

БОГОСЛОВИЕ ВОСПРИЯТИЯ ИКОНЫ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Непостижимый и неведомый Бог, сокрытый в недрах Своего бытия, всегда, на протяжении всей человеческой истории является священным желанием человека. Чтобы уметь познавать Бога, человек изучал себя. Из истории религий и философских учений известно, сколь разные существуют взгляды на естество человека относительно возможностей богопознания: от чувственно-телесного приобщения божеству в мистериальных и оргиастических культах до полного снятия человеческой природы в индуизме и неоплатонизме. Нашей целью будет показать некоторые существенные особенности теории познания (эпистемологии) в православном богословии.

Речь пойдет об эпохе иконологических споров. Именно в это время и, пожалуй, впервые на «вселенском» уровне были затронуты вопросы, напрямую связанные с теоретико-познавательной деятельностью человека. В самом деле, несмотря на огромную значимость инкарнационно-христологических оснований, с позиций которых в основном выступают апологеты иконопочитания, догмат об иконах не следует из них с необходимостью. Спасительный смысл Боговоплощения не требует обязательного поклонения иконам, а лишь указывает на абсолютно законную его *возможность*. Иначе говоря, христология является достаточным, но не необходимым условием иконопочитания. Недаром святые отцы, защитники священных изображений, указывают на их дохристианское бытование в ветхозаветной Церкви. «И кто не скажет, что это были образы и громкие провозвестники?» — восклицает святой Иоанн Дамаскин¹.

Для полновесности аргументации должен быть учтен антропологический аспект этого вопроса: что значат священные изображения для человека, как он должен их понимать, что

¹ Прп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. I, 17. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 14.

может воспринимать человек в иконосозерцании и как это происходит, как связано богословие образа с познавательными способностями человека. Другими словами, надо разглядеть в человеческой природе то, что потребовало обязательной догматизации иконопочитания, что сделало его неукоснительной вероучительной нормой, а значит, и условием спасения. Таким образом, богословие иконы оказывается неотделимым от богословия *восприятия* иконы и теории познания. На эту взаимосвязь указывал Вл. Лосский, подчеркивая, что «догматическое обоснование иконопочитания имеет большое значение для учения о видении Бога»¹, «иконпочитание в известном смысле есть начало Боговидения»².

В эпистемологической проблематике иконоборческого спора прежде всего отметим, что православными богословами были преодолены платонические и оригенистские тенденции, которые приводят к стремлению перешагнуть через исторические («чувственные») образы, где «человечество Иисуса лишь первая, низшая ступень понимания, которую следует превзойти», к стремлению бежать из вещественного мира, «прочь от собственного тела», дабы «прийти к созерцанию Божественной славы»³. Напротив, православная сторона выдерживает положительное отношение к телу и его свойствам. Чувственно-образное восприятие неоднократно подчеркивается как первичный «применительно к нашей природе» источник познания, «ибо ум и после многих напряжений не в состоянии выйти из пределов телесного»⁴, «мысль нуждается в свойственных ей естественных пособиях»⁵. Чувства выполняют важную познавательную функцию, и особо важная роль принадлежит зрению. Отстаивая человеческую вещественность и телесность как полновесную часть богозданной двоякой природы, преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Я, так как есмь человек, сильно желаю и телесно быть в обществе с тем, что свято, и видеть это»⁶. Тело репрезенти-

¹ Боговидение // Владимир Лосский. Богословие и Боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 239.

² Там же. С. 271.

³ Ориген, Евсевий и иконоборческий спор // Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 367, 373.

⁴ Прп. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. II, 5. С. 46. См. также: III, 24–25. С. 105–106.

⁵ Защитительное слово о почитании честных икон // Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Т. I. Сергиев Посад, 1904. С. 335.

⁶ Прп. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. С. 27.

рует атрибут пространственности, протяженности человеческой природы и является фактором конструирования соответствующих способов восприятия. Этим антропологическим характеристикам адекватно отвечают «соразмерные с величиною (т. е. протяженностью. — *Е. П.*) нашего тела» изображения (преподобный Иоанн Дамаскин).

Обращает на себя внимание и тот факт, что чувства могут служить проводниками духовных воздействий. С их помощью мы можем стать «причастниками какого-нибудь освящения»¹, как, впрочем, и пагубного осквернения². Это, в свою очередь, ставит вопрос о соотношении духовного и чувственного бытия, а в антропологическом аспекте — о связи души и тела.

Для логики защиты иконопочитания крайне необходимо было опираться на идею близости, или даже единства, чувственного мира и идеального (ноэтического), чтобы показать «эффективность» функционального назначения иконы — быть окном в сферу Божественного. Лишь на основе этой идеи можно отстаивать положение, что чувственно воспринимаемое, вещественное в иконе не является препятствием для умозрения и Богосозерцания. В этом вопросе иконопочитатели имели серьезное подспорье в богословии преподобного Максима Исповедника, одного из самых крупных и авторитетных церковных мыслителей Византии непосредственно предшествующего века.

Преподобный Максим ясно показал принципы взаимоотношений духовного и материального: «Весь мир сущих, получивший начало от Бога, делится на умопостигаемый мир, образованный из умных и бесплотных сущностей, и на здешний мир, чувственный и плотский, который величественно соткан из многих видов и природ. <...> При всем том, мир — един и не разделяется вместе с частями своими; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости, он упраздняет различие их, происходящее от природных особенностей этих частей. Ведь они, неслиянно чередуясь, являются тождествен-

¹ Деяния Седьмого Вселенского Собора // Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. IV. С. 477.

² Преподобный Иоанн Дамаскин объясняет строгое отношение Писания к рукотворным образам опасностью воздействия на человека изображений демонов (языческих божеств). См.: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Указ. соч. I, 24–26. С. 21–22. По этой же причине для святого патриарха Германа «решающее значение имеет, кто изображен на иконе» (*Шенборн К.* Икона Христа. Милан–Москва, 1999. С. 171).

ными самим себе и друг другу, показывая, что каждая часть может входить в другую, как целое в целое»¹.

Следствием духовно-чувственной взаимопроницаемости на макрокосмическом уровне является отражение этого свойства на уровне микрокосма, т. е. в антропологии. Душа и тело человека едины по ипостаси и никогда не существуют порознь, сохраняя даже по смерти реальное ипостасное единство. В этом смысле можно сказать, что душа не имеет внетелесного опыта, поскольку никогда не существует обособленно, как отдельная ипостась, вне связи с телом. Иногда такое единство достигается за счет утверждения лишь условной (относительно грубости материи) бестелесности души, которая, по сути, есть особого рода тело². А святой Григорий Нисский, к примеру, пытается объяснить взаимосвязь духа и тела введением в антропологическую схему особого посредствующего элемента — чувствующей силы (*αἰσθανομένη*), «которая по своей природе стоит выше материи и ниже духа, т. е. она занимает средину между материей и духом, и следовательно — по самой природе способна к посредничеству между ними»³. Также и преподобный Максим Исповедник, осуществляя проекцию чувственно-ноэтического единства космоса на человека, говорит о «тождестве по ипостаси» души и тела благодаря «лого-су единообразующей силы»⁴.

Естественно, что такая антропологическая парадигма должна иметь продолжением концептуальные особенности и в теории познания. Является ли процесс познания, оперирующий воспринятыми посредством чувств впечатлениями, лишь низшей стадией восхождения к знанию, уделом лишь несовершенных духом или, быть может, вообще — методологической ошибкой? Та богословская линия, которой наследуют иконопочитатели, утверждает, по крайней мере, о невозможности избежать такого этапа как необходимого условия возрастания в знании. «Не бывает, — пишет святитель Григорий Нисский, — деятельности умственной силы без чувства»⁵. В уче-

¹ Мистагогия. II. // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 159.

² Прп. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. III, 25. С. 106. Он же. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 79, 81.

³ В. Несмелов. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 375.

⁴ Указ. соч. С. 167–168.

⁵ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. XIV // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Т. II. М., 1999. С. 108.

нии о познании преподобного Максима Исповедника важную роль играет φυσική θεωρία (*естественное созерцание*) — род познавательной деятельности, непосредственно предшествующий экстазу и мистическому единению с Богом¹. Однако в богосмыслии этих отцов нередко берет верх стремление вырваться в невесомость безвидных умозрений, совлечься каких бы то ни было образов, форм, исторических ликов. Предполагается, что это наиболее совершенная ступень в лестнице восхождения к ведению Бога. Отец Георгий Флоровский находит в этом влияние Оригена и упрекает преподобного Максима за почти буквальное повторение его «странных и даже кощунственных» идей².

В антропологии защитников иконопочитания, напротив, с последовательностью и твердой решительностью проводится мысль об образном восприятии и представлении как о существенном и неотъемлемом свойстве человека. Ведь если говорить, как это делает преподобный Иоанн Дамаскин, о том, что формы, фигуры и образы введены Богом в онтологию применительно к человеческой природе и ради нее³, то стремление к совершенному их упразднению в сознании будет стремлением противоприродным и саморазрушительным.

Все же, несмотря на известную справедливость вышеуказанного замечания отца Георгия Флоровского, именно у преподобного Максима Исповедника находим описание единства и неразрывности умно-чувственного восприятия в процессе человеческого познания. Познавательный потенциал человека вполне отвечает онтологической глубине мира. Это достигается за счет такой способности, которая обеспечивает человеку возможность проницания сквозь видимую оболочку вещей и восприятия их в полноте чувственного и ноэтического (логосного) измерения одновременно. Благодаря этой способности в непостижимом единстве сходятся умопредставление и представление образное. Святой Максим называет это «*ведением (γνώσις) чувственного*»:

«Ведение чувственных вещей не есть нечто полностью чуждое умной силе, хотя и не относится целиком к действию чувства, но оно представляет собой некое посредствующее звено, позволяющее соприкасаться уму с чувством и чувству с умом

¹ См.: С. Л. Епифанович Указ. соч. С. 127–131.

² Прот. Георгий Флоровский. Указ. соч. С. 368.

³ Преп. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. III, 25. С. 106.

и производящее их сочетание друг с другом; по чувству и по вещественному образу оно запечатлевается внешними формами чувственных вещей, а по уму оно изменяет внешние образы этих вещей в логосы форм»¹.

Рядом с этим преподобный Максим употребляет более конкретное выражение «ведение *зримых* вещей», что будет особенно существенным для объяснения смысла и назначения иконосозерцания.

Итак, познавательные силы человека расположены к двоякому восприятию сущего. Духовно преображаясь, чувственность преисполняется логосностью, углубляется многомерностью ноэтического восприятия и за счет этого обретает особое новое качество *умных чувств*. Это позволяет говорить о символичности процесса восприятия (в святоотеческом понимании символизма²), ибо в нем нет ни последовательно-временного, ни онтологического разрыва между чувственным и духовным. «Символическое созерцание умопостигаемого посредством зримого, — пишет преподобный Максим, — есть *одновременно* (курсив мой. — Е. П.) и духовное ведение и умозрение видимого через невидимое»³. Происходит взаимопредставление и взаимопостижение различных реальностей — чувственной и умопостигаемой — в едином акте восприятия.

С учетом вышесказанного становятся более ясными речи богословов-иконопочитателей о духовном постижении священных изображений (преподобный Феодор Студит⁴), о видении бестелесного и умопостигаемого через телесные образы и, наоборот, созерцании телесных фигур и единении с ними «при помощи невещественного зрения ума» (преподобный Иоанн Дамаскин⁵). Однако остается еще не понятным, как возможно посредством вещественных образов узреть не просто ноуменальное, логосное (*что*), но и персональное, личностное (*кого*). Достаточно ли выявленной в человеке способности «ведения чувственных вещей» для обоснования иконопочитания как пути *Богопознания*, как средства общения с

¹ Вопросы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. М., 1993. С. 133.

² См. об этом мою статью «Святоотеческое богословие символа» в журнале *Альфа и Омега*, №№ 1(27), 2(28), 2001.

³ Мистагогия. II // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 160.

⁴ PG 99, 1288 С.

⁵ *Прп. Иоанн Дамаскин*. Указ. соч. I, 17. С. 14; III, 24–25. С. 105–106.

личным Богом? На догматическое утверждение: «зрим на иконах Ипостась Воплощенного Логоса», — необходимо дать эпистемологический ответ, как это возможно.

Сразу следует заметить, что в способности постигать логосную структуру бытия уже содержатся предоснования и предпосылки к Богопознанию. Логосы сущего, предвечно содержащиеся в Божественном Логосе, из Него исходят и в Нем объединяются. Поэтому, по преподобному Максиму Исповеднику, логос каждой вещи отображает собой Бога¹. Следовательно, можно полностью согласиться с мнением протоиерея Василия Зеньковского о неизбежной теоцентричности и христоцентричности нашего познания, когда он пишет следующее: «Познавая бытие через его чувственную оболочку, через сферу идей и систему закономерностей, мы все время приближаемся к запредельной основе бытия, к Абсолюту. Нигде и никогда мы не можем познавать бытие вне отношения к Абсолюту, т. е. к Творцу бытия. <...> Познание мира пронизывается светом Христовым как последней глубиной бытия»².

Однако иконопочитание возводит эпистемологию на новый, более высокий уровень. Икона персонализирует чувственно-логосное восприятие, фокусирует его на личностном аспекте. Восприятие изображенного на иконе лика вводит естественное созерцание в поле интересубъективности. По мысли святого Никифора Константинопольского, динамика познания здесь устремлена от восприятия внешнего образа (τόπος) к образу умопредставляемому, эйдетическому (εἶδος) («логическая» структура изображения, первоначальные очертания, форма) и через него — к ипостаси изображенного³. Преподобный Феодор Студит, в свою очередь, объясняет: достижение ипостасно-личностного восприятия происходит за счет того, что в эйдетических очертаниях человек способен аналитически выделять и распознавать характерные особенности образа, его неповторимые атрибутивные черты (χαρακτήρ). При таком восприятии возможно не только постижение логоса человеческой природы индивида, но и созерцание не сводимой к природе и превосходящей ее личности⁴. Благодаря этому в портретных изображениях мы узнаем *другого*

¹ Ambigua. PG 91, 1157 A–B.

² Прот. В. В. Зеньковский. Основы христианской философии. М., 1996. С. 109–110, 119.

³ Свт. Никифор Константинопольский. Опровержение I. PG 100, A 280.

⁴ Прп. Феодор Студит. Письма. PG 99, 1537 D.

как личность, отмеченную печатью образа Божия. А в иконографии святых и преподобных зримо познается печать уже не только образа, но и Божественного подобия, ибо их тела, черты и, как следствие, изображения благодатным освящением и действием Святого Духа переменились¹ и достигли преобразования (*μεταμόρφωσις*). И самым главным для нас является то, что в очертаниях изображенного лица Иисуса из Назарета нам дано приближаться к апофатическим границам Божественного благодаря созерцанию уникальной Богочеловеческой Личности Христа.

Здесь мы подошли к вопросам присутствия Бога в иконе и вступления человеческой личности в реальность Богообщения, что требует перехода к энергийному дискурсу или, по словам Владимира Лосского, к контексту догматического учения о Святом Духе, что выходит за рамки нашей темы. В качестве выводов можно сказать следующее: в антропологическом аспекте догмат иконопочитания необходим, так как вполне адекватен душевно-телесной природе человека и удовлетворяет естественной человеческой способности чувственно-образного восприятия. В сфере эпистемологии иконопочитание возвышается до персоналистического уровня за счет раскрытой в человеке способности постижения через чувственные образы не только сущности (логосов) вещей, но и характерно-ипостасных очертаний, чем утверждаются предпосылки интересубъективного, межличностного восприятия и возможность Богообщения.

¹ Прп. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. I, 19. С. 16.