выверенный мыслью мост

от необходимости к свободе, от общего к личному внутреннему миру человека и тем более – обосновать в рамках подобного трансцендентализма почитание иконы как возведение чести образа, восходящей к Первообразу не представляется возможным. В этом Кант остается философом плоть от плоти протестантизма с его отторжением иконы. И все же ценность работы Мелиоранского, обратившего внимание на то, что платоническая философия никак не могла соответствовать учению иконопочитателей в их апологии иконы, велика.

Но к недоумению и сожалению нельзя не признать устойчивость и крепость инерции научного мышления, примеряющего платоновское учение об идеях к христологическому образу. Удивительно, как то, что «для Иудеев соблазн, для Эллинов безумие», вдруг становится вровень особенностям античного мировосприятия и в результате чего Павлово «безумие для эллинов» вполне вписывается в парадоксальность платоновской логики.

Киттель, один из авторитетнейших немецких библеистов, усматривает эту парадоксальность в самой логике античного мышления. Вот как он описывает это явление, объясняя известные слова ап. Павла, сказанные о Христе «Он есть образ Бога невидимого» (Кол.1, 15): «Современной логике это представляется противоречивым, ибо как может существовать «образ» вещи, являющейся безобразной, невидимой. Своеобразие этого мышления связано с особенностями античного мировосприятия в целом. Для него «образ» —это не только функциональное представление о вещи, которое присутствует в сознании человека: «образ» может также означать некое излучение из сущности, ее явление и откровение, когда образ субстанционально причастен самому предмету. «Образ» следует понимать не как чуждую реальности, существующую лишь в сознании величину: он причастен самой реальности, собственно он сам есть реальность. Т.о. 'eikon' означает не только ухудшение, как бы плохое воспроизведение предмета, но также зримое явление самого его ядра, внутренней сущности предмета. Это направление мысли приняло отчетливый монистическо-оптимистический характер в эллинистическом мире».

Здесь Киттелем проговорена действительно основополагающая установка античного умозрения – умозрения сущностного, нацеленного на мир идеальных эйдетических сущностей, явля-

ющихся потенциальными для бытия эмпирического. Но слова апостола о Христе как образе невидимого Бога рвут как раз самую логическую цепь между зримым и незримым (идеальным), колеблют понятие мира, как самосущего, незыблемый устой которого обосновывал власть предметного начала, поскольку речь в послании идет не о вещах, а о Рожденном прежде творения, Которым «создано все, что на небесах и что на земле» — о Том, Кто сотворил все вещи. Речь идет не об умозрении и его единосущных образах-божественных идеях, его божественном отсчете, но о том, что «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 18).

Вот где действительный парадокс. Речь идет о явлении неотмирном, и даже не от мира идеальных сущностей, и тем более не о явлении сущности этого мира. Ведь согласно логике Платона именно сущность этого мира и есть божественный образ – его умопостигаемая идея. Кроме того, еще раз вспомнив выражение ап. Павла о Христе как образе невидимого Бога, стоит задаться вопросом о равнозначности невидимости, которую подразумевает апостол, и невидимости античной идеи, которые так смело объединил Китель. Учитывая Ветхозаветный опыт переживания Бога, как абсолютно трансцендентного, обитающего во мраке и не имеющего в сотворенном своего истинного образа, с великим трудом здесь можно усмотреть хотя бы малейшую возможность для отождествления запредельной сущности Яхве с мыслимым миром платоновских идей. К тому же и ап. Павел говорит в послании, обращенном уже к Евреям, о поклонении Сыну даже ангелов, т.е. небесного мира. «Ибо кому когда из Ангелов Бог сказал: «Ты Сын мой, Я ныне родил тебя? И еще: «Я буду ему Отцом и Он будет Моим Сыном?».

Платон фиксирует за «идеей» философское значение, хорошо выраженное, например, в его известной фразе из «Государства»: «Идеи мыслить возможно, а видеть невозможно». От правоверного иудея, каким был до обращения Павел, вряд ли стоит ожидать такого сугубо умозрительного подхода к реалиям Откровения, опыт которого был пережит им лично.

Более того, продолжая эйдетическое направление в истолковании известного апостольского стиха, как это предложил Китель (образ – зримое явление сущности предмета) мы станем свидетелями божественности космоса, его вечного устоя – образца

и наряда, но не Божественного Лица Второй Ипостаси. Представить себе с этих позиций образ невидимого Бога, Которым «создано все, что на небесах, и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начала ли, власти ли» в видимом телесно человеку, будет тем самым, упомянутым апостолом, безумием для эллинов, самым глубокомысленным из которых был великий Платон. Так что парадокс в словах ап. Павла остается, но связан он не «с особенностью античного мирозерцания», но определен Богоявлением родившейся во времени личности Христа, Рожденного прежде всех век.

Острые слов Павла о Христе как образе невидимого Бога прежде всего направлено на то, чтобы указать на единоприродность и соочность Христа Богу, Его апофатическую сущность, даже не подобную Отцу, но единую с Ним. Парадоксальность «образа невидимого Бога» состоит в единстве этих двух образов – единосущного образа Отца и видимого образа Сына в единой личности Христа, благодаря воплощению Которого, апостол Павел и возвещал о невидимом образе Отца. Конечно, новизна самого понятия образа, единосущного с Первообразом, состоит в том, что здесь вопреки существующей в античной философской традиции связывать образ с материей, будь то чувственной, либо мыслимой, тонкой, говорится о другом его начале. Образ никак не обусловлен формой и материей, но входит в само существование Бога, и, будучи предвечным образом Отца, Сын также как и Отец остается невидимым, неописуемым и запредельным всякой мысли и представлению. В том и состоит трудность для спекулятивной мысли, чтобы принять и согласиться с единством двух несовместимых природ перед лицом веры в Того, Кто стоял перед апостолами во всей самой невероятной подлинности Своего человечества. Парадокс продолжался и в том, что весть о «Царствии Божьем внутри нас» была явлена буквально в лице Того, Кто был перед апостолами.

Чтобы понять всю новость христианской гносеологии в споре об иконах и увидеть ее в свете халкидонского догмата, надо уже быть перезаряженным Благовестием, надо стать «безумным» — чтобы через распятие ветхого смысла, через смерть человеческого ничтожного глубокомыслия возродиться в новый мир Премудрости Божьей. Только для этого нужна критика самого разума, чтобы в своем поражении и слабости распознать силу Духа Го-

сподня и открыть в себе предназначение выступать свидетелем новой онтологической ситуации — Бог вошел в историю. Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом.

Человека в Боге не могла и не хотела видеть иконоборческая метафизика. По сути именно этой позицией была обусловлена вся гносеологическая подоплека византийского иконоборчества. Фактически рукотворный образ был отринут только в силу отвержения человеческого образа Христа.

Но духовное почитание зримого образа, суть которого запечатлена догматом иконопочитания, предполагает воцерковление гнозиса, который включал бы в себя как свое начало веру в человека во Христе.

3.2. «Насыщенный феномен» Ж. Л. Мариона в перспективе ипостасного образа. Христианская феноменология образа.

Вера в человека во Христе совершает переворот в мышлении, усугубляет его антиномию при обращении к теме явления Трансцендентного в имманентном. Она неизбежна для философского мышления, ориентированного на свои собственные логические законы, ибо Первообраз никогда не данный, являет себя в своем собственном образе. Нам дается образ, Явление которого ограждено законом сокровения. Его видимое слишком насыщено невидимым, ключ к которому, тем не менее феноменология не дает.

В христианской феноменологии Ж.-Л. Мариона мы наблюдаем собственный путь внутри явления к образу, не требующему для себя умозрительных причин, некоего прочного метафизического основания. Это своего рода ослабление подпорок искусственно выстроенному «подобию неба», отстранение от рук своих дабы увидеть десницу Божию. Напрашивается аналогия с принципом изображения света-тени в иконе. Любую композицию в плоскости картины определяет зафиксированный в ней источник света. Расположение предметов в изображении, целостность их пространственного восприятия задана единственной причиной — источником воображаемого освещения. Совершенно иной образ пространства предста-

ет в иконе, в которой нет ни теней, ни внешнего источника освещения. То есть, говоря на языке художественного образа – законного представителя феноменологического метода, согласно Мариону, видимой объективно причины освещения внутри изображенного нет. Тем не менее икона как литургический образ реализует в себе пространство в качестве образа света как такового, имеющего причину в самом себе и не нуждающегося во внешнем источнике.

Это, что касается принципа изобразительности в иконе, но существуют и богословские обоснования возможности иконы как изображения неизобразимого, как описуемого образа неопишуемого Первообраза. Именно с феномена иконы начинается новая эра для явления-феномена, которое может стать образом – показанием скрытого.

Марион создает феноменологию в условиях реальной возможности невозможного дара, отстаивая явление как некую «ткань» этого открытого для чувств мира, несущую в себе насыщенность нездешним светом. Она может стать точкой встречи, проявляющей Первообраз, образ которого отразится в Лице. Его луч, зачинающийся чувством, проходящий через разум и достигающий сердца, будет испытываться и переживаться даром, безо всякого искусства, благодатно и в простоте, не от мира сего. Чистые сердцем Бога узрят. («Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5,8)).

Самый значимый для нашей темы феномен — это, конечно, лицо. Лицо в принципе не может быть описано в логике бытия, в логике предмета. Это то, что схватывает феноменология Мариона, нащупывает как некое сокровище, вошедшее в плоть Явления. Ибо и Лицо как некое троичное событие познается не в логике бытия, предмета, но в логике дара. Пожалуй, это самый насыщенный феномен, для которого логика естественных наук будет непоправимо бедна, катастрофически недостаточна. В первую очередь потому, что этот феномен застает себя уже втянутым в поле аффицирования двух Я.

Лицо узнается другим лицом и в каком-то смысле они равноправны, т.е. способны отдаться познанию только при абсолютной взаимности. В этой взаимности логика дара более явственно звучит как логика любви. Феномен лица, предоставленный себе изнутри самого себя никогда не полон, он нуждается в Другом,

пожалуй, он самый нуждающийся в этом из всех других феноменов, для которого вообще ничего не значит знание причин и знание целей. Истина лица не строится по схеме общепринятого подхода к сущности предмета. Аристотель с его четырьмя причинами, определяющими сущность, здесь не помощник.

Может быть, для получения более точного и полного ракурса следует обратиться за помощью к детскому взгляду. Вспомнить, как смотрит ребенок на другого. Наверное, его познание начинается с первой улыбки. Улыбка отворяет близость, потому что только близко можно увидеть лицо, которое тут же распахивает и даль и высоту, впускает в безграничное пространство, в котором я чувствую себя защищенным любовью. Может быть, потому по обыкновению все личное связывают с особой интимностью и прикровенностью от глаз случайных, что это — своего рода область заповеданная: не для всех.

Удивительно, что в этой заповеданности, казалось бы, в пространстве малых форм, раскрывается воистину космический масштаб события — встречи. А еще правильнее сказать безо всяких культурологических обиняков, начинает действовать евангельская тема, которая вырастает из опыта Первообразной встречи — когда Первообраз-Христос обращается к человеку — к образу Своему. Вот где начало подлинной феноменологии, возрастающей из зерна Встречи, Которой суждено будет стать воистину Хлебом насущным для человека — зачатком Царствия Небесного. Вот где вступает в земной масштаб Явление Невозможного, ибо непосильного для мощи человека, утерявшего онтологическую чистоту, События.

То есть, христианская феноменология по сути интересуется данностью как началом человеческого существа, его первообразом — невидимым, направляющим к благу средоточием его внутренних сил, неотъемлемым от понятия человек. В самом человеке присутствует эта дистанция между образом и Первообразом, которая стала очевидной через личность Христа.

Кажется, что само понятие насыщенного феномена, помещенное в среду дара, в своем парадоксальном существе содержит в себе разрешение фундаментальной философской проблемы явления и сущности, внутреннего и внешнего, открытости и тайны, и наконец, — изобразимого неизобразимого. Для богословия образа это имеет колоссальное значение прежде всего в

том, что позволяет наконец взглянуть на проблему иконоборчества с других, более уточненных позиций, преодолеть дилемму неслиянности-нераздельности образа и Первообраза, т.е. то, что могло казаться либо противоположным либо несовместимым до-феноменологическому взгляду.

Насыщенный феномен у Мариона помогает изъять отношения образа и Первообраза из плена причинно-следственной связи, в коем они томились в недрах метафизики и наделить явление своей самоценной сущностью, свободной от языка, превратившейся в неразложимый синтаксически образ. Тем самым обрела свое решение та самая апория образа видимого невидимого, которая у о. Сергия Булгакова решалась софиологически (через необходимость ввода имманентно-трансцендентной Софии), т.е. на наш взгляд проблематизировалась в еще большей степени, чем она была до того.

По сути, введение понятия насыщенных феноменов в круг философии — это признание ее родства с богословием на условиях самого богословия, а не наоборот; это открытие того, что в мире коммуникации есть нечто большее, чем язык понятия; то, с чем ни формальная, ни диалектическая, ни онтотеологическая логика не справляется. В глобальном религиозно-философском смысле это связано с движением Богопознания от Логоса к Образу, трудность которого подспудно определяла собой иконоборческие прения. Богоявление в его историческом и трансцендентном плане окрасило собой весь видимый мир, преобразив плотское восприятие, вызвав тектонические сдвиги в познании видимых и невидимых вещей.

Марион в своей феноменологии тщательно, виртуозно и бесстрашно фиксирует эти сдвиги, отдавая должное историко-философской традиции, поверяя ее богословской интуицией и отсылкой к преданию Отцов. Насыщенность феноменов обязана не категориальной силе понятия, не мощи конституирующей власти рассудка и трансцендентальной способности воображения, но связана с той степенью откровенности, исходящей изнутри факта невозможного дара. Феноменология невозможного дара непостижимо расширила границы разума, открыла в нем некие шлюзы, закрытые и старой метафизикой и кантовскими пределами разума. Я может не только быть мыслящим, но Я может стать духовным, т.е. созерцать невидимое, согласно логике дара.

Наверное, впервые философская мысль претворившись в феноменологическую, «впустила» в запретные врата онтоотеологии – Божоявление, распознав в Нем самое свободное и долгожданное Явление, сообщающее интуиции новую почву. Впустила, не умозрительно допустив смысл Боговоплощения, подготовив для Него условия в виде Софии, как у Булгакова, или возможность Откровения как некой первичной структуры, позволившей быть самому Откровению, как у Хайдеггера, но приняла и согласилась с Божоявлением безо всяких для того мыслимых условий. В этом отсутствии видимых условий и таится невероятная сущность невозможного дара, внутри которого – внутри его собственной логики – оказывается возможным то, что невозможно помыслить, но возможно ощутить, и даже прикоснуться – поцеловать Истину.

В иконопочитании реализуется это еще одно свойство созерцающего Я: Я в состоянии прикоснуться к созерцаемому через поцелуй. В изречении средневекового мистика Бернарда Клервосского о поцелуе Истины, говорится о двух родах людей, недостойных его: «те, кто знают истину, но не любят ее, и те, кто любят ее без разумения». Иконопочитание – это поцелуй Истины для рода людей и любящих Истину и разумеющих Ее. Разве же это не невозможный дар – прикоснуться к Истине, которая превосходит и все чувственное и умопостигаемое, будучи воплощенным Сыном и нисшедшим Духом Святым, Который и претворяет невозможное в возможное?

Дух проникает тело, входит в его тайные составы, рождая такой странный для классической метафизики феномен как духовное чувство. Такими телесно-духовными глазами видели и воспринимали осиянного Светом собственной Славы Христа его ученики. Этот же самый Свет невидимо для безучастных освещает тропы мысли, постигающей вещи мира, хранящего в себе отпечаток зримого присутствия Истины во времени.

Итак, невозможный дар, по мысли Мариона, может быть описан, но в другой логике, логике самого дара, в которой главным остается интенсивность – избыток созерцания, для чего необходимо быть включенным в процесс дарения. «Это, таким образом, не нейтральное описание: необходимо вовлечь себя в эту ситуацию, нужно самому осуществить акт дарения, чтобы мочь его описывать»¹³¹.

131 О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. № 3 (82) 2011. С. 155.

Марион выходит к необходимости осуществления совершенной новой логики, логики открытой к действию Духа, которая может возникнуть только внутри совместности акта дарения – Благодати и благодарения, в эксклюзивности своей реалии данной изнутри церковного опыта, опыта встречи с Богом в Его таинствах. Это особый опыт реальности, включающей в себя Откровение, — реальность, получившую закваску Неба в мире.

Марион говорит о мире, переполненном Благодатью – исполненным настолько, что Она остается невидимой взгляду стороннему. Каждая вещь, каждый лик окутан Ей прикровенно, незримо, насыщен до немыслимых и потому неизведанных пределов. Эта насыщенность не может перейти в откровение, ибо как пишет Марион, «никакому сердцу, никакому сознанию и никакому слову не хватило бы широты, чтобы вместить это откровение»¹³².

Сильный опыт переживания, для которого нет слов, глубина созерцания, до которого не дотягиваются понятия – все эти вещи дают понятие о третьем пути, о котором Марион размышляет так: «Я думаю, что различие между отрицательным богословием в моем понимании и деконструкцией, по крайней мере в общепринятом понимании, которое не обязательно совпадает с представлением Деррида, таково: в отрицательном богословии трудность состоит не в том, что у нас недостает созерцаний Бога (мы ими переполнены), а в том, что у нас нет понятий, адекватных Богу»¹³³.

То есть это не просто отрицательное богословие или деконструкция, разрушающая все понятия и формы как несоответствующие постижению Бога и потому отрицающая любое высказывание о Боге, априори неполное и потому недостаточное для верного описания. Это отрицание исходит от избытка созерцания. Но опыт невысказанности все равно остается опытом, т.е. той полнотой утверждения Присутствия, обладающего безусловной и первичной ценностью. «Отрицательное богословие» следует признать не вполне удачным — речь, скорее, должна идти об избыточно положительном богословии», — пишет Марион.

Действительно, ведь понятия отрицаются лишь по одной причине – благодаря тому, что они не отвечают избытку созерцания. Богословие по-преимуществу есть богословие мистическое.

¹³² Там же. С. 161.

¹³³ *О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом* // Там же. С. 160.

Невозможность для богословия стать чистой наукой, строгой констатацией смысла обуславливается избытком созерцания. Феноменология по Мариону описывает феномены, которые не принадлежат ни роду предметов, ни роду существ. Это прежде всего событие, всегда данное в своей уникальности, не содержащее никакого повторения, ибо оно дается в структуре принципиально открытой, не требующее для своего описания причин, вызвавшего его. Все дано, но не все может восприниматься как дар, ибо дар есть вовлечение себя в процесс дарения и благодарения – это особая «парадигма» событийная, потому в ней нет «как такового», но все может быть. Дар – это еще и сфера мучительного и радостного свидетельства, область подвига. Дар может породить ответ, который станет образом жизни, может стать событием жизни. Но данное в качестве дара может остаться безответным, может стать только явлением в его познавательном статусе с причинным рядом, со всем набором необходимых категорий для получения объекта в терминах старой доброй метафизики сущего. Отнестись к дару как к некому неповторимому событию, не озадачиваясь поиском его причин, но погрузившись в сам процесс благодарения – это своего рода подвиг для восприятия и понимания.

Насыщенные феномены даром выводятся из-под ига договорных отношений, господствующих и распространяющихся на отношения между человеком и Богом. Власть неведомого кредитора рассыпается как невидимые чары, под ярмом которого длительное время томилось философское мышление Первопричины, обвиняющее бытие в его преступной наличности. Рассыпается, благодаря тому, что высвечивается данность, как то, что указывает на Творца. Антиномия обретает ясный лик только в зоне раскрытого Благовестием пространства между образом и Первообразом, в этом бесстрашном стоянии бескорыстного внимания к Лику.

Ни христианское Откровение, ни экзистенциальный человеческий опыт (ни богословие, ни философия) не могут быть помыслены в пределах возможного. Похоже, Марион предпочитает первому тезису «понимаю, чтобы верить» его второй вариант, существовавший в Средневековье, – «верую, чтобы понимать». Именно эта позиция не предполагает никакого предварительного расчета, никаких априорных мостков в разу-

ме. Дабы позволить себе сделать мыслимый шаг к «невозможному дару», надо устоять на «воде» по совету Христа Петру, т.е. устоять в вере Его слову. Такой должна быть рациональность согласно Мариону – крепкой в условиях опыта, не рассчитанного и непредсказуемого, не выстроенного в координатах человеческой воли – когда эта «вода» могла стать почвой для осуществления шагов. Пример «невозможного опыта» с тем, чтобы решительно продвинуться в просвет «невозможного дара». Также как вода может стать почвой, так и данность-явление может стать даром невозможного, и не только может быть в режиме некой модальности, но уже осуществлена, уже ЕСТЬ в области зримого и осязаемого, слышимого и мыслимого некая новая онтологическая плотность – БЛИЗОСТЬ видимого и невидимого – Церковь – Тело Христово.

По сути, разногласие между Марионом и Дерридой о «невозможном даре»¹³⁴— очень напоминает давний богословский спор между Западом и Востоком, в котором Запад не признал различия между сущностью и энергиями в Боге. Из чего следовало, что Бог будучи простой абсолютной сущностью не может присутствовать во времени реально, но лишь символически, т.е. через заключения ума. Может быть, отсюда проистекает апория для мысли Деррида, когда он не понимает, как и почему Марион утверждает о феноменологии как о созерцании невозможного. Ведь если дар есть, то он невозможен для созерцания, всегда связанного, согласно мысли Дерриды, интенциональной означенностью, смысло-проговариванием, и в этом случае любое его описание, фиксированное в точке прибытия, лишает его самого себя, т.е. делает невозможным. Потому феноменология должна в первую очередь эту неспособность в своих пределах зарегистрировать как дар, а не как продукт обмена.

Вся эта ситуация с проблематикой дара у Дерриды вызывает в памяти иконоборческую историю с ее вечной диллемой: либо быть образу невидимым, охраняя свою святость от зрелища, либо в своем явлении выдавать себя за другого. Логика иконоборцев почти в точности повторяет логику Дерриды – образ не-

¹³⁴ В сентябре 1997 года, в университете Виллановы (Пенсильвания, США) состоялась первая международная конференция «Религия и постмодернизм». Публичная англоязычная дискуссия на тему «О даре» между живущими во Франции, но ранее совместно не работавшими Деррида и Марионом, стала кульминацией конференции.

возможен, ибо его (изображение) явление неминуемо искажает всю трансцендентную полноту невысказанного и неизобразимого Божественного Логоса и с неизбежностью превращается в идол. Тайна личности Христа, запечатленная в определении Халкидона никак не может быть опредмечена, т.е. описана – представлена в рукотворном образе.

Заметим, что иконоборцы не отрицали тайну самого Христа – неслитно-нераздельный союз природ в Его лице, также как в данном случае Деррида не отрицает понятия невозможного дара, но отрицает всего лишь описания его в логике экономического обмена, который так или иначе содержит собой всю феноменологию. «Если дар является или обозначает себя, если он существует или наличествует как дар, как то, что есть, – тогда его нет, он себя аннулирует. Позвольте нам определиться точнее: истины дара (его бытия или его явления, «как такового», коль скоро оно влечет интенциональную означенность или смысло-проговаривание) достаточно, чтобы его аннулировать. Истина дара эквивалентна не-дару или не-истине дара»¹³⁵.

Прецедент иконы, как первого рукотворного образа вочеловечившегося Лица Господа – есть факт, свершившийся в логике невозможного дара. Ибо Лицо как некое троичное событие познается не в логике бытия, предмета, но в логике дара. Это троичное единство – дарителя, даруемого и получателя сосредоточено в Христовой жертве. Даруется человеку через Крест – этот самый крайний, самый ничтожный предел кенозиса Божества. Но именно он и возвращает честь, отдаваемую иконе, ее прототипу, убеждая в верности остающегося эстетическим (чувственно воспринятом) образа славе Воскресшего Сына Божия. В этом почитании Христа распятого, погребенного и воскресшего, сохраняется и охраняется свидетельство иконы как видимого образа невидимого и истина невозможного дара, ставшего возможным. Можно сказать и так, что истина дара прямо пропорциональна Боговоплощению и в принципе всем событиям Домостроительства и из этой пропорции рождается иконопочитание с его инаковой образам мира моделью откровения в визуальном.

Дискуссию о даре между Марионом и Деррида можно воспринимать как поединок между иконоборцем и иконопочитателем

¹³⁵ *Derrida J.* Given time. I. Counterfeit money. – Chicago & London.: The University of Chicago Press, 1992. P. 171.

в условиях уже нынешней ситуации на Западе, предполагающей рецепцию христианского наследия современной философией. Философский ответ византийским иконоборцам не был распознан в аргументации иконопочитателей, как не был он усвоен из христологического поворота философии преп. Максима Исповедника. Общая тенденция философской парадигмы тогда соответствовала внутренней логике онтотеологии, тем самым старательно тормозя те новые принципы Богопознания, которые обнаружились внутри христианской картины мира, сформированной смыслами Откровения. Особенно остро это и выразилось в споре об иконах, о ее гносеологических основаниях, которые с упорством полагались иконоборцами там, где православная икона их с уверенностью опровергала. Потому скажем со всей определенностью, что без привлечения мысли Ж. Л. Мариона в продолжающемся строгом любопытстве к философскому смыслу борьбы за образ православных иконопочитателей теперь уже немислим полноценный дискурс.

Проблема иконы для философии это проблема парадоксального или насыщенного феномена, проблема постижения нечто большего, что может предложить язык – по сути иконическое мышление в отличие от диалектического или даже феноменологического интенционального включено в личностное измерение бытия, тщетное в своем познании без обращения к богословию образа. Иконичность в контексте парадоксального феномена способна подвести к границам видимого, засвидетельствовав единство образа и Первообраза только переводя рациональный режим в модус благодарения, в котором она сама существует. Единство образа и Первообраза исключительно духовно, т.е. в нем опрокинуто завоевание метафизики о необходимости причинно-следственной связи применительно к взаимоотношению между конечным и абсолютным.

Иными словами – теперь уже с позиции насыщенных феноменов, данных с избытком своего созерцания — в познании отношении образа и первообраза уже недостаточно будет установления причинно-следственной связи «естественного света», говоря языком Декарта. То есть требование восходить от образа к первообразу, как от следа до своей причины – этот язык объявляется неподходящим для насыщенных феноменов. Ибо причина в данном случае находится за пределами

возможностей языка, способного описывать эту связь; образ на этом языке – языке понятия метафизики – всегда оборачивается идолом, в котором Первообраз теряет свое значение истины, идол его поглощает, но не являет. А нам нужен образ, в котором нам дан Первообраз, но дан без ущерба для себя. Образ, в котором явлен Первообраз. Самый первый такой образ – Первообраз Явления Истины – есть Христос как единосущный образ Отца.

Икона задействована в другом измерении явления – в иконоическом срезе бытия, где самый первый образ Истины выступает в образе Христа, человеческий лик божественной ипостаси засвидетельствован лицом Духа Святого, явлен в Его домостроительстве. Богословский рефлекс, высветивший новую философскую проблему засиял наиболее ярко, выпукло вначале в иконоборчестве, затем в имяборчестве и вот теперь в вопросе о невозможном даре – затронув мейнстрим всей феноменологической проблематики.

Действительно, было бы странно, если подобный феномен как икона описываемый в богословской транскрипции, существовал бы в изоляции от философской феноменологии, занимающейся явлением «как таковым». Именно дарованная данность иконы позволяет изменить ракурс явления как такового, уточнить и уточнить его позицию в фактуре философского мышления, заинтересованного в самом себе, а это значит с необходимостью устремленного к причинам вещи, к причине видимого. Данность, о которой говорит в своей феноменологии Марион, и данность немецкой феноменологии, разнится.

У Мариона это не только пассивность созерцания, обусловленная чувственным восприятием. У Мариона данность в существенном смысле выявляет дар бытия, восходящий к своим богословским истокам о творении. И потому это такая данность, которая обесмысливает дискурс причины. Еще раз напомним: «Например, дар или феномен как данность не имеет причины и не нуждается в таковой. Было бы нелепо спрашивать, в чем причина дара, именно потому, что данность означает внезапное, непредсказуемое, ничем не обусловленное явление **нового**»¹³⁶.

Творение и есть такое новое, есть в собственном смысле дар, т.е. бытие не производное, но дарованное в результате непости-

¹³⁶ О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Там же.

жимого творческого акта, вершиной которого является дар в преимущественной степени – это человек, одаренный образом и подобием Божиим.

Феноменология Мариона колеблет традиционный дискурс философии, выводя его за границы возможного опыта, туда, где легитимность и могущество трансцендентального субъекта существенно проблематизируются. Я бы даже рискнула сказать, что феноменология, которую отстаивает Марион, начинается с опыта иконы.

Икона это и есть по-преимуществу созерцание невозможного, будто бы воочию подтверждающее его свершившийся факт. Невозможного в том смысле, что оно не конструируется и не задается мышлением, не очерчивается и не укладывается ни в какие перспективы, отвлеченные от полноты личности, так сказать безучастные к ее сердечному избытку. Это созерцание не ограничено привычными полномочиями трансцендентального субъекта. В этом созерцании субъект гибнет. Вернее, гибнет новоевропейский субъект, и возникает субъект теологический.

«Автаркии субъекта модернистской философии, конституируемого в многообразии дискурсов о власти, Бытии, желании, силе, воле и тому подобном, у Мариона противопоставляется «теологический субъект», конституируемый согласно «иконическому принципу» христианской «религиозной коммуникации»: такой субъект рождается, реализуя парадигму «иконического откровения» Бога-Отца, образец которой дает то смирение, которое характеризует субъективность самого Христа»¹³⁷, – вот как замечательно точно описывает проделанное Марионом Константин Пашков.

Субъект в феноменологии Мариона будто бы заново рождается. Субъект перестает быть одиноким, властным и безотрадным учредителем бытия. Это обретает свою живительную соотнесенность – сообразность с Первообразом, которую запечатлевает принцип иконы. Теологический субъект – не тот, кто видит, судит, воспринимает, ощупывает, волит, желает, познает, но тот, кого видят, испытывают, в конечном итоге любят. Он всего лишь тот, кто следует Зову. Это вступление личного в зону Внимания

¹³⁷ Пашков Константин. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии: дис. канд. филос. наук / Харьковский национальный ун-т им. В.Н. Каразина. Харьков, 2006.

любящего Первообраза, познание Его в предстоянии Ему. Предстояние не какому-то неведомому Богу, но Богу вполне определенному, о Котором возвестил, став человеком, Сам Сын Его едиnorodный. Тот факт, что феноменология по сути началась с проблематизации онтотеологической *causa sui*, говорит только о том, что произошло не только долгожданное внедрение в философию темы творения, но и опыта Откровения. Именно он расставляет новые акценты в отношении к основанию оснований, т.е. перетряхивает метафизику и вводит вместо бытия категорию данности.

Философии предоставляется шанс войти в серьезное соотношение не с привычным пониманием богословия как *theologia naturalis* – рациональным постижением божественного, но соотноситься с собственно богословием – знанием, основание которого происходит из Самого Бога, т.е. приобщить-привить рациональность к истинному Логосу. Единственный способ освоить такое богословие, есть доверие к нему, которое совершенно естественно для того, кто уверовал в Бога-Отца, в Сыне Которого обретается дар Богопознания. В таком раскладе, когда знание перестает быть автономным, исходящим из человеческого полагания, но предполагает воистину сыновье доверие к Откровению, вопрос о причинности – связи между явлением и сущностью, необходимости рационального удостоверения – снимается как безнадежно устаревший. Ибо Причина явила Себя. Начинается новая пора во взаимоотношении веры и философии.

3.3. Преобразование онтотеологической логики почитания в учении преп. Максима Исповедника и преп. Феодора Студита

Любопытно, что в пределах античной логики ни о каком почитании образа, возводящего к Первообразу, и речи не может идти. Чувственно воспринимаемый образ, соотносясь с ипостасью как отдельной частной природой, по определению в своем онтологическом статусе всегда ниже нозетического плана и априори принадлежит к классу феноменов. Безусловным же и безпредпосылочным планом оставался всегда план нозетический – мир идеальных бестелесных сущностей. Но всего лишь

явление никакой честью, достойной быть переданной своему первообразу, не обладает. И даже в случае почитания портрета римского императора, традицию которого мы обнаруживаем вначале в языческом мире, а потом и в христианизирующей Римской империи, честь, воздаваемая ему, обусловлена авторитетом императора, его властью и статутом, олицетворяющем Божественное происхождение, но не почитанием конкретной человеческой личности. Следовательно, и портрет его почитается не потому, что император — из плоти и крови и потому обладает своим видимым образом (акцент на достоверности плоти и крови Христа был и остается важнейшим аргументом в апологии иконы как свидетельстве Боговоплощения), но потому что он является носителем идеи Божественной власти.

Совсем иначе почитается икона Христа: в ее Первообразе читится именно чудо этой плоти и крови, воипостазированной в Боге, видимый по воплощении образ Самого Единосущного божественного Сына. Переход чести Первообраза на образ, почитание которого в свою очередь переносит честь на Первообраз, мог быть обусловленным онтологией, кардинально противоположной онтологии платонической с ее явным принижением вещественного аспекта бытия, его феноменального измерения. Ибо это не просто восхождение и опора, но честь, воздаваемая ОБРАЗУ, переходящая к Первообразу. Это взаимоотношение остается решающим для иконы — вне чести, переходящей от образа к Первообразу иконы нет как рукотворного образа самой ипостаси Первообраза, нет иконопочитания, но начинается область искусства, сфера религиозной живописи. Как пишет Жан-Люк Марион: «Икона открывается не взгляду, но почитанию, поскольку предлагает быть видимым ее первообразом»¹³⁸.

Эту честь иконы отстаивали иконопочитатели на всем протяжении византийского иконоборчества, не соглашаясь на компромиссы, в определенный момент отчетливо осознав, что никакие компромиссы в этом вопросе недопустимы. Собственно уже сам догматический статус иконопочитания несет в себе запрет на всяческий компромисс, способный родить и такое расхожее и, на первый взгляд, безобидное отношение к иконе, как к образу, в котором нуждаются лишь простецы, но который уже не нужен

¹³⁸ Марион Жан-Люк. Перекрестья видимого. М., 2010. С. 118.

преуспевшим в духовном делании. Подобная линия в древней богословской традиции просматривается в весьма определенном отношении к иконе, отличающемся какой-то догматической индифферентностью к ее гносеологической основе. Об этой традиции В. Баранов в своей диссертации пишет так: «Ее суть заключается в том, что культовые изображения рассматриваются вне строгого догматического контекста, но с точки зрения пользы для верующих. Древнее деление христиан на «гностиков» и «простецов» обусловило возможность принимать церковные изображения в качестве приемлемых для простого народа, в то время как более «продвинутые» христиане, целью которых является духовное безобразное созерцание, в изображениях не нуждаются. Однако правомерно ли считать это учение «традицией», что предполагает определенную преемственность в передаче одного и того же учения?»¹³⁹

Во всяком случае, к счастью подобная традиция не нашла своего оправдания в позиции иконопочитателей, хотя нельзя не сказать, что негласно она продолжает существовать и поныне, находя свое легитимное подтверждение в известных словах папы Григория II «об иконе как библии для неграмотных», и сводится она к весьма банальному заключению об относительной пользе чувственных образов. Хотя с чувственными образами оказалось не все так банально и понятно и, пожалуй, что неожиданное измерение чувственного вскрылось как раз таки с проблемой, которая и обнаружилась в иконоборческой метафизике. В том числе то, что святость Христа, Его божественная слава не может стать достоянием простого зрелища, не может быть доступна простому чувственному восприятию.

Факт ипостасного союза во Христе подсказывает о свершившихся переменах во взаимоотношениях чувственного и ноэтического. Понимание ипостасного образа вне обращения к пневматологической теме, т.е. изолированное от контекста обожения – человека в Боге (образа в Первообразе) и преобразованного смысла самой ипостаси, остается на прежних позициях – в положении всего лишь вида частной сущности, в зоне объективного доступа к любым вещественным образам.

¹³⁹ Баранов. В. А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества: дис. канд. филос. наук / Ин-т философии и права СО РАН. Новосибирск, 2010. С. 152.

Почему? Потому как не способно раскрыть почитание Образа в Первообразе в свете догмата иконопочитания о чести образа, переходящей к Первообразу.

Преп. Максим был единственный, кто оформил онтологию таким образом, что учение об ипостасном образе Христа беспрепятственно соединилось с иконопочитанием, не оставляя никаких шансов толковать связь образа и Первообраза в рамках ее античного понимания. Он создал условия для понимания того, что называется ипостасным образом, дополнив категориальную пару ипостась – сущность еще и тропосом существования, создав прецедент их совместного взаимоотношения, в котором ипостась уже никогда не полагалась как частная природа. Кроме того, он задал такую перспективу для онтологии лица, в которой человеческое лицо в качестве образа ипостаси выделено из всех других образов отдельных сущностей (или первых по Аристотелю) своей уникальностью, заложенным в нем иконным принципом «видимое невидимого», позволяющее видеть не только образ тела, но и нечто большее, а именно духовное начало.

Что же позволяет разрешить введение тропоса? Он позволяет расширить понятие ипостаси, перевести его в статус апофатический, как реальность способную к преображению. Тропос существования всегда общей природы снимает детерминацию и обреченность ипостаси (как частной сущности) на свой сущностный удел¹⁴⁰, ослабляет ее природные узы, позволяет расставить правильные акценты в этой паре – ипостась и природа – таким образом, что удельный вес общей природы переходит к понятию ипостаси. Божественный тропос существования человеческой природы во Христе открыл перспективу для всей человеческой природы воипостазированной в человеческих ипостасях. Именно эта перспектива, создающая возможность преображения, стала реализоваться благодаря Домостроительству Утешителя и личному подвигу человека. Поэтому Церковь и констатирует в принципе новый статус человека – его реальную онтологическую возможность изменения, в котором логос существа человеческого сохраняется вместе с ипостасной иден-

140 Т. е. оставаться навеки автономным человеком, т.е. недочеловеком, ибо человек в своей полноте может быть только в единстве с Богом, т.е. сохраняя свой человеческий логос устройства избрать божественный способ существования – жить во Христе.

тичностью, но преобразуется ипостась своим божественным способом существования.

При внимательном погружении в историю иконоборческого богословия представляется, что именно безоговорочное отождествление частной природы и ипостаси применительно к ипостасному союзу двух природ во Христе, и вызывало иконоборческий ступор. Первый аспект этого ступора был обусловлен общим положением античной философии, учившей о предшествующей эмпирической ипостаси умозрительной частной сущности, выступающей в значении потенциального бытия. Отсюда человеческая природа Христа невольно полагалась как предсуществующая безыпостасная сущность. Онтология преп. Максима это исключает.

Нет никаких безыпостасных природ, тем более потенциальных. Есть эмпирическое бытие человеческих ипостасей, которое рассматривается как возможность для обожения – действительности. Эмпирическое творение есть проект, ждущий своего завершения. В этом смысле икона полагается как ориентир для этого проекта, как образ той Реальности, обещанием и исполнением которой является Церковь. Следующий аспект иконоборческой непримиримости связан с апорией изобразимости целого человека, в том случае, если утверждается общая природа человечества во Христе. В принципе для иконоборческой метафизики допущение либо частной, либо целой природы человека у Христа не решает ничего, поскольку человечество Христа не может проявить Его Божество настолько, чтобы возможно было бы описать Его подлинный образ. Если Его человечество индивидуально, то индивид характеризует только и исключительно человеческие черты и тем самым уже разделяет единство Богочеловека. Согласно подобной логике, уже одно допущение изобразимости эмпирического человеческого лица Господа сводит Боговидение до объективного созерцания, опредмечивает невообразимое, и тем самым происходит недопустимая натурализация Богочеловеческой тайны.

С другой стороны, если все же природа человека во Христе лишена индивидуальности, т.е. является общей, то тем более изображать некого, потому что по определению всеобщая природа не содержит в себе никаких ипостасных идиом¹⁴¹. Поэтому довод об изобразимо-

141 Идиома (от греч. *idiōs* *собственный, свойственный*), т.е. набор конкретных черт, свойственных для ипостаси – иначе говоря, ипостасные свойства.

сти ипостаси в отличие от природы (в его чисто античном изводе, ограничивающем ипостась природой) вполне мог быть малоубедительным, потому как видимый по человечеству облик Христа требовал для своего изображения человеческой ипостаси. Согласно же определению ипостаси как эмпирической частной сущности, познаваемой в своих очевидных свойствах, она оставалась не способной в этих человеческих свойствах проявить Бога.

Камнем преткновения, к которому сошлись все иконоборческие претензии, стал индивидуальный человеческий лик Христа, – принадлежит ли он самому Логосу, не трансформировался ли он в Его преображенной плоти так, что нет никакого смысла его запечатлеть и почитать в человеческих чертах? То есть вопрос опять упирается в гносеологическую проблему природы и ипостаси, части и целого, онтологического статуса различия в самом понятии бытия.

Применительно к христологии введение тропоса существования вместо обязательности частной природы будет означать, что Христос, оставаясь в своей собственной предвечной ипостаси Сына, воспринял в Себя человеческую природу в действительной полноте, но придал ей Свой личный божественный тропос существования. Этим избегается отсылка к обязательности существования какой-то общей человеческой природы Христа до воплощения и задается единственно возможный вектор к пониманию подлинности человечества Христа, а именно как человечества Бога со всеми его ипостасными идиомами и характером, т.е. тем, что и лежит в основе изображения. Поскольку этот характер принадлежит собственно не человеческой ипостаси Логоса, которой нет, но самой второй Ипостаси Пресв. Троицы, то в этом и заключается подлинное откровение Лица Господа в человеке, которое следует не только изображать, но и почитать. Дело же изображения и почитания осуществляется в «епархии» Утешителя, остающегося не зримым, но зрящим образом Христа. Остается в этом почитании избавиться от всех признаков идолопоклонства, то есть того, что было свойственно дохристианскому отношению к изображениям Бога.

Итак, преп. Максимом задолго до наступления эпохи кровопролитных иконоборческих вопросов был уже дан ответ, содержащий в себе твердое обоснование иконы, восходящее к христологическому догмату: «Парадокс вочеловечения состоит в том, что определенное человеко-бытие получило способность выражать в себе и через себя само-бытность Божественного Лица Бога-Сы-

на; что определенное человеко-бытие стало обиталищем самовыражения божественного Лица, обиталищем не временного, только детоводительственного и скоротечного, а непреходящего и окончательного выражения, – Бог стал человеком, и Он не перестает быть человеком. Но этот лик, это человеческое бытие имеет источник своего бытия не в человеческом бытии, а в Лице Сына Божия, – этот лик и есть Его человеческое бытие»¹⁴².

Таков ответ величайшего богослова христологического синтеза преп. Максима Исповедника, заложивший онтологический фундамент для иконопочитания. Видимая и осязаемая плоть Слова не есть временная оболочка, но естество человека со всеми присущими ему свойствами, в том числе, и описуемости и изображимости, принадлежащие теперь Самому Божественному Сыну, сидящему уже в Своей прославленной телесности «одесную Отца».

Так понятый ипостасный союз природ во Христе ведет к необходимости переосмысления категории ипостаси, при всех своих вариациях остающейся под тенью частной природы при обращении к теме взаимоотношения образа и Первообраза, лежащей в основе догмата иконопочитания.

Как нам представляется предпосылки для подобного философского преобразования достаточно ярко представлены в богословии преп. Максима, мысль которого подготовила во многом аргументированную защиту иконопочитания у преп. Феодора Студита во втором периоде эпидемии иконоборчества.

Несомненно тайну богочеловеческой Ипостаси Христа преп. Феодор Студит из богословов иконы показал яснее всех и смог обосновать рукотворный образ через понятие ипостаси. «Но, так как мы, согласно с церковным учением исповедуем, что ипостась Слова была общей ипостасью обеих природ, воспринявшую в себя человеческую природу с свойствами, отделяющими ее от прочих (существ) того же рода; то естественно, что ту же самую ипостась Слова мы можем назвать неопикуемой по природе Божества и опикуемой в отношении к подобной нам сущности, имеющей бытие не в отдельно существующем и не в особо опикуемом лице, помимо ипостаси Слова, но в этой именно ипостаси, – дабы природа (человеческая) не оказалась вне

142 PG 91, 553 С; 560 С; 1037 А; 821 // Цит. по: *Шенборн Христоф*. Икона Христа. Богословские основы. Милан-М., 1999. С. 76.

ипостаси; в ней (т.е. в ипостаси Слова), как в отдельном лице, она и является созерцаемой и описуемой»¹⁴³.

Халкидонский догмат о Лице Христа, соединившего неслитно в себе два совершенных естества является центром, и опорой, и источником того НЕЗНАНИЯ, в котором упраздняется человеческое знание по слову ап. Павла, и в этом его умалении открывается путь духовного ведения образа Божия в человеческом лице. Потому даже рукотворный образ, каким является икона, передает не чувственную кажимость, чем всегда являлось изображение для античности, но убедительнее всех слов подводит изменившуюся мысль к порогу Царствия Божья, открывающегося в лице Христа.

Основанная на халкидонском догмате далеко не формальная логика уже в самой своей исходной точке неотделима от веры, пережившей смерть ветхого разума, укоренена в Духе Святом, действует Духом и крепко стоит на защите возвращенного достоинства человеческого образа в Боге.

4. Евхаристическая основа образа

...Ныне благодарною мыслью, благодарным же сердцем, благодарными удесы моими, души и тела моего поклоняюся и величаю Тя, Боже мой, яко благословенна суща, ныне же и во веки.

***Молитва св. Симеона Нового Богослова
из последования к св. Причащению***

Благодарение как понятие не входит в круг основных вопросов метафизики, главным объектом которой всегда оставался вопрос о бытии. Так продолжалось до конца двадцатого века, до того как в западной философии нечто начинает меняться, когда входят в ее контекст такие новые темы как дар, лик, Другой. Но до того момента, когда наконец произошел поворот от философии к богословию, ознаменованный феноменологией Жан-Люка Мариона, горизонт Откровения был решительно отодвинутым от философских проблем.

¹⁴³ Студит Феодор, преподобный. Опровержение 2 // Творения преп. Феодора Студита. В 3 тт. Т. 2. СПб., 1908. С. 164.

Почему есть Бытие, а не Ничто, — продолжал размышлять Хайдеггер. Будучи в контексте западной философской традиции, известный немецкий мыслитель в итоге четко разграничил дискурс философский от богословской проблематики, придав интеллектуальной деятельности окончательную автономность от вероисповедания. Чтобы философствовать, надо дистанцироваться от веры и положиться на мысль, интуицию, разумение, эстетику, поэзию, искусство, научиться вслушиваться в голос бытия как такового.

Хайдеггер как философ бытие допрашивает, хотя и допрашивает бережно, внимательно вслушиваясь в его потаенный голос. Но вслушивание, даже самое внимательное не приближает к Истине, явленной в истории. Припадая вплотную к ее потаенному голосу, звучащему в сердцевине всех вещей, человеческое вопрошание скользит по их поверхности. Проникновение в суть вещей даровано благодарением, евхаристическим соединением с воплощенным Логосом, размыкающим человеческую природу в ее принудительной грехом духовной слепоте.

В бытии, в силу ничтожества, внесенного в него грехом, можно провалиться как в бездну, черную и густую топь своей безудержной яйности, при этом абсолютно не заметив и провала и того, как вместо высокого и чаемого объекта созерцания, ты оказался закупорен в глухом и бескрайнем вместилище идола — Я.

Действительно, вот уж странно было бы отдавать честь самому себе, благодарить себя за самого себя же. Благопристойнее, конечно, выглядит хайдеггеро-гераклитов допрос самого себя, чем почитание себя как бога. Допрашивая себя, философ узнает Бытие, встает вровень с Ним, но не чтит его. Благодарности-благодарения как духовного истока своей мысли античный интеллектуальный мир не знал. Некого и не за что было благодарить. Философская мысль, рожденная любовью к мудрости, была неразлучна с тенью этой неблагодарной мудрости — со следующей по ее пятам безудержной тягой к власти. Потому, наверное, основной вопрос древней метафизики — это вопрос о сущности, о призвании высвобожденного от чувственных уз ума ко владению бытием.

Благодарение — как личностный акт своеобразной жертвы для мысли, привыкшей опираться на устойчивость своего идеала, как экзистенциальное переживание нищеты своего са-

мовластия есть безусловное следствие вовлеченности в опыт Откровения, в опыт Страстей Христовых. В своей нищете она достигает того рубежа, за которым происходит претворение идеи в образ, доказательства в свидетельство, оппозиции субъекта и объекта в видимое невидимого, исканий в благодарение. Евхаристия предлагает иной выбор – выбор переживания жизни как дара, а благодарности как основу жизни. Генри Нувен пишет, что «праздновать евхаристию и жить евхаристической жизнью и значит жить в благодарности»¹⁴⁴.

Богослов в первую очередь чтит Бытие, благодарит Творца. Поиск возможного совмещения – дискурса и хвалы, поставил в центр своей феноменологии французский философ-теолог Ж. Л. Марион, предприняв анализ мышления, отталкивающегося от определенного модуса созерцания, не учитывающего фундаментального различия между «зримым образом» (согласно Мариону – идолом, как «особым способом бытия сущего») и иконой. Святость, для которой у традиционной философии нет слов, есть та дистанция, которая отделяет икону от идола. Потому благодарение, как основа целомудрия, родом из литургической практики и молитвенного опыта святых отцов. Благодарение и покаяние соседствуют, причем в определенной последовательности – сдвиг ума с мертвой точки рождает обновленное восприятие всех привычных категорий, в которых уложено наше мышление. Зарождается в принципе ум благодарный, способный за философским вопросом о Бытии предвидеть его побеждающее ничто Ликование, венчающее самое неотвратимое и мучительное вопрошание о Смерти, в своей безвидной перспективе всегда ограничивающей видимый мир, отбрасывающей на его лучезарное сияние тень небытия, абсолютно безобразного.

Можно сказать, что ощущение конечности своего бытования в мире, напряжение антиномичного соседства – единичной вещи, обреченной во времени, и нетленной мысли о ней, лежит в семени философского древнего вопрошания. Как совмещается недвижная красота мира и чередующее исчезновение его ликов? Философия ищет истину в условиях ничтожествующего бытия — бытия, в котором царит смерть. И о, любопытно, она ее находит, причем в качестве входящей в диалектику Бытия

¹⁴⁴ Нувен Генри. Дорога в Эммаус. Размышление о евхаристической жизни. М., 2005. С. 26.

необходимости. Как писал А. Кожев о Гегеле: «Абсолютное гегелевское Знание или Мудрость и сознательное принятие смерти, понимаемой как полное и окончательное уничтожение, в сущности, тождественны»¹⁴⁵.

Какая горькая и, главное, безнадежная Мудрость! Мудрость — абсолютно не тронутая Благовестьем. В этом смысле богословие выступает совсем из иных позиций, чем философия, но в точке их пересечения, а она возможна только внутри веры, мысль из вопрошающей перерождается в свидетельствующую. Из нее рождается благодарение. Благодарение является сердцевиной христианства, его таинственным средо-крестием в котором соединен человек и Бог. Церковная Евхаристия есть главный лекарь Бытия, избавляющая Его лик от смертной порчи, расчищающая Образ, в котором виден Бог, предотвращающая всякое циничное разоблачение мира видимого. Мысль, привитая и напитываемая Таинством Благодарения, мысль, избавленная от хладнокровного любопытства к невидимому в видимом, неизменно развоплощающемся под действием ее аналитического скальпеля, примиряется с таинством невидимого. Примиряясь же, полностью преображается, обретая благодатное доверие к неочевидной тайне соединения видимого и невидимого, тревожащей ее с начала возникновения. И тем самым включается в общую тональность церковного благодарения, противостоя проникинговению греха в плоть мира.

Прот. Ал. Шмеман писал: «Церковь обличает грех прежде всего, превыше всего своим **благодарением**»¹⁴⁶.

Благодарение предполагает целостность личности, ее целомудрие, т.е. сведение ума в сердце. Но метафизика началась с дистанции от сердца, ибо сердце — источник чувств, в которых нет постоянства и убеждающей ум достоверности. В связи с этим уже не возникает вопрос, почему метафизика началась не с благодарения, а с вопроса о бытии и о сущности бытия. Вопрос о сущности — это по сути вопрос о власти над изменой и изменениями, это — волнующая ум мысль, его жажда достичь и владеть абсолютном. Не случайно для Мариона так значим именно в философском аспекте известный библейский рассказ

145 Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Идея смерти в философии Гегеля // <http://anthropology.rinet.ru/old/library/kojev12.htm>.

146 Шмеман Александр, протопресвитер. Евхаристия таинство Царства. М. 1992. С. 228

о блудном сыне, в котором им видится параллель и с судьбой человеческого знания.

История мысли словно повторяет историю неблагодарного сына, потребовавшего свой кусок сущности-имения, дабы владеть им единолично, растратившего его все и познавшего позор и нищету. И вот теперь ей надо найти свое лицо, отвернувшись от неизбежных идолов своего самовластия, рождающихся в безвидной бездне гордыни, и возблагодарить Отца. В этой евхаристической перспективе знание перестает быть абсолютным, независимым от личности источником бытия, но признается как плод реальной общности со Христом в Его Духе или, как писал Лосский, становится «плодом уподобления Слову». Ведь и личность не есть автономное бытие, но есть по образу Христа в человеке, Ставшего видимым путем к Отцу в таинстве Своей Плоти.

Помимо этой извечной тяжбы за власть, осуществляющей себя даже на путях любомудрия, — существует многовековой опыт молитвенной жизни святых отцов, для которых благодарение — есть умственный подвиг. Почему подвиг? Потому что он требует почти неподъемного усилия воли для обретения ума, не способного сдвинуться с места без благодати. Но вот когда сдвигается — приходит понимание совсем новое, в котором все иначе видится, потому что там воздвигается престол, на котором поселяется благодать. Вся древняя античная мысль о Боге еще до воплощения Христа вела к этому престолу, но по своей духовной слепоте не ведала его благодатного основания. Как писал св. Игнатий Брянчанинов: «Мы обставлены вне и внутри себя причинами к размышлению о Боге, к благодарению Его»¹⁴⁷.

Но, как дальше разъясняет святитель, только Благовещием нам открывается Богочеловеческое существо благодарения, к которому призывает нас ап. Павел. «О всем благодарите, сия бо воля Божия о Христе Иисусе в вас» (1 Кол. 5, 18). «Святой Апостол, сказав, что возвещаемая им воля Божия о благодарении за все есть воля Божия о Христе Иисусе, выразил этим следующее, пишет святитель, —новозаветное заповедание благодарения — таинственно, духовно, божественно: оно истекает из таинства вочеловечения Христова и основывается на этом таинстве»¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Игнатий (Брянчанинов), святитель. О благодарении и славословии Бога // День христианина. М. 2012. С. 212.

¹⁴⁸ Там же.

Таинство вочеловечения объединяет и традицию иконопочитания и благодарение, даруя возможность измениться человеческому взгляду на Другого. Этот взгляд вынашивает в себе икона, совершенно никого ни к чему не принуждая, не навязывая себя и не объявляя о себе, она ждет молча и терпеливо, не идя навстречу только одному – безоглядному, сознательно и бессознательно творящему идолов взгляду. Как пишет Жан-Люк Марион: «Чтобы такой взгляд снова не выводил на сцену чистое зрелище (идола), нужно, чтобы взгляд, прибывший к иконе, принял новый способ исполнения своих обязанностей – почитание»¹⁴⁹.

В лоне христианской цивилизации рождается человек видящий обличение вещей невидимых и благодарящий – человек святой. Это человек – евхаристический, евхаристия и переводится с греческого как благодарение. Европейская западная культура знала в своем взрослении *homo sapiens* (человека мыслящего), *homo faber* (человека созидающего) знала *homo ludens* человека играющего, но знала ли она человека, благодарящего и видящего? Конечно, знала, но косвенно, ровно настолько, насколько она проигнорировала иконопочитание. Иконопочитание синонимично благодарению, в службе Василия Великого на торжество Православия слышим: «Радуйтесь всегда о Господе: и паки реку: радуйтесь... Господь близ. Ни о чем же печетесь, но во всем молитвою и молением со благодарением прошения ваши да сказуются Богу (Кол. 2, 6-7).

Радость выпарилась школой мысли, радость о Боге сменилась удовлетворением ума от Его познания, а потом наслаждением от познания мира. Современный мир увлечен знанием, но довольно безрадостным, ибо в центре его отсвет от идола, теснящего сознание человека.

Но есть в принципе другой человек, и понимание и восприятие им мира другое — Славное, славящее Бога и плачущее о человеке — слепце и безумце. И рано или поздно, но выбирается из долины безумных и слепых один отчаянный и садится на обочине дороги, по которой идут зрячие и просит и стенает, и оживает в нем древняя евангельская притча о слепце, возопившего к Богу об исцелении. Как же исцелился он от своей слепоты, которая по толкованию св. отцов, есть общее состояние падшего человечества? Кто выступил его целителем? Увы, и не книги и

149 Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. С. 164.

культурное наследие, на абсолютной прививке которой воспитана гуманистическая мораль. Как писал еп. Михаил (Грибановский): «Неужели до сих пор всем нам не ясно, что зло мира заключается в самом корне нашей жизни, что оно неизлечимо никакими частными, земными человеческими усилиями, что вся культура, вся цивилизация – только цвет того же корня и цвет ядовитый, хотя и обольстительно красивый, хотя постоянно и утончающийся в своем аромате?»¹⁵⁰.

Писанные учеными мужами трактаты и произведения искусства – это другое; усилия психологии и научный прогресс могут открыть временно глаза на жизнь, могут даже помочь увидеть человеку, что дальше так жить нельзя. По учению же св. отцов истинная жизнь – в предстоянии лицу Божию, что совершается в благодати Духа Святого. Без Него как бы человек ни видел, он остается слепцом, потому как ум его пребывает плотным, слишком влажным и страстным, чтобы войти в сердце. «Кто молится устами, – говорит святой Симеон Новый Богослов, – но не стяжал разума духовного и не может молиться умом, тот подобен слепому, который вопиял: Сыне Давидов! Помилуй мя. Но тот, кто стяжал разума духовного и молится умом, которого душевные очи отверзлись, – подобен тому же слепому, когда Господь исцелил его, когда возвращено было ему зрение, и он, увидев Господа, уже не называл Его сыном Давидовым, но исповедал Сыном Божиим и воздал Ему поклонение, подобающее Богу»¹⁵¹.

Два пути, соответствующие взываниям святого – до исцеления и после – существуют и в христианской культуре – один остающийся на путях исповедания Сына Давидова во Христе, т.е. исповедующий человеческий дар во Христе, и другой, воздающий поклонение Сыну Божьему. Два одинаково важных пути, но все же именно второй – воздающий поклонение Христу как Сыну Божьему лежит в основе Богопознания православной Церкви, парадоксально зачинающего традицию иконопочитания, шествия святых икон, строительства крестово-купольных храмов.

Икона родилась в святой, апостольской, соборной Церкви, утвердилась догматом иконопочитания в Византии, и, миновав интеллектуальный Запад, расцвела в Древней Руси, запечатлев в себе этого нового, благодарящего и видящего человека, евхари-

150 Михаил (Грибановский), епископ. Волны нашей веры. М. 2009. С. 24.

151 Цит. по: Игнатий (Брянчанинов), святитель. Полн. собр. соч. Т.4. Аскетическая проповедь. М., 206. С. 329.

стию Ума, прикровенно открывая для философствующего христианского ума горизонт Боговидения.

Боговидение – это узкий путь аскетического опыта, несравнимый с безмерной широтой визионерства, но в отличие от неопределенности их «духовных» мест и троп, имеющий вполне конкретную духовную топографию. Познать самого себя есть некое совершенство знания, однако: «Ум входит внутрь глубин Святого Духа после того, как минует все видимое и мысленное, и среди тех непостижимых вещей недвижно вращается, живя более жизни – в жизни, будучи светом во свете, и не светом, поскольку есть сам в себе (т.е. можешь быть отделен от Света Божьего). Тогда он видит не самого себя, но Того, Кто есть выше его и будучи изменяем мысленно от тамошней славы, становится совсем не знающим себя самого»¹⁵².

5. Икона и схоластика — вера и разум в свете христианской феноменологии

Сын в Отце, Дух в Сыне, Отец в Обоих. Верую человек познает все невидимое и умопредставляемое. Вера же есть свободное убеждение души в том, что возвещается от Бога.

Антоний Великий

Я ничуть не удивляюсь, что люди упорно не хотят перейти от отрицательного и отвлеченного Бога к Богу Живому. Нашу систему образов ненавидят не за то, что Бог предстает в ней человеком, а за то, что Он предстает в ней царем и даже военном.

Клайв Льюис

Вот так видит Льюис Христа – как Бога живого, как Бога царя. Сыну Давидову молится об исцелении вся западная традиция. Эта тема – тема Христа-царя – основная в католическом средневековом богословии, в котором царские полномочия были

¹⁵² Симеон Новый Богослов, преподобный. Деятельные и богословские главы. 148,149 // Добротолюбие. В 5 тт. Т. 5. М., 1900. С. 556-557.

переданы философии, хотя официальный статус и закрепился за ней в качестве «служанки богословия». Совсем незаметно произошла подмена, последствия которой привели к трагичному обмирщению христианской Европы. Мне видится логичным для пояснения этого перехода обратиться к толкованию смысла строительства Соломонова храма, которое очень подходит для того, чтобы проиллюстрировать все различие между силой человеческой мысли и ее расчетом и силой Духа Святого, источника всякой истины. Известно, что храм намеревался построить еще Давид, но Бог запретил ему строить и дал пророчество, что храм построит потомок Давида.

Соломон не понял суть пророчества Давиду и этим потомком, которому суждено было построить храм, посчитал себя. А ведь пророчество Давиду было мессианское, Сам Христос стал храмом. «Апостол Павел говорит: «Во Христе обитает вся полнота божества телесно, то есть Христос есть Храм Божий – в Нем пребывает Бог во всей своей полноте; ни в одном храме Он не пребывает так. Господь избрал Себе не храм, сделанный из камней – люди должны быть живыми камнями того храма, где действительно будет вновь обитать вся полнота телесно, мы – тот храм, в котором намеревается жить Бог. Церковь Христова, именно мы все (не каждый из нас – хотя и каждый из нас также) составляем полноту церковную»¹⁵³.

Сила мысли в данном случае будет соответствовать рукотворному храму – ведь прежде всего мысль – это человеческая инициатива в познании Бога, стремление обустроить свой ум жилищем для Бога. Сила Духа соответствует истинному храму – Дому Господню, который есть Церковь как собрание всех верных в Теле Христовом. Рукотворный храм может быть разрушен, Тело Христово – нерушимо. Собственно, как пишет Корепанов в цитируемой нами статье – «строительство храма – это человеческая инициатива, но не повеление Божие. То, к чему призван каждый из нас – из самих себя создавать храм Святого Духа»¹⁵⁴.

Именно поэтому, даже храм может быть уничтожен, но человек – нет. Как храм Святого Духа – никогда. Сила мысли

¹⁵³ Корепанов Константин. Строительство храма // Православная газета. Екатеринбург, 2013. №24 (729) . С. 24.

¹⁵⁴ Там же.

может стать разрушительной, если она закрыта для источника своей правды в Духе Святом, если она забывает о немощи, в которой свершается сила Господня. Поэтому когда философия или стремление понять, дабы поверить, взяло верх, «храм», в котором действовала мысль, пошатнулся, началась история его разрушения — разрушения человеческой целостности, обмирщения человеческого ума.

Потому повторимся, фраза о философии как служанке богословия в средневековье в принципе довольно натянута и просто напросто перевернута: на деле именно богословие выступает служанкой философии, это ее предназначение уже ясно обрисовалось с помощью Пьера Абеляра — отца схоластической воли к силлогизмам, произведшего первое «рассуждение о методе». Он настолько полагался на непогрешимость разума и его логики, что решил разобраться с позиции формальной логики в антиномичности святоотеческой экзегезы Священного Писания. В принципе Абеляр посягнул на многое — был одним из первых, кто подошел к церковным таинствам как истинный логик, ощутивший в себе невероятную этическую силу подвергнуть их обязательность для самосознания. Первым покачнулся статус церковного покаяния. Зарождающийся в пафосе средневекового голиарда дух гуманизма переместил отпущение грехов в раскаявшееся сердце, которое приняло в себя полномочия Бога в таинстве исповеди. «Сердечное раскаяние, — пишет Абеляр, — уничтожает грех, то есть презрение Бога или согласие на зло. Ибо милосердие Божие, вдохновляющее это стенание, несовместимо с грехом»¹⁵⁵.

Как только понятие о грехе из онтологической плоскости, т.е. памяти о первородном грехе, обусловившем человеческое смертное бытие и необходимость божественного искупления, перемещается в плоскость психологическую, т.е. область ошибок отдельного человека (а этот перевод уже отчетливо заметен в высказывании Абеляра, приводимом нами выше), то возникают исключительно психологические отношения с Богом. В поисках синтеза веры и разума, незадолго до Ансельма Кентерберийского, он вложил в разум западного, тяготеющего к рациональному познанию, человека верховный импульс «Понимаю, дабы верить»,

155 Жак Ле Гофф. Интеллектуалы в средние века. СПб., 2003. С. 41.

заземлив жажду Богообщения областью страстного интеллектуального проникновения в смысл вещей.

Не то, чтобы мы как истовые сектанты, собираемся отрицать связь между верой и разумом, между возможностью веры оказывать самое прямое воздействие на разумное постижение богооткровенных истин и не только (имеются в виду естественно-научные открытия). Речь наша идет всего лишь об определенном настрое разума, в котором решающим для веры становится тождество ее содержания и разумного усвоения (критерием которого в наше время явился весьма распространенная установка сознания — сначала понять, а потом поверить). Согласно Абеляру, необходимым условием всякой истинной веры является предварительное исследование ее содержания с целью определить, заслуживает ли оно веры или нет, и только в этом случае понимание догмата делает возможной веру в то, что он утверждает: «нельзя верить в то, что предварительно не было нами понято».

Теология, следовательно, преобразуется в чисто дедуктивную науку, дающую объяснение веры без необходимой отсылки к истинам, явленным через Откровение. Но такой посыл чреват самыми далекоидущими последствиями вплоть до постулатов уже нынешнего века, когда вера в лучшем случае становится неким стимулом наиболее верного и надежного познания (служит ему верой и правдой), а все, что не способно быть понятым, просто удаляется не только из ракурса разумного внимания, но и веры. И потом, где гарантия соответствия истины того, ЧТО понимается, самому предмету веры? Как можно понять рождение Девой Богомладенца? Можно понять так, как понимал Несторий и тогда Богородица обратится в Христородицу. Этот вариант наиболее отвечает разумному понятию, но соответствует ли он вере? Ответ Церкви был и остается однозначным — Приснодева родила Бога во плоти, а не человека, усыновленного Богом. Так как же тогда понять, если вера — правильная, а предмет ее не понимается? Как может в принципе родить Дева, да еще и не человека, а Бога? Какая уж тут прямая связь между разумом, трещащим «по швам», и догматом веры? Прямой связи нет, поскольку разуму, чтобы уяснить природу Божественного Слова, необходимо время, чтобы успеть измениться и не спешить с выводами.

В Абеляре просматривается и самый первый европейский экуменист в намерении показать релятивизм боговоплощения

и привести к некоему общему знаменателю сущность религиозной веры язычника, иудея и христианина. На эту тему был написан знаменитый «Диалог Философа, Иудея и Христианина», в котором интеллектуал ищет и находит естественные законы, которые сверх всех религий позволяют признать каждого человека сыном Божиим. С человеческой точки зрения может быть так оно и есть, но как тогда быть со словами Христа, сказанными Филиппу «Видевший Меня, видел и Отца». В то же самое время, не познав трудных высот, заданных боговидением византийской традиции, мысль Абельяра остается очень органичной для той спекулятивной среды, которая и сформировала в итоге феномен европейской философии в ее установке на саморефлексию и самокритику, отмежевавшейся от теологии и создававшей свою собственную историю – историю философии.

Подобная история идет в ровной пропорции к тому, как меняется вектор познания, заданный догматической природой веры. Без догматов вера теряет направление и переходит в область стихии – религиозного чувства, руководствующегося умом, нацеленным на понимание, на ум в итоге индивидуальный, но не церковный. Но это уже прямой путь к идолу, по словам Мариона, о сути которых мы уже упоминали. Ибо: «не мы достигаем Бытия, а оно само нисходит к нам как один из даров Немыслимого. Это означает: не идолы отныне служат посредниками в нашем отношении к «Богу», а мы сами непосредственно призваны посредничать в искаженном отношении идолов к Богу. Бог философских дискуссий уступает свое место: нагими и беззащитными стоим мы перед безликим Богом. Мы больше не видим его в привилегированном лике идола; он сам на нас взирает и призирает, удерживая под своим незримым взглядом»¹⁵⁶.

Совсем не этот вектор мы видим в схоластике, которая никак не хочет предстать нагой и беззащитной в своем воззрении на Истину Откровения — скорее наоборот, она силится встать вровень с неумопостигаемым Словом Его, предъявить Его рациональный коррелят в мире зримых образов. Исходя в своих понятийных конструкциях из книг Завета и апеллируя к Божественному Откровению в толковании богооткровенных истин, она непомерно доверяет философскому методу, невольно при-

156 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Перев. Г. Вдовиной // Символ. Париж-М., 2009. № 56. С. 39.

способляя свидетельство Царствия не от мира сего к выражению истин интеллектуального созерцания, которое всегда будет тождественно пониманию, т.е. процессу в котором ум и его мышление ищет и находит содержание, соразмерное самому себе.

По этому поводу вспоминаются слова св. Игнатия (Брянчанинова), комментирующие высказывания св. Антония Великого о вечной страсти грехопавшего разума, истово устремляющегося к знанию поверх своей меры: «Необходимо подвижнику и каждому христианину отличить то, что предоставлено его пониманию, от того, что предоставлено лишь его созерцанию. Уму ограниченному неестественно понимать действия ума неограниченного, ума Божия; тщетное усилие к пониманию и объяснению того, что превышает понимания, ведет единственно к заблуждениям, к богохульству, к ересям и безбожию»¹⁵⁷.

Причиной этого постепенного сползания с высот богословия в равнину философии, от вначале найденного, недолго просуществовавшего компромисса между верой и разумом до дальнейшего их окончательного обособления друг от друга, по-видимому, служил христологический дефицит. Не помешает здесь вспомнить те христологические изъяны, которые не давали возможности выхода к полноценному троичному богословию, но предоставляли устойчивую перспективу для построения философских систем, затемняющих образ Христа. Что под этим имеется в виду? Речь идет вот о чем.

Прот. Иоанн Мейендорф писал, что «формально в оросе (Халкидонском – М. В.) прямо не было сказано о том, что ипостась Христа и есть предвечная ипостась Бога-Слова. ... Это упущение... открывало несторианам, а также строгим дифизитам, вроде блж. Феодорита, возможность трактовать ипостась в смысле антиохийского термина «лицо единения», выражающего конкретный богочеловеческий лик Иисуса, но не Его лично-божественное достоинство. При этом игнорировалось утверждаемое оросом различие между природой и ипостасью»¹⁵⁸.

На наш взгляд, есть все основания полагать, окидывая взглядом в целом весь корпус схоластической философии и в особенности труды Фомы Аквинского, что этого различения между

¹⁵⁷ Игнатий (Брянчанинов), святитель. Отечник. М. 2005. С. 43.

¹⁵⁸ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Введение в святоотеческое богословие. С. 274.

природой и ипостасью ни в учениях о Троице, ни о Христе мы не найдем. Отсутствие одного предоставляет богатые возможности для приспособления богооткровенной тайны спасения к философским обобщениям спекулятивного характера с вытекающими отсюда последствиями для учения об образе Бога.

Фома Аквинский определил будущее христианской культуры тем, что создал крепкий и во всех отношениях благоприятный синтез разума и Откровения. Произвел окончательное и наиболее полное разграничение сути того, во что мы верим, и того, что мы знаем. Он создал стройную монументальную картину сущего, распределив всякую вещь по своему месту. К философским проблемам он подходил как философ, к теологическим проблемам как теолог. Между Землей и Небом он не видел ни одного соединительного звена, кроме понтифика, сосредоточившего в своих руках всю власть связывать и разрешать, временно замещающего Христа. Однако томистский союз веры и разума был не таким уж устойчивым и длительным.

На всем своем протяжении схоластика отчаянно пыталась удержать в равновесии два полюса познания – номинализм и реализм, пока окончательно не раскололась в своем тщетном единстве. Во многом рациональный дух схоластики отталкивался от античной мысли и питался ею, целиком и полностью в своем развитии и самопознании чуждой идее творения, понимание творчества как некоего нового деяния. В схоластическом исповедании Христа воцарилось царство «духовного» силлогизма, уму были переданы высшие полномочия царской власти – судить и разрешать те противоречия, которые разрывали рассудок в его попытках привести к единству парадоксальность библейских мест, в различии их толкований. Царство Христа незаметно становилось царством от мира сего и перешло под власть философии обслуживающей богословие, постаравшейся из служанки стать госпожой.

Этот ход сказался и на известном введении филиокве в Символ Веры, которое подтвердило подмену идеи царствия Христа, незримо созидающегося Лицом Духа Святого в восточной экклезиологии, идеей церковной власти в лице наместника Сына на земле и главы зримых Церквей – Римского епископа. Так исповедание Христа-Царя в итоге затемнилось, как хорошо написал Филипп Шеррард «концепцией зримой Церкви в виде боль-

шого города или строения, или корпорации, смоделированной по образцу града Господня или незримой Церкви под руководством единой, Божественно назначенной власти верховного понтифика, который, подобно Моисею, является главным хранителем этого образца на земле»¹⁵⁹.

Представляется, что нарушение халкидонского равновесия в богословской структуре западного христианства привело в итоге к церковному абсолютизму в форме папства, к созданию юридической экклезиологии, в которой Христос воспринимается, в первую очередь, как Господь Церкви, «монарх» Церкви.

Вл. Лосский видит сей факт как следствие потери понимания Церкви как образа Троицы, что в свою очередь явилось итогом «филиоквизма», умалением личного свободного свидетельства Духа Святого о Христе. Ведь только Дух Святой и свидетельствует о Сыне Божьем, являет Его образ. По сути, домостроительству Духа Святого на Западе было отказано. Исчезновение Христа как Сына Божия и вступление на Его место Христа-Царя особенно хорошо заметно уже в готическом стиле.

«Готический собор открыт миру. Он, как подчеркивает Ж. Дюби, – публичная проповедь, безмолвная речь, демонстрация власти. Он говорит о верховной власти, о Христе-царе. Собор утверждал, что спасения достигают, соблюдая порядок и дисциплину, под контролем власти епископа и государя. Вся архитектурная организация пространства, наглядные картины, представленные в скульптуре и росписях собора служат этому призыву»¹⁶⁰.

Особенности готической архитектуры позволяли создать иллюзию оторванности от земли огромных, высоких соборов. Контраст размера здания и впечатление парения над землей создавали и создают по сей день невероятный эстетический эффект с той же мерой убедительности как создает его спекулятивная картина мира. Потому эти линии исповедания во Христе Царя – схоластическое восприятие истины и готический собор «Души готической рассудочная пропасть», по слову Осипа Мандельштама, сходятся воедино и могут дать нам ключ к пониманию интеллектуального созерцания – той сущности Богопознания, свойственного для западной церкви и волей неволей противо-

159 Шеррард Филипп. Греческий Восток и латинский Запад. Исследование христианской традиции. М., 2006. С. 128.

160 Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск, 1994.

стоящего иконе – ее видимому невидимого, центром пересечения которого явился ипостасный образ Христа.

С подачи Эрвина Панофского мы знаем об умозрительном тождестве схоластики и архитектуры, как школы ума и той же школы уже воплощенной визуальной логики, убеждающей в величии Творца, Его царственного возвышения в космосе смыслов.

Стремление к прояснению тончайших связей между разумом и верой достигло своих величайших триумфов в архитектуре во времена Высокой Готики. Можно сказать, что Фома Аквинский со своей суммой теологии стоит вровень с собором высокой Готики. «Нет ничего более далекого от обскурантизма, чем схоластика, для которой рассудок находит свое завершение в разуме, чьи проблески возвышаются до света»¹⁶¹, – писал Жак Ле Гофф.

В этом находит свое завершение и воплощение и готический Собор, как архитектурное переживание сакрального. Разум, просвещенный верой, перестает различать свой собственный свет от света Божественного, и в его интеллектуальном свете уже не так существенно то драгоценное для Православия соотношение образа и Первообраза во Христе, которое переплავило классическую традицию изображения в традицию почитания, включив искусство в литургический ритм жизни Церкви. Для суммы Аквинского важно другое – выявленная Откровением триадичность логических ступеней, ведущих ввысь к бесконечности познания, пламенеющего своей энергией – энергией верующего интеллекта, остающегося все же всегда по сю сторону тварного бытия, ибо согласно латинскому богословию, благодать пребывает сотворенной, т.е. остается божественной, но не Божеством.

Для иконы в готическом соборе места не найдется, выставленная в алтаре собора в Генте картина Ван Эйка с изображением вселенского поклонения Агнцу, как символу жертвы ради искупления человечества, являет в себе типичное религиозное средневековое восприятие сакральной реальности в Западной Церкви – противоположное духовному переживанию иконы в Византии. Место сакральной описуемой неопишуемости заняла совершенно особая среда взлетающего, взмывающего ввысь камня – стрельчатой арки истончающейся материи, дедуктивная выверенность логической конструктивной среды, сохраняющей в себе не только отзвуки молитвы, но и «университетский»

¹⁶¹ Жак Ле Гофф. Указ.соч. С. 54.

дух интеллектуальных публичных диспутов. В целом здесь мы имеем дело пока еще не с рационализмом в смысле чистой функциональности и не с «иллюзией» в смысле «искусства для искусства» в понимании современной эстетики, а с тем, что может быть названо «визуальной логикой», которая образно иллюстрирует положение Фомы Аквинского – ибо и чувство есть в определенной степени разум.

Схоластика коррелирует с собором и меньше всего с иконой, схоластика и икона вообще не сочетаются. Если икона и храм составляют нераздельное единство в богословии византийцев, то икона и готический собор-схоластика воплощают в себе две различные формы или даже органа восприятия, органично вырастающих из двух богословских традиций, формирующих свое отношение к образам и наличию их в храмах. Богословская западная традиция родила прежде всего эстетику, как особый вид чувственного познания, в котором отвела место своему представлению о смысле и назначении художественных образов в искусстве, в ряд которых был помещен и образ литургический – икона. Для этого ей вовсе не потребовалось исповедальное, кровопролитное переосмысление сути сакрального образа, которое привело византийскую церковь к догмату иконопочитания.

Схоластическая эстетика исходила, прежде всего, из рассмотрения ценности образов и, в частности, образов искусства для мира, для научения его в области Прекрасного, которое согласно средневековому мышлению носило в себе живейшее свидетельство Божественного. В целом с подачи папы Григория Великого в схоластической эстетике возобладало единственное значение образа – риторическое, и навсегда ушло в тень его христологическое основание. Риторическая же интерпретация образа включала в себя все категории Цицероновой эстетики с ее выправлением страстей в добродетели, с научением души приподниматься из сферы материального в область возвышенного и укрепляться в благом расположении духа. В силу своей исключительной риторичности, главное назначение которой определялось педагогической функцией – помогать не только безграмотным усваивать Писание, но и убедить язычников принять веру и никогда ей не изменять, католическая церковь не видела ничего предосудительного использовать традицию изображений языческого мира, естественно исключая покло-

нение. Как пишет Безансон «крестившись же, не было основания менять обычай. Все, что было достигнуто по части красоты, технического совершенства, размышлений о прекрасном, в новом доме приемлется и находит свое место. Так закладывается фундамент будущих «возрождений»¹⁶².

При всем том, очевидно, что фундамент религиозной риторики, вдохновляющей искусство, был заложен именно в лоне западнокристианского восприятия сущности образа – иконы, богословие которого сводилось к лаконичному тезису папы Григория, нашедшему свое подтверждение и закрепление в эстетических теориях Бонавентуры «из-за невежества простолюдинов, слабости их привязанности к вере и непостоянства памяти». Назидание и призыв к набожности, будучи основными параметрами образа, вычеркнули из церковной памяти христологические распри по поводу икон в Византии. Так произошло перерождение богословия образа вначале в риторику, а потом и в эстетику. Со времен Каролинговых книг крепла убежденность в необязательности связи личности художника и творимого им художественного произведения, художественная ценность произведения обретала свою автономность от какого-либо нравственного начала, личная нравственность и творческий процесс перестали быть взаимосвязанными реалиями. Собственно этот же процесс происходил и в освобождении статуса научного знания от личности ученого.

Плод начавшегося в средневековье размежевания между нравственным началом человека и его деятельностью, окончательно сформировался в Новое время, а мы и вовсе питаемся плодами распада. Личность человека и его деятельность разделились на параллельные миры, создавая и упрочивая нейтралитет всего искусственно создаваемого мира по отношению к своему творцу-человеку. Образ катастрофически терял и статус своего божественного присутствия, понимание чего через богословие св. Дионисия (в образе как в связующем звене было заложено божественное присутствие) еще достаточное время создавал ореол возвышенного вокруг религиозной живописи классического периода, вплоть до того времени, когда форма художественного произведения стала превалировать над его со-

162 Безансон А. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М. 1999. С. 165.

держанием, а потом и вовсе потребовала своего перекроя вплоть до саморазрушения, человек же как лицо принципиально покинул горизонт художественной видимости.

Но возвращаясь к эстетике средневековья следует отметить один принципиальный аспект, который послужил своего рода краеугольным камнем всей европейской теории образа, заключающейся в следующем: образ по своей природе не только не способен, но и не должен осуществлять функцию возведения от материального к духовному или же переводя на догматический язык богословия образа – честь, воздаваемая образу, возводящая к Первообразу, решительно была снята с полномочий художественного образа. «Священное изображение, таким образом, сохраняет прочную связь со светским существованием, оно по природе мирское. В самом деле, какое «согласие может существовать между художником и Писаниями, если последние истинны, а первые зачастую лгут»¹⁶³.

Область же творчества человеческого провоцировала скорее на создание философской защиты божественного образа, чем открывало перспективу подлинного литургического творчества, способного соответствовать догмату иконопочитания в своей духовной достоверности. Так возникает в латинской философской эстетике идея неподобных образов, продолжая традицию св. Дионисия Ареопагита, не взирая на ее преобразование в иконологии у преп. Максима Исповедника. Суть ее заключена в том, что, чем меньше подобия между образом и первообразом, тем меньше шансов впасть в грех идолопоклонства. Фома Аквинский в начале своей «Суммы теологии» повторяет аргументацию св. Дионисия: «отдавая предпочтение низким представлениям божественного, мы защищаем себя от ошибки, мы лучше согласуемся с доступным для нас уровнем познания Бога (о нем мы знаем более, чем Он не является, нежели кто Он есть); да и сами божественные явления лучше защищены от недостойных»¹⁶⁴.

То есть, забегаая вперед, можно заметить эту характерную для всего латинского богословия образов особенность мыслить их исключительно на уровне философской апофатики, ибо как мы видели у преп. Максима греческое богословие преобразовало понимание негативного пути Богопознания в собственно богослов-

¹⁶³ Безансон А. Указ. соч. С. 167.

¹⁶⁴ Указ. соч. С. 169

скую апофатику, которая как раз-таки и дает новое перерожденное понимание катафатики образа-иконы, а это значит ценит в ней именно аспект подобия. Не испытав на себе нового значения образа церковного, философия пытается высвободить и обосновать место для художественного образа, сохраняя за ним относительное познание тех прекрасных следов Божественного в этом мире, которые художник может удвоить, подражая образу и самовыражаясь. В этом намечается упрочившаяся в дальнейшем тенденция воспринимать искусство как область, открывающую доступ к духовному миру, позволяющую наслаждаться прекрасным и создающую красоту.

Вскоре фигура художника — гения и творца, встанет в центр всеобщего почитания его божественного искусства. В целом вся теория эстетики исходит из одного принципа: прекрасное как субстанциальное свойство Творца в полной мере реализуется в Сыне и разлито во всем мире и угадывается в мере, пропорциях, цельности и гармонии и блеске цвета. Но остается неразрешенным противоречие, как этот отблеск красоты, требующей своего соответствия с оригиналом, согласно нераздельному единству Сына и Отца, согласуется с неподобными образами. Насколько оправданно это желание красоты и ее наслаждения воспринимать в качестве некоего аналога духовному совершенствованию в свете учения о неподобных образах, утверждающего об абсолютном неподобии образов тварного, дабы не впасть в невольное идолопоклонство. (Панкализм Аквинского).

Нам представляется вполне закономерным возникновение оппозиции панкализму Аквинского в лице Дунса Скота, в его непреложно наступающем на томистское обоснование художественной аналогии, возводящей к своему Первоисточнику, номинализме. Ибо сама логика познания во времени и пространстве диктует жесткую последовательность тезиса и антитезиса, и антитезис номинализма будет заключаться в том, что вещь будет признана первой и последней инстанцией трансляции прекрасного безо всякой необходимости отсылки к познанию через нее Источника прекрасного. Для Дунса Скота великолепие вещи не выходит за рамки самой вещи. Напротив, именно своим уникальным, неповторимым характером она и ценна. А это знаменует отмену всякой аналогии между художественным видением и видением Бога. Именно в этом зазоре и закладывается после-

довавшая в истории искусства окончательная автономия художника и его творчества, его светское будущее. Хотя уже у Аквината связь между духовным миром художника и его творчеством объявляется необязательной, вернее искусство художника рассматривается как его индивидуальное дело, никак не обусловленное состоянием его нравственности. В произведении искусства восхищаются прежде всего мастерством мастера, достигающего в имитации мира ее совершенного уподобления. Искусство как таковое предоставляет в распоряжение зрителю не столько сам предмет, сколько искусную деятельность автора-художника, его собственное видение предмета, аналогичное творчеству Создателя, которое также опосредовано Его сознанием.

Средневековая эстетика создает базис для последующего взлета титанического вдохновения Возрождения, когда искусство сосредоточится на сюжете, на воспринимающем его зрителе, на создавшем его художнике и, в конце концов, на естественном венце этой последовательности – искусстве для искусства. Но скажем прямо, никакого реального богословия образа средневековая схоластика не создала и не могла создать по причинам своего догматики. Хотя у Аквината и была своя теория, независимая от его эстетики, она была слишком далека от содержания, способного быть соотнесенным с догматом иконы и иконопочитания в силу отвлеченного характера трактовки основоположного тезиса догмата – о чести образа, возводящей к Первообразу. Теория образов культа продолжает рассматриваться Аквинатом в контексте отношения художественного образа и сознания. Для эстетической теории подобную модель Безансон называет революционной, поскольку в отличие от всех своих предшественников Аквинат вопрос о прекрасном поставил по отношению к сознанию, а не по отношению к объекту.

В этой области это был, конечно, прорыв, но оставаться на той же позиции и рассуждать о богословском происхождении образа означало решительный отрыв от собственно догматического содержания церковного образа, определенного не по отношению к сознанию, но в соответствии с логикой Откровения. Евангельские смыслы потому и откровенны, что исходят не в силу спасительной аналогии, помогающей рассматривать вещи в перспективе их божественного происхождения, но потому, как утверждаются в верных литургическим исповеданием Духа

Святого, глаголавшего в том числе и в догмате иконопочитания. Ход мысли, закрепленный богословскими суммами Фомы вел как минимум к стиранию разницы между священными изображениями и светскими, как максимум — к утверждению и распространению своеобразного панкализма или пан-иконства, на самом деле разрушающего и размывающего специфику литургического образа иконы и его почитание в церкви. По иронии судьбы этим панкализмом были проникнуты и все наши иконологические штудии знаменитых софиологов в рассуждениях об иконе при всем отличии их намерений от теории Аквината, которая по сути обесмысливала почитание святого образа.

В общих чертах суть теории Аквината, обязанной Аристотелю своим откровенно психологическим содержанием и объяснением иконопочитания, сводится к следующему: «Образ Христа как изделие из крашеного или вырезанного дерева не заслуживает никакого почитания, почитание может быть отнесено только к разумным существам. К образу Христа проявляют почтение именно как к образу. Из этого следует, что с одинаковым почтением должно относиться к образу Христа и к самому Христу. И поскольку воздаваемое Христу почитание есть поклонение, логично также поклоняться его образу»¹⁶⁵.

Обратим внимание, что вектор почитания от образа к Первообразу (честь образа восходящая к первообразу) заменен на почитание Первообраза, естественно согласно здравому смыслу, запечатленного и в образе, т.е. почитается не образ в Первообразе, что собственно является сутью иконопочитания, но Первообраз, образу которого (в данном случае образу выполненному красками на доске) бессмысленно воздавать почитание. Так мы естественно почитаем картину с изображенным на ней родным человеком, либо с каким-нибудь достойным представителем рода человеческого и для этого не нужны никакие догматы. То есть этот перевертыш в словах Аквината сводит на нет иконопочитание и богословие образа, поскольку переводит его исключительно в сферу человеческого делания, которое, конечно, не может само по себе возвести честь почитания от образа к Первообразу. Хорошо, если это делание полагается в строгой логической взаимосвязи с верой в Того, Кого изображают, признавая незыблемость аналогии между образом и Первообразом. Но как

165 Указ. соч. С. 179.

только логическая необходимость связи образа и Первообраза, возможность рационально отследить и рационально предъявить их взаимосвязь подверглась сомнению, как это произошло в номинализме, то пошатнулась вся западная теория культовых образов, ибо если образ всего лишь произвольный знак, не связанный с божественным прототипом, то почитание подобного образа легко превратить в идолопоклонство.

Кроме того, в условиях паниконства возникает вполне законная и довольно нелепая мысль, что если отблеск божественного бытия есть на всех предметах, если каждый предмет есть своего рода икона божественного, то почему бы и не поклоняться всем сотворенным предметам – например, целовать цветы, почитать Богом созданные камни и деревья, возносить им молитвы. Поэтому католическое богословие пребывало довольно в странном двусмысленном положении в своем отношении к почитанию икон, понимая, до чего может довести последовательно проводимое подобное паниконство. Как справедливо писал о системе Фомы Аквинского Алан Безансон: «В духе блаженного Августина она позволяет видеть мир как бесконечную череду образов, соответствующих друг другу в строго определенном порядке, освещенных единым светом, и человека, чье желание и разум обращены к божественной красоте, то есть ко всему миру, и способного видеть образы, творить их и радоваться тому»¹⁶⁶.

Более того, эта иерархия образов, распространяющаяся в мире от единого первоначала, но не центрированная халкидонским исповеданием, уже в XVI веке привела к забвению сущности иконы как свидетельства боговоплощения, т.е. к потере ее христологической основы. Уже доминиканский кардинал Казтан, обосновывая изображения в церкви и комментируя Фому, отрицает антропоморфные образы как святотатственные, добавляя при этом существенную деталь: «Лучше было бы изображать Бога, как бесформенного, с помощью ауры на облаке, откуда нисходит творение, чтобы народ был просвещен о том, что Бог – существо невообразимое и непредставимое»¹⁶⁷.

По сути, обобщая, скажем так, что все схоластические богословские размышления об образе вели к постепенно обозначавшейся в историко-культурном пространстве ценности искусства,

¹⁶⁶ Указ. соч. С. 180.

¹⁶⁷ Указ. соч. С. 192.

как такового, с идущим параллельно процессом утраты христологических корней иконы. Начиналась эра искусствознания. «Средневековый «панкализм» и «паниконизм» призывали к взаимосвязи священных и мирских изображений, и не через посредство промежуточных уровней, а в виде полного взаимопроникновения. Промежуток же заполняется древними богами. Более возвышенные, нежели люди, облаченные престижем памяти, морали, знаний, они придают изображениям благородство, возвышающее душу и ведущее ее к еще более возвышенным истинам религии»¹⁶⁸.

В этом близком соседстве древних богов и христианского Откровения католическая средневековая церковь видела торжество подлинной религии, способной охватить и предъявить Отцу Небесному цельное царство, и именно это понимание было официально подтверждено Тридентийским собором. Искусство теперь ведет к возвышенным истинам религии, но не к Первообразу, образ которого чтим Церковью. Как подобное могло произойти? Поиск ответа во многом облегчится, если мы обратимся к метафизике образа Фомы Аквинского, ибо она способна объяснить причины той эстетизации образа, которая широким фронтом ренессансного гуманизма двинулась на католическую церковь, которая и не очень-то этому сопротивлялась.

6. К вопросу о духе Святом и образе Божьем в теологии Фомы Аквинского

По существу в религиозно-философской традиции Богопознания имеются две парадигмы учения об образе Божьем. Первая включает в себя классическую гносеологическую схему и представляет собой неоплатоническое видение иерархии бытия, обусловленное внутренним требованием обосновать связь Первоначала и его производного – мира. Эта парадигма лежит в основе западного толкования образа Божьего, сохраняя исходные позиции античной концепции образа почти без изменения. Совсем иная парадигма имплицитно содержится в богословских основаниях апологии икон византийских иконопочитателей. Почему имплицитно? Потому что в патристическом своде писаний мы

168 Указ. соч. С. 187.

не найдем по обыкновению свойственной для философии какого-либо систематического изложения об образе Божьем, о его онтологии, гносеологии. Очень важные положения касательно заявленной темы мы находим в святоотеческих писаниях, как правило апологетических, там, где святым отцам предстояло давать отпор инакомыслящим. Поэтому драгоценные «зерна» учения об образе Божьем, приходится извлекать и сеять в почву своего разума, балансируя на очень тонкой и антиномичной границе понятий, привычных для древней философии, но помещенных в совершенно новую среду Откровения, наполняющихся иным содержанием. Если первая парадигма содержит в себе интеллектуальную теорию образа в неотъемлемости от понятия формы и идеи происхождения, то вторая – двуединство ипостасного образа, взятого в аспекте Домостроительства, и единосущного, в аспекте троичного богословия, в модусе предвечного проявления. Первая, как правило, характеризуется либо иконоборческим исходом, либо простым экзистенциальным обнулением догмата иконопочитания, вторая является основой для православного почитания иконы. Если первая имеет под собой развитый, сложившийся и упрочившийся во времени гносеологический аппарат, свой собственный философский инструментарий, обслуживающий монистическую онтологию, то вторая находится в более сложном положении, обусловленном своей инаковостью критериям познания, остающегося познанием Бога как единой и простой сущности.

Инаковость познания связана с тем, что понятие ипостасного образа базируется на началах, выявляющих в бытии в качестве его изначальной духовной ценности реальность единственной Личности, обладающей образом единосущным с Отцом, проявляющимся Духом Святым. Потому ипостасный образ в качестве своего апофатического начала остается всегда образом троичным, неизменно свидетельствующим о Лице Сына, открывающего Отца, и Духа, открывающего Сына. Экзистенциальная (финальная) точка в богословии догмата иконопочитания была поставлена только в 14 веке, когда стало понятно, что в целом можно было уже сделать полноценный вывод о том, что пневматологическое направление византийского богословия с его учением о Духе как образе Сына было абсолютно чуждо всей схоластической установке, остающейся вне столь важного для

православного богословия тройственного различения в Боге сущности, энергии и ипостаси.

Схоластическая философия, ставшая в лице томизма богословским оплотом католической Церкви, не позволила развить и углубить тему Образа Божьего в триадологии и пневматологии. Позиционируя богословие прежде всего как дискурс, отвлекая его от духовных опытных реалий, являющихся первичными в деле Богопознания у греческих отцов, схоласты вольно или невольно отлучали свою мысль от Предания Церкви, собственно иконического пространства, образованного личным опытом Богообщения в духовной койнонии Тела Христова. Потому, как верно пишет А. Маркидонов, «всякая схоластизирующая тенденция, как впрочем, и любая другая измена целокупности Предания, нередко наверстывает свои достижения не всегда в очевидной, но глубокой пропорции по отношению к отказу или неумению усвоить иконопочитанию всю полноту догматического свидетельства»¹⁶⁹.

Какие же достижения способствовали забвению догмата иконопочитания на Западе, в частности, у великого апологета христианского союза веры и разума Фомы Аквинского? Для нашей задачи очень полезно будет уяснить, как же понимал Фома Аквинский имя Образ в Боге, какими путями продвигалась его мысль и от чего отталкивалась в своем определении содержания и значения Образа Божьего. Это тем более важно, потому как их прояснение на наш взгляд немало поспособствует и пролитию света на не теряющий своей актуальности и «онтологического» веса вопрос о Филиокве. Как мы помним, еще Л. А. Успенский связывал внедрение Филиокве с возобновлением не православного соотношения человека и Бога, которое привело к отрыву искусства от христианской антропологии, а образа от Церкви. Прот. Василий Зеньковский прямо заявлял, что «именно от Фомы Аквината и нужно вести разрыв христианства и культуры, который оказался столь роковым для всей христианской культуры Запада (...), весь трагический смысл чего обнаружился ныне с полной силой»¹⁷⁰.

169 Маркидонов Александр. Образ власти и власть образа: из наблюдений над эпохой византийского иконоборчества // Иконоборчество: вчера и сегодня. Материалы III международной научной конференции. СПб., 2006. С. 112.

170 Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Франкфурт-на Майне, 1960. Т. I. С. 9-10.

Итак, что есть образ Божий, вернее как отвечает на этот вопрос Фома Аквинский в своем фундаментальном труде «Сумме теологии»? Обратимся непосредственно к его тексту. Самые важные определения, касающиеся вопросов о происхождении божественных Лиц, об имени Образ, о лице Святого Духа, разбираются ангелическим доктором в «Трактате о Пресвятой Троице»¹⁷¹.

Определяясь с именем Образа, Фома начинает с положения о связи самой идеи образа, во-первых, с происхождением, а во-вторых с подобием, выводя из этих положений дедуктивные заключения, опирающиеся на представления из мира чувственных форм. Так он пишет, «для подлинного образа требуется, чтобы одно происходило от другого подобного ему по форме, или, по крайней мере, по специфическому признаку»¹⁷².

Какой же в Боге может быть специфический признак? Конечно, это происхождение, способом которого и различаются Лица, согласно Фоме. «Все, что выражает происхождение или возникновение в Боге относится к Лицам, Следовательно, имя Образ есть имя Лица»¹⁷³.

Отсюда напрашивается логичный, но не вполне совместимый с троичным догматом вывод о наличии в Боге трех различных образов, поскольку Лица отличны друг от друга как раз способом происхождения.

Прежде, чем окунуться в сложную цепь аргументации Фомы, справедливо сопротивляющегося вытекающим из своего же утверждения последствиям, хотелось бы обратить внимание на сам его подступ к теме образа Божьего. Нельзя не заметить, что подобная специфически школьная раскадровка понятия, свойственная всей схоластической установке, выражает здесь себя в чересчур деловитом подходе к Богооткровенным реалиям и сразу же сообщает ему автономность метода, ограниченного в своем познании, как писал Мейендорф, видением через твари. В данном случае это проявляется в том, что понятие Образа строится на заключениях разума. Чтобы понять ограниченность такого подхода к Образу, вспомним как рассуждали об образе Божьем греческие отцы.

¹⁷¹ Аквинский Фома. Сумма Теологии. Ч. I. Вопросы 1-43. Киев-М., 2002. С. 430.

¹⁷² Там же. С. 430.

¹⁷³ Там же. С. 430.

Например, в святоотеческой традиции сама постановка вопроса о смысле и Образа и Ипостасей в аспекте внутритроичных отношений не могла быть поставлена в отрыве от христологии и пневматологии, в каком-то отвлеченном общем понятии образа, как если бы она была открыта в своей интеллектуальной непосредственности философскому дискурсу.

К понятию о внутритроичном образе святоотеческая мысль движется от известных апостольских слов «Он есть образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15), далее останавливается, всматриваясь в слова Христа, обращенные к ап. Филиппу «Видевший Меня видел Отца» и исполняется словами св. Афанасия о Духе, Который «есть и именуется образом Сына. «Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего (Рим.8.29)».

Вот, условно говоря, – траектория патристической мысли, позволяющая выйти к богословию Лиц в Боге, т.е. поставить вопрос о соотношении сущности и ипостаси во внутритроичном бытии. При этом, для нее всегда существенно и непререкаемо положение, в котором должно быть воспитанно всякое рассуждение, касающееся богословия Троицы, ибо «когда речь идет о Пресвятой Троице, то перед нами всегда Один или Три, но никогда не два»¹⁷⁴.

Как ни странно для мысли, которой не чуждо понятие дисциплины ума, именно это положение и не было воспринято Фомой в качестве условия, позволяющего знать и помнить о великой тайне Троицы. Фома уже самым первоначальным подходом к образу, определяя его идею, ставит себя в положение, неспособное привести к тринитарному образу, ибо он мыслит его как некую вещь, как мыслимое (как то, что можно помыслить), т.е. как предмет мысли. Потому в его суждениях сразу же и возникают два признака образа – идея происхождения и подобие по форме, которые рассматриваются в рамках причинно-следственной связи. Отсюда перед ним встает наипервейшая задача обосновать один единственный образ, характеризующий Сына и Отца, и избежать всякой возможности связать имя Образ с другим Лицом Троицы – Св. Духом, Который тоже происходит от Отца. Понятно, почему он это делает. Потому что два образа в Боге – это нонсенс. Поэтому понятие единственности образа, относящегося исключительно к Сыну, будет определяющей

¹⁷⁴ Лосский Владимир. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Он же. По образу и подобию. М. 1995. С. 84.

характеристикой его учения об образе, в котором исполняются отношения Отца и Сына. Но будут ли при этом эти отношения отражать действительное отношение Отца и Сына или это будет детерминированное сущностью отношение идеи и формы по подобию тварных форм — вот в чем вопрос? Похоже, именно эта привычная для древней философии взаимосвязь одного и другого (отношение) при осмыслении понятия образа, вынуждает Аквината мыслить образ в категориях идеальной формы и ее воплощения в материи.

Итак, чтобы утверждение «имя Образ есть имя Лица» не привело к порочному представлению о двух образах в Боге, Фома ставит перед собой цель доказать, что Образ является собственным именем Сына. Отвечает он на него, пользуясь своим любимым принципом аналогии, и этот ответ его окончательно рушит все то, что могло бы составить некий мостик между латинским богословием и греческим. В чем же заключается первоначальный промах латинского учителя? Я бы сказала, что это его мгновенный прыжок от образа Бога невидимого, прежде всех век сущего, к образу Сына по плоти — прыжок, который им совершается на почве разума. Фома минует единосущный образ Божий в самом себе с той же легкостью и непринужденностью, с какой все последующее латинское богословие отказалось от различения в Боге сущности, ипостаси и энергий. Уже этот факт заставляет сомневаться в том, что под именем Лицо Фома подразумевает то же содержание, что и греческие отцы, судя по тому, что согласно его определению «лицо обозначает наисовершеннейшее во всей природе, а именно: самобытного индивида разумной природы»¹⁷⁵.

То есть Лицо Бога есть совершеннейшее лицо, отличающееся от тварного превосходной степенью. Опять аналогия. Причем аналогия, отталкивающаяся от понятия тварного лица, которое со времен Боэция мыслится в категории «индивидуальная субстанция разумной природы». Таким образом, Бог остается все той же субстанцией разумной природы только в превосходной степени — совершеннейшей. Хотя Фома и оговаривается, что слово индивидуальный к Богу неприменимо, поскольку индивидуальность причастна ма-

175 Указ. соч. С. 375.

терии, «однако, — пишет он, — это возможно, если под индивидуальностью понимается несообщимость»¹⁷⁶.

То есть все-таки индивидуальная субстанция при условии понимания под ней несообщимой экзистенции применима к имени Лицо. Но подобная трактовка Лица еще дальше уводит от святоотеческой интуиции Лица, как бытия в себе, но природой своей или сущностью как раз-таки сообщимой, ибо Лица находятся друг в друге, не меняя своих ипостасных свойств.

«Божество в разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света»¹⁷⁷, — писал св. Григорий Богослов. «Ибо Сын в Отце, и Отец в Сыне; потому что и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын; и в этом Они едино. Посему по отличительному свойству Лиц — един и един, а по общности естества оба — едино»¹⁷⁸, — писал св. Василий Великий.

Только в одном случае можно было бы говорить о несообщимости Бога — если бы категория Лица приравнивалась к субстанции. Только в этом случае состоялась бы фатальная неизбежность ее несообщимости, ибо категория субстанции как сущности, имеющей в самой себе свой устой, который не может быть передан или сообщен другому, действительно не в состоянии вместить в себя содержание Лица как бытия сообщимого и открытого к другому. Исчезновение антиномии Лица и сущности в построениях Фомы, их фактическое отождествление неминуемо ведет к первенству сущности или субстанции над различиями или Лицами, которые тут же толкуются как отношения, которые вроде бы и есть, но есть так, что вполне объяснимы через единую простую сущность Бога. Но раз Бог мыслится, прежде всего, через единство субстанции, т.е. полагается в первую очередь как субстанция, то ясно, что все отношения с тем, что Богом не является, будут осуществляться исключительно по аналогии, ибо субстанция не способна входить в общение с другими сущностями. Отсюда легко перейти к заключению о том, что образ Божий возникает через воплощение, аналогично принципу

¹⁷⁶ Там же. С. 376.

¹⁷⁷ Григорий Богослов, святитель. Из слова 31-ого, о богословии пятого // Вера и жизнь христианская по учению святых отцов и учителей Церкви. М., 1996. С. 360.

¹⁷⁸ Василий Великий, святитель. «О Святом Духе» к Амфилохию, епископу Иконийскому // Сб.: Вера и жизнь христианская по учению святых отцов и учителей Церкви. С. 440.

идеи или формы, проявляющей себя в творении. Стоит ли говорить о том, что в патристике все иначе.

Во-первых, согласно святоотеческой мысли образ никак не может быть именем Лица, поскольку образ Божий один, в отличие от Лиц, хотя и проявляется Божественными Лицами Сына и Духа. Он не может быть тем, чем обладает Лицо лично, т.е. чем-то своим отличным от иного, как это происходит у Фомы, когда он соотносит Образ исключительно с Лицом Сына. В святоотеческом богословии имя Образ скорее указывает на единосущность Лиц, на их общее содержание, на их абсолютное взаимопроникновение, чем выступает индикатором их различия, но вот проявляется это общее только лично – Лицом, а точнее Лицами, получающими свое бытие от Единого Отца. Этот порядок происхождения и проявления, в том числе, и определяет различие Лиц, но не образов. Здесь Фома сам себе противоречит, ибо если Образ есть имя Лица, то выходит, что остальные Лица в чем-то ущемлены, а именно в том, что не имеют образа.

Эта трудность, выливающаяся в противоречие, неизбежна в богословии Фомы, поскольку в нем Бог в первую очередь есть простая сущность без собственных проявлений, некое солнце без сияния. Образ для Фомы начинается с воплощения, поэтому говоря об образе в своем трактате, посвященном Пресвятой Троице, Фома, тем не менее апеллирует к образу, обусловленному воплощением, т.е. образу видимому по человеческой плоти. Что и дает ему абсолютное право перейти к языку аналогии и черпать материал из мира вещей, и в согласии с ним мыслить связь образов с их причиной. Вот он пишет: «Образ вещи может обнаруживаться двояко. Во-первых, он обнаруживается в вещи той же самой природы, как, например, образ государя обнаруживается в его сыне. Во-вторых, он обнаруживается в вещи иной природы, как, например, образ государя на монете. В первом смысле Сын есть образ Отца; во втором смысле человек называется образом Бога»¹⁷⁹.

Если аналогия образа государя с его сыном соотнесена с образом Отца в Сыне в Боге, то надо признать ее ограниченность и условность, и явную неспособность выдержать истину этих отношений в Боге, неразделяемом никакими отношениями, образом не разделяется сущность на две отдельно существующие

179 Указ. соч. С. 432.

личности, как это происходит в аналогии государя и его сына. Существенными признаками образа здесь служат формальные признаки. Почему Фома использует именно образ государя, а не просто отца, имеющего сына? Почему решающим в иллюстрации образа через его отношение к первообразу выступило не отцовство как первопричина, но именно государь?

Рискнем предположить, что здесь подразумевается честь первообраза переходящая на образ и соответственно в обратном порядке, честь, обусловленная харизмой царственности, государственности. Сын государя почитается также как государь, но нет никакой необходимости в том, что он есть и будет образом государя в существенном смысле. Все дело в том, что не найдем мы в мире вещей, в мире сотворенного порядка никакой аналогии, способной отразить даже в малейшей степени образ Отца в Сыне. Тайнство образа Отца в Сыне, а Сына в Духе было дано Откровением и приоткрывает оно тайну Бога Троицы, его личностное бытие. Почему не найдем? Потому как в Троичности единосущного Бога не заложено той идеи подобия, которая неизменно возникает при восприятии мира формы и материи. Очень далека от истины и аналогия образа государя и монеты как образа в разных природах, у Фомы выступающая аналогией для образа Божьего в человеке. Мир вещей и соответственно образов вещей — это мир, весьма далекий от того, чтобы перекинуть мостики к миру несотворенному. Хотя, похоже, что не только средневековая философия прибегала к языку аналогий, как единственной возможности установить реальную связь с Богом, но и современные богословы новой волны снимают перед аналогией шляпу, полагая, что любая попытка объяснить отношение конечного к бесконечному неизбежно приводит к аналогии.

«Мы, конечно же, начинаем с конечного существования: просто потому, что мы конечные существа», — пишет в несколько апологетических тонах в сторону Аквината Роуэн Уильямс в своей статье «Богословие личности»¹⁸⁰.

В ней же он цитирует мысль Остина Фаррера, придерживающегося аналогического метода, о том, что «разговор о содержании откровения с необходимостью предполагает некую общую

¹⁸⁰ Уильямс Рован. Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса // Сб.: Соборность. Статьи из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия. М., 1998.

теорию, отвечающую на вопрос о том, что же позволяет нам говорить об откровении как об откровении Бога»¹⁸¹.

Конечно, в рамках теории, наверное, необходимо выстроить некую дедуктивную цепь, которая бы держалась как на своих опорах на аналогии, на том понятии «сходства», которое было бы возможно редуцировать из конечного. Но как теория может сопрягаться с Откровением, как она может тягаться с живым Богом откровения? К тому же, предъявлять к нему требование быть удостоверенным не через само себя, но посредством еще какой-то общей теории, позволяющей убедить в том, что это откровение именно Бога, а не чье-то еще. Подобные суждения, конечно, являются уже естественным последом той традиции, которой они обязаны своим происхождением, а именно томизму, неотомизму и т.д. и его основному орудию, прокладывающему мост между разумом и Откровением – аналогии.

Хотя Р. Уильямс и предлагает в той же статье посвятить тему для отдельного исследования предположений Масколла о том, что «паламитские «энергии» параллельны не только томистскому *esse*, но также и *analogia*», вряд ли мы сможем надеяться, что в результате мы сможем найти хотя бы слабое подтверждение тому, что это то самое, что имели в виду святые Отцы в вопросах, касающихся соотношения реальности человека как существа конечного и реальности Бога как существа бесконечного. Никакой теории, обосновывающей легитимность откровения, в святоотеческом богословии определенно нет, как нет даже какого-либо жалкого и бледного вектора в этом направлении. Утешитель, только Он показывает и соединяет с Сыном, открывающим Отца, только Он сообщает человеку подобие Христа. Богословие отцов говорит нам следующее, пишет Лосский: «если Бог – действительно Живой Бог Откровения, а не простая сущность философских умозрений, Он может быть только Богом-Троицей: это первичная Истина, которая не может быть обоснована никаким рассуждением: всякий смысл, всякая правда, всякая мысль о Троице последствует. Она есть начало и основа всяческого бытия и всяческого познания»¹⁸².

181 Там же. С. 184.

182 Лосский Владимир. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // *Он же*. По образу и подобию. М., 1995. С. 86.

Но вот интеллектуальное поле, должное быть «вытоптан-ным», чтобы усвоить такую простую и вместе с тем невероятную мысль, обнаруживается при условии уже взятой разумом «вершины» — понятия о единосущном образе, которое начисто отсутствует в построениях Аквината.

Внимательно проанализировав содержание вопроса 35, мы остановились на том, что Фома, размышляя об образе в контексте троичного богословия, тем не менее ограничивает его исключительно аспектом отношений, существующих между образом и первообразом в сфере сотворенного. Далее он продолжает разрабатывать два сопутствующих имени Образ признака – «образ включает в себя идею подобия», а также идею происхождения¹⁸³.

Повторяя Августиновскую фразу о том, что «одно яйцо не есть образ другого, так как оно не происходит от него», и соглашаясь с необходимостью в определении имени образ включать идею происхождения, Аквинский продолжает: «Поэтому для подлинного образа требуется, чтобы одно происходило от другого подобного ему по форме, или, по крайней мере, по специфическому признаку».

Но, обращаясь к триадологии греческих отцов, мы не находим там в характеристике внутритроичного образа ни идею подобия, ни идею происхождения в качестве основных для темы отношения между образом и первообразом, скорее совсем другое. Образ появляется в их рассуждениях при переходе от Троицы *in intra* к Троице *ad extra*. Это тема проявления Божественной природы, не обусловленного неперменной связью по происхождению, но имеющей свой собственный несотворенный порядок – «от Отца через Сына в Духе Святом». Это аспект проявительный, но не происхождения. Проявляется Божественная природа Лицами, которые являются образами Отца и Сына, т.е. Сыном и Духом. Образом открывается путь к пониманию уникальной общности между нераздельными Лицами, не по подобию схожими, но именно единосущными, сохраняющими за собой порядок своего проявления. Как Лица они не то что бы не подобны друг другу — они абсолютно разные, имея отличное друг от друга происхождение (Нерожденный, Рожденный и Исходящий), при этом сохраняя единым волеизъявление.

183 Указ. соч. С. 429.

«Ибо иная ипостась Отца, иная ипостась Сына, и иная – Духа Святаго»¹⁸⁴, – писал св. Афанасий Александрийский.

Итак, подведем краткий итог. Образ, согласно Фоме, есть категория соотношения, прежде всего, по происхождению, т.е. образ связан с первообразом как следствие связано со своей причиной, хотя надо сказать, что используемая им аналогия курицы и яйца весьма зыбка, чтобы стать вполне адекватной нашему предмету обсуждения. В конце концов, курица может быть таким же образом яйца, как и яйцо образом курицы, хотя на наш взгляд, ни в том, ни в другом случае никакой аналогии с образом в Боге быть не может. Получается, что любая вещь, произошедшая от другой вещи, например, собачка, произведшая щенка, гусеница, породившая бабочку, может подсказать нам ключ к пониманию единосущного образа в Боге? Но даже человек, будучи сотворенным по образу Бога, в нынешнем состоянии не является образом подобным. Кроме того, очень странно, что в отношении троичного образа в принципе возникла тема уподобления или подобия. Надо сказать, что в греческом богословии идея подобия в отношении Первообраз и образ выходит на первый план только в связи с темой апологии святых икон, например, преп. Иоанн Дамаскин определяет рукотворный образ как «подобие, выражающее первообраз и вместе с тем имеющее и некоторое в отношении к нему различие».

Также она работает внутри антропологической темы об образе и подобии Божьем в человеке. Внутри Бога не может быть и речи ни о каком-либо подобии, Лица не подобны друг другу, но единосущны и абсолютно различены. Родом своим идея подобия началась со Христа. Он настолько подобен Своему Отцу, что нет между ними никакого сущностного различия, а потому Сын есть единосущный образ, в воплощении обретающий свой ипостасный образ по плоти, который и стал первообразом для рукотворной иконы. Если для Фомы подводящим черту под темой Образа и Лица в Боге стал тезис «имя Образ есть имя Лица», а образ это вид подобия, удовлетворяющий подобию формы, то почему единосущный Образ Отца в Сыне стал вдруг подобным? Почему вообще в тему троичного образа вклинилась тема подобия, как наиболее отвечающая раскрытию имени образа? Неизменно

184 Из символа, приписывавшегося св. Афанасию Великому // Сб.: Вера и жизнь христианская по учению святых отцов и учителей Церкви. С. 324.

возникающую субординацию (онтологическое умаления образа по отношению к первообразу) при допущении в Боге причины и следствия, Фома снимает тем, что исключает категорию времени в Боге. «Подражание в Боге не означает наследования (во времени), — пишет он, — а только уподобление».

Но ведь уподобление не есть единосушие, об уподоблении речь может идти только относительно сотворенного бытия, а конкретнее о человеке, который создан по образу и подобию. «И как в искусственных произведениях подобие — в образе, так в Божием несложном естестве единение — в общении Божества», — пишет св. Василий Великий.

Если же вычленить идею подобия из понятия об образе, что же остается из характеризующих образ свойств? Наверное, в системе Фомы это будет сделать трудно, если не невозможно по той причине, что идея подобия остается главной для имени Образ. Это тем более удивительно, что тема подобия в богomyслии восточного предания развивается исключительно в аспекте домостроительства Духа Святого и непосредственно связана с темой обожения, с сообщением христианам достоинства сынов Божьих, которые, по слову евангелиста, знают «только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3–2).

Итак, Фома настаивает на том, что образ в Боге только один и принадлежит он исключительно Сыну. В союзники к себе он призовет каноническое Писание и всех тех докторов, почему-то латинских, приписывающих имя образа только в отношении к Сыну «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всей твари». Любопытно отметить, что Фома полагает, что такая однозначность присуща исключительно только латинским докторам в отличие от греческих отцов, утверждающих, что «Святой Дух есть Образ вместе Отца и Сына»¹⁸⁵. Здесь Фома допускает явную неточность, ибо ни один греческий отец никогда не утверждал подобное. Скорее всего, Фома просто свел воедино в такой нелепой фразе утверждения отцов о том, что и Сын есть образ Отца и Дух есть образ Сына. Из чего следует, что в принципе образ не есть собственное имя Сына, но также присущ и Духу, с чем собственно и спорит Фома. Парадокс, который Фома почему-то сознательно обходит стороной, заклю-

185 Указ. соч. С. 431.

чается в том, что святые отцы говорят о Духе как образе Сына, при этом настаивая на том, что Дух исходит от Отца, т.е. имеет причину свою только в Отце, вместе с тем оставаясь образом Сына. С этим Фома не может согласиться, ибо изначально определил категорию образа сферой происхождения или возникновения. В этом месте Фома недоумевает, как может существовать образ образа, соглашаясь с теми отцами, которые говорят «Святой Дух не может быть назван образом Сына, так как не может существовать образ образа».

Если же вспомнить, что Сын, помимо того, что Он образ Отца, еще и Лицо, то почему бы Сыну так же не иметь свой образ, как имеет его нерожденный Отец. Следуя мысли Аквината об образе в связи с происхождением, и помня, что только два Лица в Боге имеют свой источник в Отце, остается неразрешимым вопрос, почему все же при этом Сын является образом, а Дух по какой-то причине нет. Но это для нас нелогично, а у Фомы как раз-таки есть абсолютная для его системы причина — почему Дух не является образом. Эта причина заключается в том, что Дух соотнесен с Отцом не прямо в своем рождении как Сын, но опосредованно — через Сына.

По сути, согласно Фоме, получается следующее — только одно Лицо имеет свой образ, который есть Сын, но Сам Сын своего образа не имеет. «Не может Святой Дух быть Образом Отца, — пишет Фома, — поскольку опять-таки образ должен непосредственно относиться к тому, чего он есть образ, а Святой Дух соотнесен с Отцом через Сына».

Что же мешает в этом случае назвать Дух образом Сына? Фома рассуждает так: «Ничто не мешает тому, чтобы существовал один Образ Отца и Сына ввиду того, что они суть одно, и коль скоро даже человек — один образ всей Троицы»¹⁸⁶ — цитирует он Августина. Однако это никакое не доказательство, согласно ему, потому что «хотя Святой Дух по Своему происхождению получает природу от Отца, как и Сын, тем не менее Он не называется «рожденным», поэтому Он не может быть назван Образом, хотя и получает подобие Отца»¹⁸⁷. И, конечно, Святой Дух «не является образом Отца и Сына, потому что тогда существовал бы один образ двоих, что невозможно».

186 Указ. соч. С. 431.

187 Указ. соч. С. 432.

Вывод отсюда только один — «Святой Дух ни в коем случае не есть образ». Ход мысли очень показателен тем, что демонстрирует насколько по-разному складывается троичное богословие у отцов византийской традиции и в латинском богословии. Попробуем обобщить аргументы Фомы.

Итак, Дух не может быть Образом, потому что Образ принадлежит только Сыну, рожденному от Отца, в отличие от исходящего от Сына Духа. Дух получает всего лишь подобие Отца. Из этого следует, что Дух помимо того, что Ему отказано быть Образом, совсем никакая не ипостась и не лицо, а если и ипостась то явно не равночестная и не единосущное, но всего лишь подобная!!! Ведь пишет же Фома, что «имя Образ есть имя Лица». Если же Дух не имеет Образа, то значит не имеет и Лица. Что же это за Троица без Лица Духа, вправе задаться вопросом мы? Что это за Лицо, которое получает всего лишь подобие Отца и которое в отличие от Лица Сына лишено образа, т.е. неспособно проявить Божество? Но перечитывая текст Фомы, мы убедимся, что в принципе и Сын получает всего лишь подобие Отца, будучи рожденным, потому как идея подобия это суть отношений между образом и Первообразом.

Быть образом — это быть подобным Первообразу. В чем же заключается подобие Сына Отцу как Лица, ведь Лицо потому и Лицо, во всяком случае у греческих отцов, что абсолютно различается от другого Лица, в данном случае от Отца, иначе была бы неразличимость. В принципе личного подобия между Отцом и Сыном нет, ибо как может уподобиться Рожденный Нерожденному, если только не перестать при этом рождаться?

Сын содержит и выражает в себе всю полноту своего Отца, будучи природным, единосущным образом Отца, но не Его личным или ипостасным образом, что вынудило бы тогда учить о Боге как о божественном индивиде, но не о Троице. Неужели аналогия проникла и в богословие Троицы? Почему именно намерение связать имя Образ и Лицо приводит к таким разрушающим с точки зрения нормального здравого богословия последствиям? Где произошла ошибка? Может быть она сокрыта в самом восприятии имени Образ? В той его перспективе, которая слишком далеко увела схоласта от патристической глубины постижения личностной онтологии неизменно проявляющейся в троичном единстве, единосущия Трех Лиц?

«Образ», в этом случае, антиномически выражает абсолютное единство природы в абсолютно отличных Ипостасях, —выражает не ущерб онтологического, а преизбыток, неисчерпаемую глубину личностного »¹⁸⁸.

Отказывая Духу быть образом Сына, Фома ущемляет Его личную силу проявлять Божественную природу и являть Сына, раскрывать и подавать знание Его человеку, согласно способностям и природе каждого из них. Из всего этого выходит образ сугубо диадичный, замешанный на отношении Двоих, где Третий лишний.

Итак, подведем итоги. Дух не может быть образом прежде всего потому, что Он соотнесен с Отцом через Сына, это его отличительный признак, различающий Его происхождение от происхождения Сына и следовательно определяющий Его как Лицо — или особое отношение с Отцом, что одно и то же у Фомы. Само имя Образ, согласно Фоме, требует непосредственной связи между началом и производным, т.е. также как Лицо выражает отношение между двумя. Поэтому логично в его системе быть только одному образу — Сыну, дабы не путать отношения Отца и Сына и Отца и Духа, соотнесенного с Ним через Сына.

Поэтому троичное измерение образа от Отца через Сына в Духе Святом в своем превечном проявительном аспекте *ad extra* оказалось глубоко чуждым для всего следующего за Фомой Аквинским западного богословия вплоть до XX века.

Для нашей темы это означает только одно: филиоквизм, а именно свойственный для латинского богословия ход рассуждений в учении о Пресв. Троице, в котором присутствует определенное ограничение полноты Троичного Бога, налагаемое рациональным суждением, составил собой абсолютную предпосылку для того, чтобы догмат иконопочитания лишился пневматологической основы.

¹⁸⁸ Маркидонов Александр. Историческое и апофатическое в иконе: о некоторых богословских предпосылках к осмыслению «Святой Троицы» преп. Андрея Рублева // Материалы II международной научной конференции «Св. Троица» преп. Андрея Рублева в свете православного апофатизма. СПб., 2005. С. 19.

7. Филиокве в контексте иконопочитания

Существует множество точек зрения на Филиокве. Некоторые исследователи полагают, что значение его в догматическом разногласии Католической и Православной церквей преувеличено, т.к. сам вопрос принадлежит роду теологуменов, как считал, например, наш известный и многоуважаемый церковный историк В. В. Болотов.

Существует также устойчивая тенденция в принципе объяснять спор о Филиокве формальностью, будто бы речь идет всего лишь о словах, которые никак не влияют на содержание, т.к. по сути и здесь и там присутствует одинаковое исповедание св. Троицы. «Большая история часто вырастает из мелких недоразумений...» Но лишнее слово в Символе веры это очень серьезно, если вспомнить, что от одной неверной буквы может в корне поменяться смысл догмата, и именно маленькую буквочку, какую-то жалкую йоту и отстаивали св. отцы во времена I вселенского собора, сохраняя истину единосушия Отцу Сына. В католическом Символе веры под лишним словом, т.е. отсутствующим словом в Никео-цареградском Символе веры, лежит не просто формальность, но глубокий пласт богословской мысли, самым определенным способом вносящей ложь в исповедание Лица Духа Святого. Этот факт повлек за собой слишком много последствий, чтобы списать его лишь на форму, не затрагивающую содержание, или объяснить все лишь политическими мотивами, осложняющими в 9 веке отношения между римской и византийской Церковью.

Некоторые исследователи объясняют проблему, возникшую вокруг Филиокве, недоразумениями перевода греческого термина – «исхождение» (*ekporeusi*) латинским термином – «происхождение» (*processio*). «Как разъяснили греческие католические епископы в одном из документов, подлинная причина споров о «филиокве» в том, что для перевода двух разных греческих глаголов был выбран один латинский. Понятия же, выражаемые этими глаголами, не совсем тождественны — в результате, на латинском «филиокве» «звучит», а на греческом — нет! Таким образом, по мнению исследова-

телей, спор о «филиокве» есть практически спор о словах, т.е., опять же, плод недоразумения»¹⁸⁹, — пишет Юрий Табак.

Часто приводят в качестве весомого аргумента в пользу ортодоксальности Филиокве широко известную цитату преп. Максима Исповедника, где он объясняет вспыхнувший конфликт между византийцами и латинянам в результате папской вставки, таким способом: «В вопросе об исхождении они (римляне) обратились к свидетельствам латинских отцов — а кроме того, разумеется, и к толкованию св. Кирилла Александрийского на Евангелие от Иоанна. Отправляясь от этого, они показали, что не считают Сына Причиной (Aitia) Духа, ибо знают, что Отец есть единственная Причина Сына и Духа — Одного по рождению, Другого по исхождению — и лишь поясняют, что Дух через Сына происходит (proie nai), обозначая тем самым единство и неизменность сущности» [23] («Письмо к Марину Кипрскому», P.G. 91,136 A—B).

То есть здесь преп. Максим различает план *in intra*, где Дух исходит от Отца ипостасно и план *ad extra*, где Дух проявляет Сына, обнаруживая свою единосущную Отцу и Сыну природу. По сути преп. Максим транслирует общее для халкидонской патристики представление о Духе как образе Сына, имея в виду превечный модус проявления Божества, отличая исхождение Святого Духа как Лица. От Отца Дух исходит как Лицо, от Сына Дух происходит как Его образ. В то время при таком раскладе Филиокве и не представляло бы никакой угрозы для единого кафолического исповедания Святой Троицы, и преп. Максим, оставаясь на твердых святоотеческих позициях, предъявил действительно правильное толкование филиокве, а точнее будет сказано выражения — «происхождения Духа через Сына».

Но вспомним, в каком веке это было и что произошло со времени 7 века вплоть до 11 века, когда и произошла эта вставка. Возникла и укрепилась определенная богословская традиция, по большей части основанная на возрождении античного философского склада мышления, традиция университетского богословия, постепенно перестроившегося на рельсы умозрения — в делах веры возобладал философский дух. В 13 веке пришел томизм с его приматом единой простой сущности Бога над лицами, т.е. филиокве получило свое богословско-философское укоренение

189 Табак Юрий. Спор о филиокве: два мнения // <http://luthers.ru/articles/1263-filiocque.html>.

в догматическом вероучении западной церкви, образуя чуждую Преданию триадологию. Небезосновательно Ф. Шеррард пишет о последующей латинской традиции следующее: «Таким образом, по сравнению с традиционным пониманием христианского вероучения, которого придерживались греки, латинская точка зрения представляет определенную духовную деградацию. Можно признать законным – а временами просто необходимым – настаивать на простоте в высшем смысле Божественной природы вплоть до того, что бытие и сущность принимаются относящимися к одной и той же неотличимой реальности; но невозможно притворяться, что это не представляет собой ограниченного видения в том смысле, что оно подразумевает слишком рациональную, почти «монистическую» концепцию Божественного единства – концепцию, исключаящую, а не включающую идею бесконечной щедрости Божественных сил и многообразия форм существования, в которых они проявляются»¹⁹⁰.

Бог в системе филиоквизма оказался весьма скуп по отношению к сотворенному Им миру, не имея возможности одарить человека Самим Собой, Своими бесценными дарами, Он ограничил человека и, тем самым, Себя, как Творца, только тварными дарами.

После поверхностно прочитанного документа представленного Папским Советом по содействию христианскому объединению напрашивается вывод, что действительно за Филиокве стоит простое историческое недоразумение, а на самом деле и те и другие вроде как абсолютно единогласны в том, что «Только Отец является безначальным началом двух других Лиц Троицы, единственным источником и Сына, и Святого Духа. Святой Дух исходит от одного лишь Отца — изначально, собственно и непосредственно».

И в этом положении католики и православные никогда и не расходились. Но это единоначалие можно совершенно по-разному истолковать, например: либо как начало личное, либо безличное.

Катехизис Католической Церкви толкует эту формулу в ст. 248 следующим образом: «Превечный порядок Божественных Лиц в их единосущностном общении предполагает, что Отец является первоисточником Духа как «безначальное начало», (DS 1331), а кроме того, то, что, будучи Отцом Единородного Сына, Он вместе с Ним представляет собою «единое начало, из которого исходит Святой Дух»» (II Лионский собор, DS 850).

190 Шеррард Филипп. Греческий Восток и латинский Запад. М. 2006. С. 96.

Вот оно и безличное единоначалие сущности Отца и Сына, из которого исходит Святой Дух.

Если в качестве поиска фактической причины возникновения Филиокве отправиться к историческому инциденту возобновления на юге Испании арианской ереси, якобы вынудившей богословов Карла Великого, дабы отстоять перед ее лицом божественность Сына, вставить ФИЛИОКВЕ в Символ Веры, то сама эта ситуация только показывает недалекий уровень каролингских богословов, которые не смогли разглядеть абсолютную достаточность члена Символа, где говорится о Духе от Отца исходящего и дальше – со Отцом и Сыном «спокланяема и славима, глаголавшаго пророки». Здесь все – и недвусмысленность исповедания Третьего Лица – Святого Духа в Троице и почитания Его и Сына в священной истории, доказывает Их равную божественность, единосущную с Отцом.

Разве этого недостаточно, чтобы убедить якобы глупых ариан в божественности Сына и равной божественности Духа, не внося сумятицы в исповедании Третьего Лица Бога единого? Да и сама история Церкви и ее культуры на Западе и Востоке разве не предоставляет нам такой пластически выраженной возможности увидеть на себе запечатленные филиоквизмом следы, чтобы можно было признать и согласиться с тем, что Филиокве (помимо буквальной и произвольной вставки в Символ веры еще и от Сына) содержит в себе вполне определенный метод богословия, сказавшийся и на понимании духовной жизни, и на том, что составляет сущность спасения? Любое декларативное утверждение единства исповедания православной церкви и католической, якобы сокрытое под Филиокве, проблема которого заключалась всего лишь в лингвистическом недоразумении, либо в исторических перипетиях, означает только одно – проблема действительно есть. Поскольку либо сознательно, либо бессознательно закрываются глаза на то, что Филиокве содержит под собой весьма устойчивый в своем отличии от всего святоотеческого Предания взгляд на ипостась Святого Духа, сказавшийся и на остальных не менее важных богословских и культурологических положениях.

Например, общее положение характерное для западного богословия и воспринятое от него Новоевропейской культурой – это автономное понятие личности, вытекающее из противопоставления природы и благодати в латинском богословии. Ведь что

значит противопоставить природу и благодать? А это и значит – разделить образ и подобие, отрицать в человеческом устройении всякий намек на место в нем благодати Духа Святого, зачеркнуть синергийность человеческой созидательной деятельности, признать наличие антиномии природы и благодати неким неотменимым условием для понимания существа человека и его спасения. Что прямо вытекает из фактического отрицания домостроительства Духа Святого в человеческой личности. Не на пустом же месте Л. А. Успенский пришел к заключению о том, что «Детище филиоквизма, учение о тварности благодати пресекает пути уподобления человека своему Первообразу. Так западное богословие и западное искусство «отказываются от обожения человека, и в этом оно оказывается вполне последовательным по отношению к исходным позициям своей триадологии». Так искажение троичного догмата и тем самым домостроительства Святого Духа привело религиозное искусство к настоящему его состоянию: к образу пустоты, уже не имеющему никакого отношения ни к догмату Седьмого Собора, ни к христианской антропологии»¹⁹¹.

Кроме того, следует сказать и о том, что был еще целый ряд объективных предпосылок в тенденции западного богословия, чтобы Филиокве могло врасти так прочно и безболезненно и, главное, незаметно для него самого в догматическую почву. Достаточно вспомнить два способа познания в патристике – видение Бога через твари (естественная философия) и Лицом к лицу (благодатный) которые просуществовав вполне мирно до определенного момента, в латинском богословии не сохранили иерархию своего соотнесения, но стали оспариваться западным богословием (на этой проблеме, в том числе, замешан спор и Паламы с Варлаамом), постепенно сформировав в нем несколько отличный подход к Богопознанию.

«Это направление, – пишет прот. Иоанн Мейендорф, – опиралось на учение о Боге, которое стремилось снизить Его личное или тринитарное бытие и представить Его как единую сущность, рассматривая Лица как внутренние «отношения»»¹⁹².

¹⁹¹ Успенский Л. А. На путях к единству // Он же. Богословие иконы православной Церкви. Париж, 1989. С. 464.

¹⁹² Мейендорф Иоанн, протопресвитер. О Божественном достоинстве Святого Духа. Свидетель Истины. Екатеринбург, 2003. С. 106.

Тенденция западного богословия, склонная ограничивать порядок ипостасей сугубо домостроительным аспектом, определенно сыграла не последнюю роль в том, что Римская Церковь все-таки приняла решение допустить вставку в Символ Веры слов «и от Сына». В общем ряду с предпосылками филиоквизма стоит и известный схоластический спор об универсалиях, сводящийся к задаче определения субстанциального статуса общего и индивидуального, чувственного воспринимаемого и умопостигаемого. Неудивительно, что средневековому Западу не удалось преобразовать эту проблему, опираясь на христологию, поскольку без внятной и строгой пневматологии христология рискует потерять антиномичное халкидонское равновесие и склониться в сторону несторианства.

Проблема единичного и общего разрешалась в личности Христа в ее халкидонском вероопределении. Халкидон перекроил античное неизбывное первенство сущности, т.е. общего над частным, переведя акцент на такое особенное и уникальное, в котором реальность общего сохраняет всю свою экзистенциальную полноту. Через христологию Халкидона оформилось окончательно понятие ипостаси как лица, получившего свое новое содержание в троичном богословии. Личность Христа, Его более, чем конкретная идентичность со вторым Лицом Св. Троицы явила в себе своего рода эсхатологический «ключ» к разрешению старых философских проблем, продолжавших свою тяжбу уже на территории западного христианства, верующего более в Бога Единого, чем в Живую Троицу, которая и привела к тому, к чему привела: гармоничная, логически выверенная томистская иерархия веры и разума развалилась.

Спросим себя, разве не выступает подтверждением обреченности на крах этого грандиозного схоластического строительства по укреплению верующего разума то, что сама постановка вопроса о перекрестке универсального и единичного была задана в категориях сущности – индивида (частного-единичного) и общего – универсального или родового, т.е. заранее была определена границами сотворенного. Таким образом, для единичного существования закрывалась возможность трансцендирования. Потому с неизбежностью действовала логика, осуществляющая себя в пределах кругового движения природы (от частного к целому, и от целого к частному), ибо разомкнуть ее и тем самым преобразить, вывести на новый, исцеляющий ее уровень, могла только реальность Нетварного, реальность

Жизнеподателя. В силу того, что проблема универсалий продолжала рассматриваться в контексте категорий сотворенной природы, не приобщенной и непретворенной Святым Духом, она с неизбежностью таила в себе начало разрыва, разбегания по разным сторонам веры и разума.

Человек, переживший свой внутренний и неизбежный разлад в этом разбегании, стал впоследствии «гражданином» постмодерна в постхристианском мире. Почему неизбежный? Потому что вне свободы, даруемой Духом во Христе, человек обречен на метафизический распад, черты которого так детально, порой любовно, а порой надрывно фиксировала культура новейшего и последующего за ним времени.

Весь характер западной христианской культуры вопиет о самодовлении человека в самом себе, о заполнении и опьянении человека самим собой, рождающим в итоге скуку и депрессию, о свободе и свободах, несущих скорее отравление и пленение духом мира сего, а не подлинную духовную свободу. Все это итоговое расчеловечение человека ясно просматривается в истории искусства в том, что становится на место классически понятого художественного образа – поставляется «дух» вещи, подражающий жизни – инсталляция, призванная хоть как-то реанимировать человеческую жизнь в ее утрате лучезарного свободного чувства бытия. Тем самым непосредственно и объективно подтверждается тезис, что истинного человека нет без Духа Божия.

Кроме того, нужно сильно постараться, чтобы не заметить тот факт, что догматическая точка зрения, закреплённая Филокве, получила свое зримое отражение и в латинской концепции церковной власти, что прямым способом сказалось на понимании сущности Церкви и ее Главы. «Идея сущностного равенства епископов основана на тех же богословских принципах, которые не позволили грекам принять *Filioque* латинян, в свою очередь, именно по тем же доктринальным предпосылкам, оправдывающим *Filioque*, латиняне могли теперь «постигнуть» теорию церковной организации, которая отрицала идею равенства епископов, — пишет Филипп Шерард. Именно по этой причине, — продолжает он, — вопрос о *Filioque* и о главенстве римского престола можно рассматривать как два аспекта одного и того же вопроса»¹⁹³.

193 Шерард Филипп. Указ. соч. С. 124.

В этом же духе рассуждал и Л. Успенский, когда писал: «Своевольная вставка Филиокве в троичный догмат нарушила единство веры. Все дальнейшие расхождения, даже если они как будто бы не находятся в прямой связи с нею, более или менее непосредственно связаны с этим первостепенным определением. Будучи искажением в исповедании святого Духа, вставка эта несет в себе, как неизбежные следствия, дальнейшие нарушения единства веры и жизни: учение о тварности благодати, догмат о непорочном зачатии, догматы о непогрешимости и вселенской юрисдикции Римского папы...»¹⁹⁴.

Идея Filioque пронизывает латинское богослужение настолько, что предельно замутняется понимание того, что Сам Христос без посредников является незримо присутствующим Главой Своей Церкви везде, где бы ни совершались Его таинства, и появляется идея зримого посредника – верховного наместника – Римского Папы. Разрушается значение образа Христа, применяющегося ко священнику, потому как извращено само понимание Образа Божьего концепцией аналогии, которая не может дать представление о связи, которую только Дух, проявляющий Сына, многообразными троичными энергиями способен являть, устанавливать и осуществлять единство с Самим Источником Церкви. В силу тотального отсутствия понимания мистической природы Образа и его натурализации возникает потребность в зримой Главе Церкви, замещающей Христа на земле до Второго Пришествия. Отсюда идет отсчет измены традиционного представления о Церкви как о «Теле Христа», которое также постепенно натурализуется, обретая черты зримой Церкви «в виде большого города или строения, или корпорации, смоделированной по образцу града Господня или незримой Церкви под руководством единой, Божественно назначенной власти верховного понтифика, который подобно Моисею или римскому верховному понтифику, является главным хранителем этого образца на земле»¹⁹⁵.

Более того, само Тело Христово постепенно раздваивается, обретая две главы – одну собственную как физическую голову индивидуального Христа и вторую (аналогично) – главу в виде Папы, и соответственно само Тело причастия и Тело

194 Успенский Л. А. Указ. соч. С. 450.

195 Шеррард Филипп. Указ. соч. С. 128.

«собирательное, *corpus mysticum*, Церковь, включая всю церковную бюрократию: «Два тела у Христа: человеческое материальное тело, которое Он получил от Девы Марии, и духовное соборное тело, коллегия кардиналов, — пишет примерно в 1200 году Симон из Турнэ»¹⁹⁶.

В знаменитой булле *Unam sanctum* папы Бонифация VIII читаем: «Побуждаемые верой, мы обязаны верить в единую Святую Церковь, Католическую, а также Апостольскую... без которой нет ни спасения души, ни отпущения грехов... которая представляет единое мистическое Тело, Главой которого является Христос, а Главой Христа является Бог»¹⁹⁷.

То есть получается, что одной главы Христа недостаточно, чтобы возглавлять Церковь, Главе Христа нужна еще одна Глава – Бог, не странно ли? Однако не странно, ибо предпосылки такого раздвоения уже были заложены в богословии Фомы, в котором сущность Божественная несообщима никому, и даже Христос в своем физическом теле остается разделенным с Божественной сущностью, поэтому Ему, как никому, нужен в качестве Главы – Бог, а в качестве своего зримого выражения после Вознесения – посредник в виде понтифика.

Все это богословие базируется на аналогии, а не на реальном соединении каждого члена Церкви пусть и в не одинаковой степени, но все же с Самим Христом в Духе Святом. Потому в итоге Фома Аквинский будет применять фразу «мистическое тело» к Церкви как общественному явлению, а о Телѣ Христа говорить без малейшего упоминания об их богослужебном значении.

Если же Само «Тело Христово» подверглось такой нещадной секуляризации, потеряв связь с Евхаристией и превратившись в корпорацию Христову, а Тело Причастия стало мыслиться как индивидуальное Тело Христа, т.е. по сути вместо христологического различения двойной природы Христа, возникло понятие двух тел Христа – индивидуальное и сверхиндивидуальное – коллективное с папой во главе, то какое богословие образа может родиться на такой однородной почве? Какое может быть почитание иконы, почитание образа, Первообраз которого не имеет видимой Главы Бога, когда есть всего лишь зримая Глава Бога в образе папы? Здесь уже

¹⁹⁶ Там же. С. 131.

¹⁹⁷ Там же. С. 130.

абсолютно естественным надо признать тот факт, что разница между литургическим образом и картиной, между иконопочитанием и искусствовопочитанием в этой системе координат абсолютно невидима, она действительно исчезает, как она постепенно исчезла с горизонта западной религиозной культуры. «Поскольку богопознание в римокатоличестве осуществляется по аналогии с тварным миром, – пишет Успенский, – аналогия эта проходит красной нитью через все религиозное искусство Запада, становясь его языком, его нормой»¹⁹⁸.

Аналогия это и есть принцип религиозной картины, но не иконы! Принцип аналогии – это заменитель прямого Богообщения. Непосредственную связь образа с сущностью Церкви Успенский понимал как никто, поэтому хладнокровность к иконе в римокатоличестве, нечувствие с его стороны церковной природы образа вполне объяснима с позиции вероучения, не сохранившего полноту Троичного богословия.

Потому так удивительна мысль о. Сергия Булгакова, которую с оптимизмом повторяют многие исследователи, о том, что «спор о Филиокве, будучи продуктом абстракции, относит, скорее к области теоретизирования, чем практического поклонения Святому Духу»¹⁹⁹.

«Обе стороны, и западные и восточные, – пишет о. Сергей, – ПРАКТИЧЕСКИ не могут найти различия в своем почитании Духа Св., несмотря на свое разномыслие в вопросе об Его исхождении. Представляется в высшей степени странным, что столь, казалось бы, важное догматическое разномыслие никак не отражается практически, между тем как нормально догмат всегда имеет и религиозно-практическое значение, определяет религиозную жизнь»²⁰⁰.

Представляется странным как-раз обратное: почему не виден о. Сергию столь различный характер духовности, присущей столь «единому» почитанию Духа Св. обеим сторонам, отразившейся как-раз не только на понимании смысла духовной жизни, но и на ней самой. Подобная слепота вполне сочетается с совершенно правильным выводом о прямой взаимосвязи догмата с религиозной жизнью – вот что удивительно!

¹⁹⁸ Успенский Л. А. Указ. соч. С. 464.

¹⁹⁹ Аксенов-Меерсон Михаил, протоиерей. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности. Киев, 2008. С. 286.

²⁰⁰ Булгаков Сергей протоиерей. Утешитель. Париж, 1936. С. 112.

Таким образом, в этом своеобразном обнулении проблемы филиоквизма, в попытках свести ее к простому недоразумению самым простодушным образом замалчивается следующее из нее серьезное расхождение в понимании теозиса и связанного с ним общего характера богословия, которое мы находим в богословии Аквината.

Что касается анализа сущности Филиокве с позиции основоположных принципов святоотеческого учения о Пресв. Троице, более адекватного и исчерпывающе вменяемого, чем это было сделано в работах Лосского, трудно себе представить. Как мне кажется, его просто нет в наличии. Его диагноз точен и конкретен – Филиокве отменяет различие между ипостасным свойством Духа Святого, от Отца исходящего, и Его превечным проявлением через Сына, от Отца рожденного. Исхождение в отличие от рождения заключается в том, что Дух Святой проявляется через Сына и после Сына – проявляется, но не исходит. Лосский так и пишет: «Отличительной причиной ипостасного Его (Духа Святого – М. В.) свойства есть то, что Он проявляется после Сына и с Сыном, а бытие имеет от Отца. Что касается Сына, Который Собою и вместе с Собою дает познавать Духа, исходящего от Отца, только Он сияет от нерожденного Света, как единственный Сын; это Его собственный признак, который отличает Его от Отца и от Святого Духа и обозначает Его как личность»²⁰¹.

То есть акцент поставлен не на различиях ипостасного и домостроительных аспектов проявления Духа Святого, но на том, что план превечного проявления Божества в Духе от Отца через Сына в принципе отсутствовал в богословии схоластов и даже не столько отсутствовал, сколько был закреплен его богословием так, что, как пишет Лосский, «после Соборов Лионского и Флорентийского уже невозможно было толковать латинскую формулу исхождения Духа Святого как превечного проявления Божества»²⁰².

Что и было подтверждено богословием Фомы, в котором Троица превратилась в некую мотивированную рассудком сущность, ограниченную самой собой, для которой аспект проявления Себя

²⁰¹ Лосский Владимир. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 92.

²⁰² Там же. С. 93.

вовне был равносителен аспекту творения, что вело к появлению такого странного феномена как тварной благодати.

В теологии Фомы Аквината образ обусловлен причинностью по происхождению, и св. Дух не может быть образом, потому что соотнесен со своей Причиной – Отцом через Сына. Вместе с этим Дух теряет и свое Лицо (в понимании святоотеческом, а не схоластическом), ибо заведомо отрицается его личностная характеристика – проявляться через Сына и после Сына – быть Его образом. Этот аспект Фому совсем не волнует, поскольку им уже была рассчитана логика троичных отношений – отношений по противопоставлению. Есть противопоставление, но нет различения, отсюда следует вывод – есть отношения, но нет Лиц, потому как если отношения полагаются предшествующими различию, то нивелируется абсолютное различие в Троице, значит, Она становится относительной.

Это, кстати, еще одно следствие вторжения философского апофатизма в богословие, не способного удержать антиномию единства и различия без того, чтобы не обосновать лица через отношения по противопоставлению. Но антиномия сущности и ипостаси, сохраненная в православном богословии, указывает на то, что единосущие Отца никак не обосновывает различие Лиц Сына и Духа, но является причиной Их равенства, ровно настолько насколько является причиной и Их различия.

«Отец – причина других ипостасей, поскольку Он не есть собственная своя сущность, то есть поскольку Он не обладает сущностью для одного Себя»²⁰³, – пишет Лосский.

Это значит, что единая причина как таковая еще не есть обоснование того, что Сын и Дух как-то различаются, но наоборот, будучи именно Лицом, не только сущностью (т.е. не являясь ее единоличным собственником) Отец является причиной двух других единосущных с Ним Лиц, иначе бы речь шла не о личных различиях, но природных, сущностных, что невозможно для единосущной Троицы. На самом деле, Лосский проводит очень ценную, почти эксклюзивную мысль о том, что причину различия в Боге никогда не установить на путях катафатических, т.е. пребывая в границах мысли. Самое большое, на что может опираться мысль, так это на то, что различие удостоверяется порядком превечного проявления Отца в Сыне и

²⁰³ Лосский Владимир. Указ. соч. С. 83.

через Сына в Духе. Вот где философской мысли предстояло склонить голову и пропустить вперед всякого положительного утверждения апофатизм, т.е. отказаться от своей родовой сущности — обосновывать причину, выявлять ее. Но не произошло этого преобразования в схоластическом богословии и не могло произойти в силу ее последней и единственной опоры на человеческий интеллект, который естественно по своей природе никогда не допустит наличия антиномии и, в данном случае, антиномии между сущностью и Лицом в Боге.

«Положительная катафатическая позиция, свойственная триадологии «Филиокве», допускает известную рационализацию троического догмата в той мере, в какой она уничтожает основную антиномию между сущностью и ипостасями; создается впечатление, что мы сошли с вершин богословия и спустились в равнины религиозной философии. Позиция же отрицательная, ставящая нашу мысль перед первичной антиномией совершенного тождества и не менее совершенного различия в Боге, не пытается антиномию уничтожить, а стремится выразить ее приличествующим образом для того, чтобы троичная тайна предвосхитила в нас философский метод мышления и, преобразовывая наши способности разумения, истина сделала нас свободными от человеческой нашей ограниченности»²⁰⁴.

Разница двух тринитарных концепций, разделяющих латинское и греческое богословие, определяет собой характер и богословия образа настолько, что становится затруднительным применять его к учению об иконе на Западе и тем более искать в нем пневматологический принцип обоснования иконопочитания.

Томизм же в целом представляет собой оплот обессмысливающий в принципе иконопочитание и это понятно, потому как если благодать сотворена, (а это так по причине простоты Божественной сущности, любое проявление вовне которой есть уже творение) то и почитание искусственного образа является почитанием творения, но не Образа, присутствующего в Первообразе, что уже граничило бы с идолопоклонством, если бы не было разработано учения об аналогии. Именно аналогия смягчает ситуацию тем, что позволяет перевести почитание образа в Первообразе подобно или аналогично почитанию портрета

²⁰⁴ Лосский Владимир. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 80.

императора, т.е. объяснить почитание рационально безо всяких отсылок к Духу как образу Сына и привлечению сюда святоотеческого учения о теозисе. Так что учение о Духе, отрицающее в Нем образ единосущного Сына, на самом деле тождественно тому, что Сын как Бог не являет своего ипостасного образа, но предъявляет лишь образ человека Иисуса. Раз Он не имеет своего ипостасного образа, в котором открывается во плоти сама Личность – Вторая Ипостась – Логос и Сын Божий – то какая икона и иконопочитание могут быть? Есть религиозная картина, которая и занимает без сопротивления место в католическом храме. Икона в качестве религиозной картины, правда, еще возможны в силу своей аналогии и верности евангельскому повествованию, но как образ литургический и чтимый, она явное излишество и ничего не добавляет к догматам и ни о чем не свидетельствует.

Нельзя тут не вспомнить опять же софиологию, а точнее иконологию о. Сергия Булгакова. Казалось бы, он действовал прямо с противоположной позиции – обосновать превечный образ Бога в самом себе, но в своем учении о. Сергей трагически (ибо здесь он выпал из Предания) ошибся, сняв все проблемы и антиномии в Софии. София оказалась еще одним зеркалом, проявляющем в себе Образ Отца через Сына в Духе, т.е. приняла на себя роль необходимого посредника между человеком и Богом, что очень сближает это учение с римокатолическим богословием, обнаруживая в глубине этой общности все тот же филиоквизм с отсутствием в нем троичного измерения образа Божьего.

8. Филиокве и софиология

Стремление прот. Сергия Булгакова противопоставить свое учение о Софии Филиокве, как это ни парадоксально, объединяет его позицию с философской системой Фомы Аквинского.

В богословии о. Сергия мы находим подход к тайне Трех Лиц, весьма сходный с основным постулатом филиоквизма. Он заключен в том, что логика троичности, остающейся по-преимуществу тайной сущности, вполне постижима и не просто постижима, но и способна быть обоснованной. Ключ к этому обоснованию лиц через противопоставление отношений, как мы видели, оставил Фома, создав благоприятные условия для Филиокве. Подобный

ключ, похоже, предъявляет и о. Сергей в своей софиологии. «Это двуединство, это внутрибожественное И или DIA, о котором спорят восточные и западные богословы, и есть Божественная София, как самооткровение единого Отца»²⁰⁵, – пишет о. Сергей.

Надо сказать, что проблема Филиокве в ее содержательном богословском смысле вытекает из стремления обосновать различие лиц Сына и Св. Духа в их единосущии, и наоборот, обосновать единосущее Духа и Сына, принимая различие Их лиц. Ошибка заключается как раз в обосновании того, что в принципе не способно быть обосновываемым ни спекулятивным мышлением, ни диалектическим, ни каким либо еще.

Как невозможно обосновать чудо, называемое жизнью, подвести под само таинство ее возникновения логический базис, вывести дедуктивно ее принцип из самосущной природы интеллекта как такового (что очень хорошо понял экзистенциализм), тем более невозможно применять подобную дедукцию к реальности несотворенной, априори превосходящей, хотя и не исключающей человеческий разум. Сам догмат троичный имеет не спекулятивное происхождение, но евхаристичное, «натянут» током обращенного сердца, тем устьем, в которое сводится благодатью разум для обретения евангельского созерцания «чистые сердцем, Бога узрят».

Итак, в чем же суть введения софийного двуединства? Помогает ли оно расстаться с этой пагубной страстью несвободного разума – обосновывать не обосновываемое в принципе? Вовсе нет. Софиология продолжает действовать в пределах филиоквизма, в результате чего появляются две темы: темы Диады в Троице – для обоснования различия Сына и Духа и тема любви – для обоснования их единосущия. Темы далеко не оригинальные, просто заявленные в другом обрамлении и с другим посылом.

В принципе заявка Булгакова была нацелена, как раз на обратное получившемуся, а именно на преодоление филиоквизма с помощью Софии. София должна была стать той фигурой, через которую буквально происходит снятие филиоквистского «недоразумения», согласно Булгакову. Ибо именно в ней о. Сергей видел начало, источающее и упорядочивающее различие лиц в Боге. В самооткровении Отца в

205 Булгаков Сергей, протоиерей. Утешитель. С. 209.

Софии, пишет о. Сергей, – координируются «личные откровения Второй и Третьей ипостасей»²⁰⁶.

Триада раскрывается с помощью Диады, которая и есть София. Вначале эта Диада рассматривается в отношении Отца и Сына, затем в отношении Сына и Духа, причем попутно о. Сергей постоянно убеждает читателя в том, что введение двоицы в Троицу не означает, что «терпит какое-либо умаление триединство Св. Троицы, или же вносится в нее разделение или разсечение». «Все недоразумения об отношении самой Божественной Софии к ипостасям Слова и Духа, как и относительно связи Их же в исхождении Духа Св. от или чрез Сына, – настаивает о. Сергей, – коренятся в недостаточном внимании к подлинному характеру этой внутритроичной Диады, которая действительно существует, но обычно усматривается не там, где ее следует искать»²⁰⁷.

Таким образом, именно понятие Диады, является решающим и необходимым для объяснения правильного отношения Духа и Сына. Но возникает вопрос, не является ли сама попытка усмотреть в Троице Диаду, т.е. уже вычленение или, другими словами, счет, посягновением на отмену Лиц в Троице, сведением их всего лишь к отношениям, теперь уже через диадичность Софии? Ведь именно исхождение Духа от одного Отца являет нам Троицу, не подвластную законам числа, «ибо Она превосходит диаду противопоставленных, но не путем синтеза, не новым рядом чисел, а различием совершенно новым, которое мы именуем Третьим Лицом...»²⁰⁸.

Ведь смысл числа Три, как не раз объясняли св. отцы, не сводится к некой сумме, счету, $2 + 1$, а значит диады как таковой вне трех не может быть в принципе. Ибо не было, когда не было Сына в Отце, и Духа в Сыне, потому как Они – Личности, обладающие всей полнотой Отца. Но не так у Булгакова.

Для него возможно говорить о первой диаде – Откровении Отца в Сыне как «времени» до Св. Духа, а также после Его вхождения в Св. Троицу и при этом оговариваться, что в вечности нет до и после. Возможен ли в принципе какой-либо сравнительный анализ их природных свойств, какой принимает о. Сергей, например, в подобных суждениях:

²⁰⁶ Указ. соч. С. 209.

²⁰⁷ Там же. С. 210.

²⁰⁸ Лосский Владимир. Указ. соч.

«Слову не принадлежит та сила животворения и свершения, которая свойственна лишь Третьей Ипостаси»²⁰⁹?

Как же не принадлежит? Что же Слово обделено какой-то частью силы, которой в избытке владеет Дух? Чтобы оттенить неизбежно рациональный оттенок, вносимый софийной диадичной дедукцией, о. Сергей разбавляет эту поневоле рассудочную цепь своей рефлексии таинственной психологией – темой любви, широко известной со времен богословия Августина.

Любовь у Булгакова прекрасно сочетается как с темой единства Лиц, так и с темой жертвенного кенозиса в Троице. Причем средоточием этого жертвенного кенозиса берет на себя ипостась Духа, берет с такой самоотдачей, что полностью исчезает, растворяется в этом движении любви. «... ибо существует само движение любви, которое и есть ипостась Св. Духа. Последняя всецело растворяется в триипостасной любви». Его «ипостасность, – пишет Булгаков об ипостаси Духа, – есть как бы без-ипостасность, полная прозрачность для других ипостасей, без-самость»²¹⁰.

Истощается Отец, жертвует собой Сын. Зачем, спросим мы? Неужели от недостатка Отчей любви или мощи? Можно до бесконечности рассуждать и теряться в догадках в стремлении понять мысль о. Сергия. Но одно ее свойство уж слишком нарочито. Это касается его понятия об ипостаси. Почему-то оно складывается из обязательности наличия такого свойства как прозрачность при условии потери собственного «Бытия-в-себе». Получается, что сущность проницаема и открыта тогда, когда нет носителя этой сущности, т.е. того, кто желал бы поделиться своей сущностью. В результате есть что-то, чего на самом деле нет. Подобную безыпостасную проекцию о. Сергей распространяет и на Сына: «Можно сказать, заведомо огрубляя выражения, что слова в Слове для Себя самого нет, ибо оно говорится не Сыном, а только Отцом, есть Отчее Слово»²¹¹.

Но здесь в этой ссылке Булгакова на Афанасия Великого необходимо уточнение – Сын есть именно ипостасное Отчее Слово, т.е. содержащее еще и бытие в Себе Самом, необходимое для того, чтобы в Себе Самом спасти и освятить человека, как это объясняет александрийский святитель: «Цари израильские, ког-

209 Булгаков Сергей, протоиерей, Указ. соч.

210 Там же. С. 213.

211 Там же. С. 211.

да были помазуемы, тогда делались царями, не быв царями прежде, как например – Давид, Езекия, Иосия и другие. Напротив того, Спаситель, хотя есть Бог, и царствует всегда в царстве Отца, и Сам есть податель Духа Святого, однакоже, скажется теперь помазуемым, чтобы опять, когда говорится о Нем, что помазан Духом, как человек, и нам людям приуготовить как вознесение и воскресение, так вселение и присвоение Духа. Сие же давая разуметь, и сам Господь сказал в Евангелии от Иоанна: Как Ты послал Меня в мир, – и Я послал их в мир; и за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною (Иоан. 17:18-19). Говоря это, показал Он, что Сам есть не освящаемый, но освящающий; ибо не другим освящается, но Сам Себя святит, чтобы мы были освящены истиною. Освящающий же Себя есть Господь освящения. Как же это совершается? В каком смысле говорит это? Не в этом ли? „Я, Слово Отчее, Сам даю Духа Себе, соделавшемуся человеком, освящаю Им Сам Себя, соделавшегося человеком, чтобы уже Мною – истиною (слово Твое – истина, ст. 17) освятились и все»» (На Ариан слово первое. Гл. 46)».

Более того, если Слова для Себя нет, если оно только Отчее Слово, то в этом случае, логично предположить, что страдал и распят на кресте Сам Отец и Дух Святой. Троица была и распята и воскресла. Но не только Сына для самого Себя нет, но и Духа для себя нет, ибо Он всего лишь есть – МЕЖДУ. Что и пишет далее о. Сергей Булгаков: «Третья ипостась есть Любовь ипостасная, но в то же время лишенная всякой самости. Она, как и первые две ипостаси, в Своей ипостасной жизни имеет свой Кенозис, который именно и состоит в ипостасном как бы самоупразднении: в Своем исхождении от Отца на Сына, Она Себя саму как бы теряет, есть только связка, живой мост любви между Отцом и Сыном, ипостасное Между»²¹².

Заметим, что это «МЕЖДУ» является в принципе определяющей константой сущности Софии. София как идеальная основа мира, представляет собой своего рода третье звено, соединяющую в себе божественную природу Абсолюта и тварную природу космоса.

Это «МЕЖДУ» как место Духа, есть кроме того, та прозрачная связка между подлежащим и сказуемым, лишенная своего собственного содержания.

212 Там же. С. 213.

И, наконец, это «МЕЖДУ» является диадой последовательно раскрывающей неслиянно-нераздельно сначала Отца в Сыне, сохраняя исчезнувшее, растворившееся в кенозисе место Сына, затем, в акте исчезающего места Духа, софийной диадой сохраняется нераздельно-неслиянными отношения Духа и Сына, в которых та же диадичность возвращается уже в форме диады Духа и Отца. В этом случае, конечно, вопрос об исхождении Духа от Отца или от Отца и Сына, теряет свою уместность, ибо понятно, что Софией как откровением Отца в двоице Сына и Духа уже гарантированы их неслиянность-нераздельность, причем гарантированы никем другим как самим Булгаковым.

Софийность как принцип такой беспрепятственной взаимовходности, взаиморастворения одного в другом сводит на нет ипостасное «ядро», ибо получается, что любая онтологическая плотность, «бытие в Себе», тут же лишает прозрачности Лиц, утрачивает бытие для Другого. В троичном же богословии у св. отцов настойчиво проводится мысль как раз о другом, что именно ипостась является условием открытости природы, а в ситуации с личностью сотворенной, в ее уязвленности грехом, ипостась как раз теряет эту онтологическую открытость.

Сотворенная ипостась человека в условиях грехопадения утрачивает не только открытость к Другому, но и перестает владеть своей сущностью, ограничиваясь только ее частичным выражением. В Боге все три Ипостаси находятся одна в другой в силу источающейся любви Отца и не было бы Лица, не было бы взаимопроникновения, не было бы участие в сущности, т.е. субординация, вне ипостаси не было бы образа, т.е. явления Одного в Другом. При этом для Лица Пресв. Троицы вовсе не предполагается никакого жертвенного акта, никакого умаления Себя перед Другим. Зачем Богу жертвовать внутри Себя Собой же? Чтобы расплатиться за свою троичность? Но если троичность ни в коей мере не рассекает сущность, не различает и не расчленяет ее в самой себе, то к чему и кому жертвовать? Почему нельзя согласиться с тем, что Отец любит вечно рождающегося Сына и любит вечно исходящего от Него Духа, и нет другой причины для различения Лиц, кроме как любви Отца и в Нем и только в Нем коренится причина тайны различия Трех, которая познается в их превечном проявлении. Как писал св.

Григорий Богослов: «Но разность проявления или взаимного отношения производит разность Их наименований»²¹³.

То есть именуются Лица, согласно их превечному проявлению, о котором мы узнаем из Откровения – от Отца через Сына в Духе, но Сын рождается от Отца, Дух исходит от Отца и все. Дальше же – непостижимая тайна сущности, которая есть Троица в Единице. Поскольку тайна рождения Сына и исхождения Духа единым Отцом, как пишет Лосский, «не есть акт воли или внутренней необходимости: это вообще не акт, но превечный модус Троичного самобытия».

Это значит, что этот модус неразложим для понятия и нет для него никакой аналогии и самое правильное, что при этом надо помнить, так это придерживаться богодухновенных слов св. Григория о поиске подобных для неподобного Бога – Троицы в Единице: «И вообще ничего не нахожу, что при рассмотрении представляемого остановило бы мысль на избираемых подобиях, разве кто с должным благоразумием возьмет из образа что-нибудь одно и отбросит все прочее. Наконец, заключил я, что всего лучше отступить от всех образов и теней, как обманчивых и далеко не достигающих до истины, держаться же образа мыслей более благочестивого, остановившись на немногих речениях, иметь руководителем Духа, и какое озарение получено от Него, то сохраняя до конца, с Ним, как с искренним сообщником и собеседником, приходить настоящий век, а по мере сил и других убеждать, чтоб поклонялись Отцу, и Сыну, и Святому Духу – единому Божеству и единой Силе. Богу всякая слава, честь, держава во веки веков. Аминь»²¹⁴.

P. S.

Следуя европейской рациональной мысли, стало обычным делом разделять веру и философию, даже при условии сохраняющегося между ними единства. Между ними очерчиваются неотменимые границы, объясняющиеся тем, что философия как дело человеческое не может и не должна иметь опыт невозмож-

213 Григорий Богослов, святитель. Пять слов о богословии. М., 2000. С. 63.

214 Григорий Богослов, святитель. Слово 31, о Богословии пятое, о Святом Духе // Он же. Пять слов о богословии. С. 77.

ного, принадлежащий исключительно вере. Выразительную архитектуру соединенного различия веры и разума мы видели еще в системе Фомы Аквинского, которая, несмотря на всю слаженную фундаментальность своей умозрительной конструкции, не выдержала последующего натиска номинализма и распалась с движением времени.

В русской религиозной философии мы наблюдаем особый харизматический почин воссоединения веры и разума на основе евангельской истины. Однако в своем пафосе непосредственно привить философскую мысль к «лозе» Откровения, ее стратегия нанесла и богословию и философии невольный урон. Кто-то спросит: в чем же он заключался? Если говорить совсем кратко, то в нашем отечественном философско-религиозном дискурсе был оставлен незамеченным и потому не вошедшим в принципе в круг задействованных проблем опыт невозможного. Вернее так: он был незаметно втянут в концептуальное поле философской мысли, так что непостижимость, всегда включающая в себя опыт невозможного, стала осмысляться в горизонте неизбежного опредмечивания. Иначе говоря, в русской философии всеединства была сделана решающая ставка в лице ее софиологического мейнстрима на осмысление опыта невозможного объективным образом. Что означало осмысление истин Откровения в горизонте предмета, но не События, втягивание предмета веры в мир обозримого и очевидного логоса, некую приватизацию порядка благодати, что естественно отразилось и на философии иконы.

Принцип неслиянности-нераздельности, который с полным правом можно теперь уж отнести и к отношению философии и богословия, наиболее последовательно и строго стал проявляться феноменологией Мариона с ее первопринципом данности, предоставляющем свободу для явления невозможного дара. Марион утверждает, что мы не только можем мыслить внутри понятия Откровения, но можем и иметь опыт невозможного. От этого он и отталкивается в разграничении трансцендентальной философии и феноменологии. «Мыслить значит предвидеть возможное и конструировать предметы в пределах возможного. В результате, как хорошо известно, оказалось, что в некоторых случаях действенный опыт не может быть реконструирован как находящийся в пределах возможного. В трансцендентальной философии вопрос об откровении

всегда рассматривается как вопрос его невозможности, или, по крайней мере, частичной невозможности, в пределах одного только разума – в соответствии с названиями книг Канта и Фихте, посвященных исследованию пределов «всяческого откровения». Как уже было сказано, Хайдеггер, а также Гегель, различают *Offenbarung* (откровение) и то, что, как предполагается, должно быть понято и открыто внутри откровения, внутри *Offenbarkeit*. В конечном счете невозможное может быть помыслено лишь в тех пределах, в которых оно схвачено понятием. Я полагаю, то, что мы можем и стремимся здесь усмотреть, все-таки может быть названо феноменологией и оно предполагает полный переворот прежней ситуации. Это значит, что теперь мы допускаем, что имеем опыт невозможного. Определение такого невозможного не может больше возникнуть внутри метафизики. В метафизике невозможное противоречит возможному, которое уже известно и впоследствии может быть исполнено или не исполнено. Но теперь невозможное есть уже не то, что не может быть помыслено, но то, чей факт должен быть помыслен. Поэтому вопрос в том, как можно оставаться рациональным и при этом осуществлять дискурс, имеющий дело с невозможным»²¹⁵.

Таким образом, рациональность не отменяется в дискурсе, имеющим дело с невозможным, но скорее преобразуется в меру парадоксальности, отвечающей евангельскому духу о нищете духа. Чистые сердцем имеют избыток созерцания, питающий и насыщающий рациональность полнотой невидимого. И несмотря на то, что вроде как нашей разумной способности отказано в полноте умозрения, достоверность того, что постигается, не умалется в «ущемленности», но преисполняется свидетельством. «Все это – опыты невозможного, которые я называю парадоксами, и мы не можем осмыслять их объективным образом. И тем не менее мы эти опыты переживаем. Непостижимое, избыток, невозможное суть неотъемлемая часть нашего опыта. Нам нужно научиться тому, как обрести такое понятие опыта, которое не стало бы вновь однозначным»²¹⁶.

215 *О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом* // Логос. № 3 (82). 2011. С. 167.

216 Марион Жан-Люк. Указ. соч. С. 168.

Эти слова удивительным образом перекликаются с тем, что пишет Вл. Лосский: «Если апостол Павел говорит, что он знает теперь «только отчасти» (1 Кор. 13, 12), то это «отчасти» не исключает той полноты, о которой он знает... Знание «отчасти» не отменяется не потому, что оно было неправильным и недостаточным, а потому, что оно должно приобщить нас к той Полноте, которая превосходит всякую человеческую способность познания»²¹⁷.

Конечно, все эти смыслы значимы и полны только для разума, не утратившего своего основания – той основы, благодаря которой можно противостоять псевдорациональности, которая с великой яростью выступает за пределы различения добра и зла. Но в той же мере, если не большей, они важны и для феноменологии, знающей о тех дарах, которые позволяют обнаружить разум, который Марион зовет великим. «Только любовь Христа может дать доступ к “великому разуму”. Ибо любовь, данная в откровении Слова, то есть Логоса, проявляет себя как логос, то есть как разумность. И это есть разумность по праву, ибо она дает доступ к более близким и внутренним феноменам, тем, которые испытываются плотью и насыщают интуицию»²¹⁸.

Разум велик, когда принадлежит Любви. Великий разум дает доступ к Любви, ибо и Любовь Христова дает доступ к великому разуму. Они взаимны и безусловны, как безусловна и взаимна сама природа христианского дара.

Только в свете Любви – великого разума, знание Причины обращается в знание Причины славить Бога за все, что значит буквально следующее: лишь тот, кто знает причину славить Бога за все, не ставит прославление Имени Господня в зависимость от того, каким мы представляем, чувствуем или мыслим либо мир человеческий, либо мир божественный. Слава Господа безусловна. Причина Славы Божьей находится в Ней Самой, не образуя никакой аналогии с познанием конечных вещей, конструируемых конечным человеческим умом. Милость Божья настолько же неузнаваема, насколько и обильна. Она сверхмерна в своем даре – это дар Богоусыновления, которым проникнута литургия, в которой последняя евхаристическая молитва – молитва Отцу Небесному о хлебе насущном подарена Самим Христом.

²¹⁷ Лосский Владимир. Указ. соч. С. 146.

²¹⁸ Марион Жан-Люк. Вера и разум / Перев. с фр. Алексея Нестерука. М., 2012. № 16 (2). С. 220.

Собственно этим даром – христианским даром усыновления Отцу жива плоть чувствующая и разумеющая, размыкающая свою конечность радостной достоверностью невероятного – сопричастием к неотмирному Первообразу, ставшему плотью.

Об этой сыновней радости, растворяющей печаль ветхого Адама, еще один не менее замечательный француз Жорж Бернанос словами старого кюре из знаменитого «Дневника сельского священника» пишет так: «Почему наше раннее детство представляется нам таким сладостным, таким светозарным? У ребенка ведь есть свои горести, как и у всех прочих, и он, в общем, так незащищен против боли, болезни! Детство и глубокая старость должны бы были быть самым тяжким испытанием для человека. Но как раз из чувства своей полной беспомощности дитя смиренно извлекает самый принцип радости. Оно полностью полагается на мать, понимаешь? Настоящее, прошлое, будущее, вся жизнь заключены для него в одном взгляде, и этот взгляд улыбка. Так вот, милый мой, если бы нам не мешали делать свое дело, церковь одарила бы людей такого рода высшей беззаботностью. Заметь, что при этом на долю каждого пришлось бы ничуть не меньше неприятностей. Голод, жажда, нужда, ревность, нам никогда не достало бы сил окончательно прищучить Дьявола, куда там! Но человек чувствовал бы себя сыном божьим, вот в чем чудо! Он жил бы и умирал с этой мыслью в башке – и не с мыслью, которой он просто набрался из книг, нет. Потому что этой мыслью, благодаря нам, было бы проникнуто все – нравы, обычаи, развлечения, праздники, все, вплоть до самых ничтожных надобностей. Это не помешало бы крестьянину возделывать землю, ученому корпеть над своей таблицей логарифмов и даже инженеру конструировать свои игрушки для взрослых. Но мы покончили бы с чувством одиночества, вырвали бы его с корнем из сердца Адама».

И это воистину так.

ВХОДИТЬ ДВЕРЯМИ МУДРОСТИ

Послесловие

Марину Вадимовну Васину знаю около 15 лет. Срок достаточный, чтобы понять исследовательницу как человека и мыслителя, довольно близко познакомиться с ее творчеством. Я рад этому и благодарен Богу за давнюю неслучайную встречу с Мариной Вадимовной в моём Новгороде.

Сразу обратил на себя внимание её острый и глубокий ум. Черта, надо признать, редкая для женщин, да не обидятся они на меня за столь «немодное» отношение к «модному» гендерному вопросу. Но основательный интеллектуальный стержень личности нельзя объяснить лишь хорошим философским образованием, закончившимся защитой магистерской степени в Париже — в Свято-Сергиевском православном богословском институте. Здесь, безусловно, дело в таланте. Мало быть умным — надо уметь своим умом распоряжаться.

Но талант только в идеале гарантирует успех дальнейшей творческой жизни. Само собой вспоминается известное стихотворение Цветаевой, тезки Васиной, в котором есть строки: «Моим стихам, как драгоценным винам, / Настанет свой черёд». Именно, как драгоценные вина, «настаивались» работы Марины Вадимовны. Да, иногда читатель имел возможность познакомиться с ними в виде отдельных статей на хороших православных сайтах, в авторитетных научных сборниках, но это были пусть драгоценные, но всего лишь крупинцы её писательского

богатства. И вот, вина настоялись — и теперь это богатство открывается перед нами целой книгой. Остается лишь пожелать автору, чтобы такой почин продолжился и другими трудами, призванными разбудить в читателе мысль, открыть новые измерения в наших знаниях об иконе, которые сделают нас духовно и интеллектуально богаче. Это наказ. И не только мой.

Итак, о чём же настоящая книга?

Нет смысла пересказывать содержание её, поскольку текст уже прочтён. Мне остается лишь поделиться некоторыми впечатлениями от прочитанного.

Первое, о чём надо сказать — это новизна и оригинальность мысли. Не секрет, что книги о богословии иконы издаются довольно неохотно, а тем более книги современных авторов, даже находящихся в расцвете творческих сил. Причин здесь много. Но и среди этих редкостей настоящая работа Васиной — редкость. Обратим внимание на те два крыла, на которых возносит нас исследовательница к горному роднику мысли о каноничной православной иконе — на название непосредственно двух глав своей книги: *Христологический аспект иконопочитания* и *Пневматологический аспект иконопочитания*, что, конечно же, не случайно. Христология объясняет возникновение иконы как феномена, а пневматология — её понимание и бытие сакрального образа в церковном контексте. Васина убедительно показывает, как в самом начале истории христианства становление иконы преодолело соблазны идоломании, и как в католичестве сакральный образ теряет свой богословский смысл и духовное призвание, а позже происходит даже извращение его содержания. Фактически начинается репаганизация сакрального искусства, скатывающегося к созданию новых фетишей, как правило, выходящих за церковную ограду и находящихся своё место в современной жизни.

Да, любая православная мысль опирается на свято-отеческое учение, на Священное Предание и Священное Писание. Этим она живет и дышит. Но может ли означенная мысль превратить данное, действительно фундаментальное основание в непреодолимую стену, за которую позволительно заглядывать лишь отдельным представителям эзотерического знания?

Хотелось бы напомнить слова Леонида Успенского о том, что икона «является одним из средств познания Бога, одним из путей общения с Ним»²¹⁹.

Можно ли считать науку о таких средствах и путях познания Творца мира окончательно определившейся и завершённой в своих границах? На наш взгляд, вряд ли. О незавершенности иконоведения как науки говорит и московский протоиерей, известный иконописец Николай Чернышев: «Учение об иконе, — какой ей быть, равно как и учение о человеке, и о Церкви, до конца и всеобъемлюще не сформулировано Церковью — это недораскрытые тайны»²²⁰.

Поиск продолжается. И работа, с которой только что познакомился читатель, является ярким примером расследования таких «недораскрытых тайн». Но поиск не может быть исчерпан или остановиться после публикации одного даже самого удачного капитального исследования. Оно потому и удачно, что ведёт дальше и дальше — к новым открытиям, к новым горизонтам, ибо поиск иконоведа неисчерпаем, как сама онтологическая глубина иконы — святого церковного образа. И сегодня для богословия иконы учение святых Отцов о священном образе, безусловно, является ярким маяком, который спасительно светит впереди, но оно (учение) не должно становиться той границей с красными флажками, которой некоторые ретивые критики обносят означенный круг иконоведения, вольно или невольно превращая его в пустынную, безжизненную зону, куда пробираются одинокими сталкерами лишь они сами.

М. В. Васина успешно срывает подобные флажки, разоблачая прагматичных сталкеров, поскольку для неё этот круг — прежде всего вертоград духа, зовущий к себе и открывающийся перед каждым христианином, возжелавшим общения с Богом.

Книга Марины Вадимовны нуждается в особом внимании. Такой труд, как и «драгоценные вина», требует к себе соответственного почтения: этот текст не осилишь наскоро, на ходу, между прочими занятиями или сидя в электричке. Он не позволит просто «убить время» за чтением, ибо предназначен

219 Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989.

С. 107.

220 Чернышев Николай, протонерей. Иконное мастерство и каноничность // <http://www.pravmir.ru/ikonnoe-masterstvo-i-kanonichnost/>

прежде всего для любящих думать. Без глубокой сосредоточенности на смысле написанного его не понять, его желательно даже несколько раз перечитать. Тем более к авторскому стилю Марины Вадимовны тоже надо привыкнуть, но не потому, что стиль особенно вычурен или архисложен, а потому, что своеобразен. Например, без такого отношения не осилить философское наследие Мартина Хайдеггера. Для тех же, кто привыкнет и освоится в пространстве данной книги, откроются двери мудрости.

Переверачивая последнюю страницу, хочется верить, что мы с читателем ими уже вошли...

Виктор Кутковой,
кандидат философских наук,
доцент НовГУ
им. Ярослава Мудрого

Великий Новгород.
Январь 2018 года.

СОДЕРЖАНИЕ

К ЧИТАТЕЛЮ	3
I. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИКОНОПОЧИТАНИЯ	5
На пути в Эммаус. Введение	5
1. Идол и образ	13
2. Икона и догмат	38
3. Иконопочитание в свете Предания	44
4. Таинство Евхаристии, икона	59
и Халкидонский догмат	59
II. ПНЕВМАТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИКОНОПОЧИТАНИЯ ..	71
Тема подобия как свидетельство	
домостроительства Духа Святого	77
2. Богословие лица и ипостасный образ	89
3. К вопросу гносеологии иконоборческих споров	112
3.1. Философская сторона иконоборчества	
по Б. М. Мелиоранскому	114
3.2. «Насыщенный феномен» Ж. Л. Мариона	
в перспективе ипостасного образа.	125
Христианская феноменология образа.	125
3.3. Преобразование онтотеологической логики почитания	
в учении преп. Максима Исповедника	
и преп. Феодора Студита	137
4. Евхаристическая основа образа	144
5. Икона и схоластика — вера и разум	
в свете христианской феноменологии	151
6. К вопросу о духе Святом и образе Божьем	
в теологии Фомы Аквинского.	167
7. Филиокве в контексте иконопочитания	183
8. Филиокве и софиология	196
P. S.	202
ВХОДИТЬ ДВЕРЯМИ МУДРОСТИ	
Послесловие	207

Васина Марина Вадимовна

Духовные истоки иконопочитания

Руководитель проекта,
аннотация, верстка -
Константин Кравцов

Подписано в печать 27.05.22 Формат 60х90 1/16.
Усл. печ. л. 13, 38. Заказ № 22069.

Отпечатано с готового оригинал-макета
ООО "Флигрань"
150049, г. Ярославль, ул. Свободы, 91.



Марина Васина родилась в Рязани. Окончила там художественное училище. В Санкт-Петербурге окончила Институт Богословия и Философии. В 2003 году защитила магистерскую диссертацию в Свято-Сергиевском Институте в Париже. Последние годы работает над иконостасом в Свято-Успенской Феофиловой Пустыни.