



## Ипостасный образ в свете богословия преп. Максима Исповедника: к вопросу о пневматологической основе иконы

Марина Васина

### Введение

Экзистенциальная сущность догмата иконопочитания<sup>1</sup> коренится в христианской антропологии и есть не что иное, как почитание образа Божьего в человеке, а если сказать еще точнее, то Духа Святого, Который, «придя и вселился в ны», исполняет человеческую личность и уподобляет ее Христу. Этой явленной тайной, следующей из другой явленной тайны Боговоплощения, освящено иконописание и обусловлена традиция иконопочитания. Суть традиции проста и связана с почитанием человека в Боге<sup>2</sup>, 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 св. Григория Богослова, «Новоустраиваются естества, и Бог делается человеком»<sup>3</sup>, открывая для человека не просто новую биографию, но реальность духографии, чем собственно и является иконопись. Иконопочитание вводит в общую для человека и Бога реальность Церкви, которую будет весьма трудно понять вне учения о Святом Духе<sup>4</sup>. В свою очередь понятие о христианской духовности немислимо без такого необычного для классической философии феномена как *духовное чувство*, представление о котором рождается в процессе претворения христианского молитвенного опыта в язык византийского богословия, в особенности во времена иконоборчества. По сути речь идет о чув-

<sup>1</sup> 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 провозвестием. И то, что слово евангельское сообщает нам через слух, то же самое икона показывает через изображение. Ибо честь, воздаваемая образу, — к первообразу, и поклоняющийся (ο προσκυών) иконе поклоняется (προσκυνει) ипостаси изображенного на ней.

<sup>2</sup> Выражение «человек в Боге» можно заменить просто на святость, ибо человек святой в христианском смысле есть человек обоженный, т. е. Бог по благодати, реализовавший в своем лице то предназначение, которое было заповедано ему Божественным домостроительством, — «Бог воплотился в человека для того, чтобы человек стал Богом» (свт. Афанасий Великий).

<sup>3</sup> Св. Григорий Богослов. Слова 39. На святые светы [PG 36: 348, 59]. С. 539. Цит. по кн.: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРАН, 2007. С. 45.

<sup>4</sup> Все, что касается восприятия тайных и очевидных смыслов Боговоплощения, согласно христианской традиции, связано с присутствием благодатных даров Св. Духа.

ствах, подлежащих изменению, произведенному в них Духом<sup>5</sup>. Иначе святые отцы называют это духовное чувство «мыслительным чувством», «сверхчувственным чувством», подразумевая под ним опытное начало мысли, познавшее «вкусение Божественного». «Чувства святых — “сверхчувственны”, — писал епископ Варнава (Беляев). — Или, иначе сказать, святые обладают некоторым особым, выше всяких ощущений воспаряющим, чувством для познания того “ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша” (1 Кор. 2:9). Они сами про себя говорят: “Дарующий нам то, что выше чувства, дает нам благодатью Св. Духа и другое чувство выше чувства, чтобы им чувствовали чисто и ясно дары Его и дарования, которые выше чувства”»<sup>6</sup>. Чувство, которое выше чувства, — духовное чувство лежит и в основе иконопочитания, в самом возведении образа к Первообразу, начало которого можно видеть уже в словах апостола Павла: «Не знаете ли, что тела ваши суть храма живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? ... Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах, которые суть Божьи» (1 Кор. 6:19). Христос как Первообраз заключает в Себе целого Человека<sup>7</sup>, в котором Божественным бесстрашием преодолены онтологические двойственности<sup>8</sup> тварного бытия, в том числе и ставшее роковым для человеческой истории различие между древом познания добра и зла (ξύλον δὲ γινωστόν καλοῦ καὶ πονηροῦ) (которое есть «чувство тела (ἡ τοῦ σώματος αἴσθησις)» и древом жизни (ξύλον ζωῆς) (являющимся «умом души (ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς)»)<sup>9</sup>. Иными словами, во Христе достигнута цель, установленная для человека, — обожение, предполагающее преодоление всех разделений, возникших в первозданном состоянии человека вследствие ошибки Адама. Христос явил человека целого, человека «взрослого», целостность которого заключена в его ипостасном единстве с Богом. Благодать, незримо изливаемая новым Светом бытия, освещает ум, теперь уже привитый к Древу Жизни. Вера является подлинным просвещением для разума, претерпевающего свое изменение (метанойю) и обретающего дар в благодати с помощью измененных Духом чувств созерцать Невидимое, храня в памяти ВИДИМОЕ однажды. Вехи же становления этого верующего разума есть собственный путь христианской мысли — мысли иконической по своему существу.

Что такое мысль иконическая? Яркий образец иконической мысли мы находим в богословии преп. Максима Исповедника, этого великого христианского подвиж-

<sup>5</sup> См. Ambigua [PG 1125–1128D]. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Перевод архимандрита Нектария. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 108–110.

<sup>6</sup> Епископ Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2009. С. 545.

<sup>7</sup> Христианство повторило библейскую мысль о полноте человечества, отнеся ее ко Христу, воплощенному Логосу Божию. Св. Иринеи Лионский, развивая мысль о том, что именно в воплощении вся полнота человечества сконцентрировалась во Христе, пишет: «...хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу которого создан человек» (Св. Иринеи Лионский. Против ересей, 5.16.2. Творения. Паломник-Благовест. 1996. С. 480). В своем вочеловечении во плоти «Бог, восстанавливающий в себе древнее создание — человека» (Там же. 3.18.7 (С. 292)), «Сын Божий... воплотившись и сделавшись человеком, он снова начал длинный ряд человеческих (существ)» (Там же. 3.18.1. С. 286). Св. Иринеи утверждает, что, облачившись в плоть человеческую, сделанную из вещества мира сего, и соединив ее с Божеством во Христе, Бог подтвердил, что вещество, которое он изначально употребил для создания человека, связано с его первоначальным замыслом спасения рода человеческого и что воплощение Сына Божьего есть исполнение этого замысла.

<sup>8</sup> «Человек должен был преодолеть ряд моральных двойственностей (διαίρε σεις), разделяющих мир и отделяющих человека от Бога. Бесстрашием он должен был преодолеть противоположность мужского и женского (Ambigua 41 [PG 91:1305C]), святостью — разделением рая и вселенной [PG 91:1305D]. Затем он должен был жизнью, по добродетели уподобляющейся ангельской, сделать единым чувственным миром небо и землю [PG 91: 1305D — 1308A]; после этого ведением, равным ангельскому, соединить нозическое и чувственное [PG 91: 1308A] (ср. у св. Григория Нисского [PG 45: 25B–28B]) и, наконец, любовью (δι'ἀγάπης) сочетать тварную природу с нетварным [PG 91: 1308B]. Преодоление этих двойственностей не было осуществлено человеком из-за грехопадения, сделавшего его способ существования противным его природе. Христос, воплотившись и тем самым восстановив природу человека, осуществил в Себе преодоление перечисленных выше противоположностей (Ambigua 41 [PG 91: 1308C–1312D]).» Цит. по: Живов В. М. Мистагогия Максима Исповедника и развитие византийской теории образа. В кн.: Художественный язык средневековья. М.: Наука, 1982. С. 108–127.

<sup>9</sup> Quaestiones ad Thalassium (Вопросоответы к Фалассию) [PG 90: 412C]. Русский перевод и комментарии С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 2. Вопросоответы к Фалассию. Вопросы I–IV. М.: Мартис, 1994. С. 133.

ника веры и мысли, закрепившего и углубившего «христологический поворот» в своей апологии Истины Церкви<sup>10</sup>. Поворот ума ко Христу, к Его богочеловеческому Лику, и составляет существо иконической мысли, отталкивающейся как от своего истока от апофатической тайны явленного образа Божия. Все великое происходит незаметно, также незаметно в своих трудах обозначал новую траекторию богомыслия преп. Максим Исповедник, выпрямляя «стрелки» своих великих предшественников — Оригена и Дионисия Ареопагита на пути освоения истины явленного во плоти Бога — снятия «покрывала» на лице Моисеева, по слову ап. Павла (2 Кор. 3:12–4:6). Решительную правку претерпело понятие апофатизма, неизменно носящего в себе отпечаток античной диалектики и ее сольной партии — прекрасного и неизбежно грустного платиновского «бегства к Единому». Суть этого «Бегства», как мы помним, составляет отказ от всех видимых в начале чувством, а потом и умозрением образов, дабы достичь безусловной полноты Неимеющего никакого образа Истока всяких форм. Эту высокую парадигму апофатизма унаследовало и раннее христианское богословие в лице Оригена, а потом и Дионисия Ареопагита, ибо она действительно позволяет состояться правильному «познанию» Бога, дабы в суждениях о Нем не впасть в крайности антропоморфизма и агностицизма. Это будет знанием Бога в его творении, но стремящимся вырваться из оков тварности, т. е. неизменной ограниченности, и устремиться к Богу в Самом Себе, который, будучи в основании всех пределов, иначе всех форм, Сам не объемлетя ни одним из созданных пределов. Но в Откровении содержится Истина, превышающая и этот апофатизм человеческого знания, ибо открывается Лицо Божие во Христе. Истина Лица Божия — это есть тот «христологический поворот», который был выпукло не просто обозначен, но досконально прослежен в контрасте с богословием, грозящим забыть Событие («Аще убо и разумехом Христа по плоти, ныне уже тому не разумеем»), в котором был явлен лик Господа, богословски склонным скорее отказать от всех видимых образов, в том числе и самого образа Христа, ради высоты, сформулированной античным Богомыслием об абсолютной трансцендентности Единого Бога.

Итак, суть этого «поворота», согласно богословию преп. Максима<sup>11</sup>, заключается в том, что апофатическое богословие стало утверждением полноты откровения, сосредоточенного в Лице Христа. Можно сказать и так, что в Лице Христа была явлена Тайна, не исчерпавшая себя своим явлением<sup>12</sup>. Преп. Максим в 60-м вопросе к Фалассию так описывает суть тайны: «Тайну Христа слово Писания называет Христом (Кол. 1:26) ... т. е. одно и то же Христос и Тайна Христа. А это явно есть невыразимое и непостижимое соединение по Ипостаси (в одном Лице) Божества и человечества, приводя всячески человечество в тождество с Божеством, по причине Ипостаси (Лица), и составляя одну сложенную Ипостась (μίαν σύνθετον υπόστασιν) от обоих

<sup>10</sup> Христологический поворот был вызван всем ходом христологических споров эпохи вселенских соборов и означает теперь, что решение всех вопросов, встающих на богословских путях осмысления таинства Божественного домостроительства и даже тайны Самой Пресвятой Троицы, осуществляется через призму халкидонского определения о Лице Христа, соединяющего в себе неслиянно-нераздельно в совершенстве две природы: человеческую и Божественную. На протяжении истории этот догмат в христианском мире периодически подвергался угрозе искажения своего содержания, в результате которого терялось царственное равновесие природ в ипостаси Христа, а личность Христа начинала восприниматься как личность человеческая, наделенная Божественной силой и даром. Арианство, будучи самой первой христианской ересью, учило о Христе как первом творении, а возникшая в XVI веке ересь адопционизма почти повторяла его и определила собой картину религиозного мышления Нового времени.

<sup>11</sup> См. об этом статью о. Эндрю Лаута, в которой формулируется сущность этого поворота: Louth A. From the Doctrine of Christ to Icon of Christ: St. Maximus the Confessor on the Transfiguration of Christ, in: *In the Shadow of the Incarnation. Essays on Jesus Christ in the Early Church in honor of Brian E. Daley, S.J., ed. Peter W. Martens.* Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2008. P. 260–275.

<sup>12</sup> Православный богослов Христос Яннарас дал философскую формулировку подобного апофатического хода мысли, сказав, что в человеческом познании вообще обозначающие элементы (сигнификаторы дискурсивного мышления и языка) не исчерпывают содержания того, что последние призваны обозначать. См. его книгу: *Yannaras C. Postmodern Metaphysics.* Brookline, MS: Holy Cross Orthodox Press, 2004. P. 84.

природ (Божественной и человеческой природы)... Это и есть та Великая и Сокровенная Тайна (Еф. 3:3,9; 5:32; Кол. 1: 26–27; 1 Тим. 3:16)»<sup>13</sup>.

Таким образом, апофатизм и катафатизм — их царственное равновесие стало не просто достоянием философской мысли на пути ее следования к Абсолютному, но приобрело адекватную форму для выражения сути Откровения, сосредоточенного в Лице Господа. В своей статье Э. Лаут подробно разбирает, основываясь на анализе толкования преп. Максимова евангельского события Преображения, суть произведенного христологического поворота. Сравнивая экзегетический метод Оригена и преп. Максима относительно свершившегося на Горе Богооткровения в просиявшем Христе, о. Эндрю пишет: «Для Максима, наоборот, невыразимое и неисчерпаемое находится в опыте лицом к лицу, личность к личности, раскрытом в Воплощении. Этот “Христологический поворот” таким образом преобразует богословие отрицания: апофатическое богословие становится скорее признанием сокрушительной реальности личности Бога, чем принципом отрицания, который квалифицирует и ограничивает наши утверждения об образах и концепциях Бога, данных в откровении»<sup>14</sup>.

Таким образом, утверждается, что преп. Максим значительно расширяет горизонт метода Ареопагита, как будто переворачивая вспять с таким трудом обретенный спекулятивный опыт, обращая мысль, избегающую всякой определенности перекрестия трансцендентного и имманентного, к личности Воплощенного Слова. Фактически мы здесь видим раскрытие смысла и оправдание парадокса Богооткровения, явленного человеку на знаменитой Горе.

На Горе случилось чудо: явил Себя Невидимый, став в Себе зримым исполнением всех ветхозаветных чудес-парадоксов. «Но самое чудное парадоксальное: то, что огонь сильнее оказывал действие в воде, все погашающей», — вспоминает книгу Премудрости Соломона (16:17) современный французский философ Жан-Люк Марьон, цитируя слова св. Кирилла Александрийского об этом «странном парадоксе во Христе, Господе в виде раба, Божественной Славе внутри человеческого»<sup>15</sup>. Парадокс Христа дал «увидеть то, что нельзя увидеть, не остолбенев»<sup>16</sup>. Ученики были первые, кто увидел Господа — Христа во Славе, но осознание всего, что следует из этого видения, и Кого они на самом деле увидели, пришло чуть позже пережитого. Иконическая мысль — это мысль после ослепления.

Сияющий лик Христа открывает Его божественную Личность. Если в толковании Оригена на то же событие Преображения сияние Слова открывало характеризующую тайну Отца, то апофатизмом преп. Максима утверждалась божественность самого Христа, сложность Его ипостаси. Э. Лаут разбирает, как, отталкиваясь от пути утверждения и отрицания в познании Бога от Дионисия, преп. Максим ведет дальше — к ипостасному союзу двух природ во Христе, где именно личность Христа является «местом» соединения самого последнего НЕТ (смерти) и самого последнего ДА (Воскресения) во взаимоотношениях Человека и Бога. Реальное единство абсолютно различного происходит апофатически — умонепостигаемо в Личности Христа, которая объемлет собой обе природы. Тем не менее эта Личность, вопреки Своей ослепляющей неприступности, устанавливает невероятную, парадоксальную близость между Собой и учениками и являет Собой тождество

<sup>13</sup> Вопросы к Фалассию 60 (*Quaestiones ad Thalassium*). Пер. А.И. Сидорова // Альфа и Омега. 1 (23), 2000. С. 40.

<sup>14</sup> Louth A. From the Doctrine of Christ to Icon of Christ. P. 268.

<sup>15</sup> Марьон Ж.-Л. Перекрестия видимого. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 12.

<sup>16</sup> Там же.

между Силой Господней и рабьим Зраком, между Горой — явлением Славы и Подножием — явлением человеческого плотского образа.

В принципе понимание этой идентичности Христа у подножия Горы и на Горе, сияющего светом Лица и одежд, служило для иконологической мысли вначале скрытым, а потом и явным и единственным основанием для того, чтобы на догматическом уровне развить запрещенную Ветхим Заветом тему о Боговидении. Состоявшаяся теофания на Горе Фавор, запечатленная Благовестием апостолов, стала основанием и оправданием традиции иконопочитания, которую на протяжении всей своей истории отстаивала Церковь и сохраняла как полноту своего Предания. Парадокс иконической мысли состоит в изобразимости неизобразимого, ибо в изобразимости Христа по плоти утверждается неизобразимость Его по Божеству. На иконе изображается человеческое через свое предельное основание, изображается Сам Бог в образе Христа, Тот, Кто содержит созданного Им человека в полноте Своего образа в нем. Плоть преобразуется так, что способна показать в себе Бога, уподобляясь Ему всецело, вплоть до своего слепящего сияния, которым пронизаны не только Лик и Тело, но и одежды, символизируя собой «космический наряд» мира в словах Писания. Видимое служит исключительно тому, чтобы был узнан Невидимый, Неприступный, Всемогущий и Абсолютный Бог во Христе. Э. Лаут выразительно пишет о том, как преп. Максим выправляет мысль Оригена (для которого именно событие Преображения демонстрирует принципиальную безобразность Христа, исключаящую Его собственный личный человеческий образ), переосмысливая всю возможную полноту нашего знания Бога: «Все наше знание о Боге, следовательно, суммируется в чудесном узрении Христа апостолами на Горе Преображения»<sup>17</sup>. Преображение Господне в этом смысле является подлинным истоком иконического сознания, запечатлевающего в себе ослепляющий чувства и мысли христологический поворот. Это замечательное наблюдение, ибо действительно, мы видим сквозь историю византийского богословия, что иконоборцы, находя подкрепление своим идеям в апофатическом богословии Дионисия Ареопагита, отвергали личный, ипостасный образ Христа. В мысли преп. Максима мы наблюдаем парадоксальную пару — апофатизм и образность, рождение нового образа через отказ от всякого ветхого человеческого (Адамова) слова и образа, утверждение изображения Бога через явление Самой Божественной ипостаси во плоти. В рамках таким образом заданного апофатизма, составляющего единственно верный и необходимый полюс катафатизму иконы, не только не устранимого для правильного понимания специфики ее изображения, но и оберегающего ее от всякого подозрения в родстве с идолом, видятся собственные, ни с чем не смешиваемые черты ее богословия. Как «убеленные ризы» Христа, по толкованию преп. Максима, ставшие для учеников «ясными и определенными, и несомненными, и понимаемыми без всяких загадочных намеков и символических покровов, и являющими сущее в них и сокрытое Слово, когда они последовали ровным и прямым путем знания о Боге и освободились от пристрастия к миру и плоти»<sup>18</sup> («Ибо, называя слова Святого Писания как бы одеждами, а смыслы помышляя как бы плотью Слова, мы одними сокрываем, а другими открываем»<sup>19</sup>), так и образ Его в согласии с открывающими теперь Слово одеждами открывает Его собственный Лик, Его предвечную ипостась Сына. По словам раннехристианского богослова Иринея Лионского: «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца». Если людям и должно увидеть Отца, а это значит вступить с Ним в общение, а не просто слышать сообщения о Нем, потребуется «мера» «безмерного Отца», этой мерой как раз и является Сын, «в человеческой при-

<sup>17</sup> Louth A. From the Doctrine of Christ to the Person of Christ: St Maximos the Confessor on the Transfiguration of Christ. P. 267.

<sup>18</sup> Ambigua [PG 91: 1128B]. Там же. С. 109.

<sup>19</sup> Ambigua [PG 91: 1129B]. Там же. С. 111.

роде Которого, а не по ту сторону ее, мы можем лицезреть невидимого Отца»<sup>20</sup>. Богословие иконы принадлежит собственно таинственному богословию, самому высшему познанию Бога, путь которого сугубо апофатичен, за которым следует в терминах преп. Максима путь «сложный, посредством утверждения (*διὰ καταφάσεως*) великолепно начертывающий [представление о Боге]»<sup>21</sup>, основанный на доступном человеческому уму естественном созерцании «величия творения Бога и Промысла о сущих»<sup>22</sup>, т. е. путь катафатический. Но, как ни странно, именно на этом катафатическом пути познания Творца через Невидимое Его в творении, в умном прозревании духовных логосов Божьих, созидающих тварный мир, невозможно выйти к Его Первообразу с тем, чтобы создать Его икону. Это невозможно без снятия покрывала с лица Моисеева, вне явленного Его собственного Лица, вне Его человечества. В строгом смысле, вызывающем к жизни прямой вопрос об изображимости лица Божественного во Христе, следует сказать, что многочисленные и многообразные манифестации Творца в творении не суть Его образы, но именно Его логосы, неопишуемые и неизобразимые в силу своей безипостасности. Единственный Образ рождается ценой отказа от всех видимых образов — в ослепительном сиянии лица Христа образуется Его икона (сам ипостасный образ) — видимый человеческий лик, просиявший на Горе своим божеством, своим нетварным светом запечатлевший черты Христа, как личные черты Второй Ипостаси. Искусство иконописи буквально рождается из этого ослепления, выражая на своем языке абсолютное перекрестье человеческого и Божественного, закрепившее Взгляд, которым жив всяк человек. Эта логика кажется настолько истинной, что с трудом можно поверить в возможность какого-либо сопротивления подобному восприятию. Но, к сожалению, такое сопротивление есть и, видимо, будет длиться до скончания века сего.

Иконоборчество включает в себя многообразие оттенков, но нас интересует его главный тон внутри христианского мировоззрения, образующий цельную философскую систему, исключившую традицию святоотеческой мысли, основанной на аскетической практике «Боговидения». Эта иконоборческая система характеризуется пренебрежением к ипостасному образу Христа по плоти и абсолютным игнорированием осмысления в практике и теории Боговидения (Сына как образа Отца) домостроительства ипостаси Святого Духа.

Природа иконичного созерцания предполагает за собой вполне определенную интеллектуальную составляющую, чем и является мысль о Боговидении от Ирины Лионской до Григория Паламы. Эту интеллектуальную составляющую, имеющую своим основанием христологический поворот, пожалуй, никто из отцов так обстоятельно и глубоко не проработал, как это сделал преп. Максим Исповедник. При этом надо отметить, что вся область знания, которая «обрабатывается» преподобным, не носит универсального характера, в привычном для философии значении этого слова, как некоего знания, объективно доступного человеку, но является той областью знания, или, как пишет преп. Максим, областью «действительного знания, которое есть Богопознание, осуществляемое и обретаемое на основе личного опыта»<sup>23</sup>. Действительное знание преп. Максим отличает от знания относительного, и именно оно называется им *ощущением*, но не из рода пяти известных чувств,

<sup>20</sup> Св. Ирины Лионской. Против ересей, 38–43; Tremblay R. La Manifestation et la vision de Dieu selon sainte Irène de Lyon. Munster Aschendorff, 1978. Цит. по: Бер И. Формирование христианского богословия. Путь к Никее. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 102.

<sup>21</sup> Ambigua [PG 91: 1165B]. Там же. С. 144–45.

<sup>22</sup> Cap. De charitate (Главы о любви) 1:96 [PG 90: 1165B]. Перевод А. И. Сидорова, в: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 106.

<sup>23</sup> Вопросы к Фалассию 60 (Quaestiones ad Thalassium). Пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега 1 (23), 2000. С. 40–50.

но сверхчувственного и сверхумного переживания Божественного присутствия. Именно это знание — деятельное и действительное, «ведение неизменное и самоидентифицируемое, дарующее наслаждение Познаваемым», есть знание уподобившихся Богу<sup>24</sup>. Относительное знание, связываемое в гносеологии преп. Максима с дискурсивным мышлением, само по себе не достигает Безусловного и потому его можно отнести ко всякому научному знанию, в том числе и философскому, имеющему дело лишь с образом Безусловного. Тем не менее, философское (научное) знание можно назвать *объективным* знанием, ибо оно соотносится с логосом природы (рациональностью) в отличие от действительного знания, которое осуществляется в сфере действия Духа (то есть мистическим богословием) и является знанием по *подобию*, достигаемым на основе личного опыта и аскетической практики, то есть знанием экзистенциальным, бытийным.

Понятие ипостасного образа, с которым столкнулась богословская мысль во время иконоборчества, как раз находится на границе этих двух сфер знания (естественного созерцания и мистического богословия), на границе *образа* и *подобия*. И хотя полнота и безусловность его раскрыта только «любящим Его», истина, обусловившая человеческое бытие в образе Божьем, и опыт Его присутствия в человеке дает надежду на верное понимание и истолкование этой достаточно специфической категории «ипостасный образ», имеющей отношение только к бытию личному. Его проблематичность, обитающая на стыке *образа* и *подобия*, высветилась и в византийском иконоборчестве, обозначая несводимость богословской логики к философской в тех местах, когда приходилось формулировать догматы веры в Бога личного, единого в Трех Лицах, что ясно видно во всей истории становления христианского богословия. Это связано с тем, что философская логика работает в довольно ограниченном кругу реалий, а именно общих понятий — универсалий, не учитывающих уникальность единичного существования. А ведь именно в уникальности Христа открылась последняя правда о Боге и окончательная истина о человеке — в Его лице раскрылась сущность всех смыслов. Аристотелевская логика оперирует только общностями — родами и видами. «Предмет» же богословского знания сам по себе уникален и действие его в мире тоже уникально, а тем более единственен тот вид неслитного соединения — тварного и нетварного, что произошел в Ипостаси Христа. Выходя к богословию как сфере познания, имеющей дело прежде всего с бытием особенным, и осмысляя его центральную христологическую реальность — ипостасный образ (ту реальность, которая прежде всего важна для иконы), необходимо вступить в поле иконической мысли, осуществившей в себе поворот к Христу. Но именно недопущение человеческого образа в Боге (характеризующего ипостасную тайну воплотившегося Христа) и вызвало иконоборческую ересь, «исповедники» которой не могли допустить, что в телесности воплощенного Сына сокрыт путь к Божественной Славе Отца.

## Предпосылки ипостасного образа

Но этот путь невозможно должным образом уяснить без обращения к самому трудному богословскому вопросу, сама длительность разрешения которого в истории показывает, как убедительно пишет В. М. Лурье, что «вся история православного ученого богословия — это повесть именно о природе и ипостаси»<sup>25</sup>. «Именно различие понятий “природа” и “ипостась”, — пишет он, — позволило создать на основе категорий Аристотеля язык совершенно другой логики, подходящей для перевода на “греческий” язык “священнического богословия” Библии». Но это же различие,

<sup>24</sup> Вопросы к Фалассию 60 (Quaestiones ad Thalassium). Пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 1 (23), 2000. С. 40–50.

<sup>25</sup> Лурье В. М. История византийской философии. СПб.: Аxioma, 2006. С. 530.

добавим мы, и оформило в итоге догмат иконопочитания. Действительно, на основе категорий Аристотеля оформился язык иной логики, не формальной и не диалектической, но, скажем так, — логики духовного чувства, чувства освобожденного от власти вещества, возвратившегося к своему естеству — помогать человеческому существу «сообщаться с Нетварным и служить тому, чтобы душевные действия принимали Божественную благодать, питающую и оживляющую всего человека»<sup>26</sup>. В частности, отношение к чувственному познанию претерпело ту же трансформацию, что и понятие ипостаси, и они вместе вышли из этого «огненного» онтологического преобразования в обновленной соотнесенности, являя свою принадлежность логике духовной телесности. Чувству, как способности познания, ограниченной телесностью и привязанностью к единичным предметам (как это было у Аристотеля), возвращается духовное измерение, а человеку в его целостности души и тела присваивается не просто символ «микрокосмоса», но и предуготовляется личная, самая прямая и непосредственная связь с Богом — тот великий дар Утешителя, послуживший основанием для образования новой общности людей — общины, животворящейся Духом, посылаемым Христом. Эта личная связь, укорененная в Церкви как Теле Христовом, выступает на первый план, определяя собой все остальные связи и отношения, и в первую очередь побуждающая пересмотреть само понятие личного. Именно личный союз образа и Первообраза, явивший свою исключительность из всех существующих в мире мысли соединений, лежит в основе понимания сути ипостасного образа, центрирующего собой все проблемы, связанные с иконопочитанием и осмыслением христологической тайны.

Проблема иконоборчества унаследовала в себе специфические черты античной философии в ее понимании образа и Первообраза, где человек в своей отдельности или единичности никак не отмечен в бытии. Главным критерием истины вещей был мир идеальных сущностей, в котором для человека даже не находилось и Первообраза. Поэтому первым шагом по направлению к смыслу ипостасного образа Христа будет постановка под вопрос проблемы частного и общего применительно к бытию личному. Насколько правомерно будет помещать вопрос об изобразимости Христа в контекст философской проблемы единичного и общего и решать его там же? А ведь именно так ставили свои вопросы иконоборцы, когда задавались целью предъявить разумные причины для невозможности создания и почитания рукотворного образа Христа, оставаясь при этом в рамках античной гносеологии. Выход из апории изобразимости неизобразимого или признания неделимой целостности эмпирического явления трансцендентной ипостаси мог быть найден только в обращенном мышлении, в котором уже произошел «христологический поворот». Философская проблема единичного и общего, иначе говоря, ипостаси и природы, является осью обращения иконичного мышления, открывающего горизонт освоения собственно ипостасного модуса бытия, впервые выявленного через отношение Образа и Первообраза во Христе<sup>27</sup>.

Есть все основания предполагать, что именно интеллектуальная проблематичность христологического догмата, оставившая на уровне классической философии открытым вопрос об ипостаси Христа, проявила себя сходным образом и в вопросе о гносеологических предпосылках иконы, ибо они также тесно связаны с проблемой внеконцептуального различия сущности и ипостаси. Как писал прот. Иоанн Мейендорф, «формально в *оросе*<sup>28</sup> (Халкидонском. — М.В.) прямо не было сказано о том, что ипостась Христа и есть предвечная ипостась Бога-Слова. ... Это упущение

<sup>26</sup> Неллас П. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011. С. 228.

<sup>27</sup> В этом смысле можно только сожалеть, что так глубоко прочувствовав и проштудировав византийскую мысль с точки зрения спора об ипостаси и сущности, В. Лурье не увидел сосредоточия этого спора в иконоборческой проблематике, ограничившись своим воззрением на сущность иконы как на «вместилище божественных энергий».

<sup>28</sup> *Орос* (гр. ὄρος) — догматическое определение, принятое Вселенским Собором Православной Церкви.



ние... 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 личное божественное достоинство. При этом игнорировалось утверждаемое оросом различие между природой и ипостасью»<sup>29</sup>.

В чем заключается это различие и как может быть в принципе это различие абсолютным? Ведь именно абсолютности этого различия требовала логика христологического догмата, не различие общего и частного в рамках одной природы, что достаточно хорошо было разработано уже у Аристотеля, но различие между естеством и личностью, причем такое различие, которое было бы нераздельным. Как это возможно, чтобы ипостась в ее воипостазированной телесности проявила себя, не будучи в самой себе ничем ограниченной? Ведь согласно Халкидонскому определению, Христос во плоти и единосущный Сын Отца есть Один и Тот же. Скажем более того, как возможно продолжать воспринимать категорию ипостаси как сущности, существующей отдельно, если в сущности Бога нет ничего, что существовало бы отдельно и самостоятельно, а троичность Лиц в Их абсолютной различности свидетельствует об Их полном единосущии. Да и само наделение человека Образом и Подобием Бога уже говорит о том, что жизнь каждого конкретного человека (а не человечества вообще) определена его связью с Богом, т. е. в своей единичности человек в принципе не один, не является единоличным владельцем своей сущности<sup>30</sup>. Этот вопрос был проанализирован в работе В. Лосского «Богословское понятие человеческой личности»<sup>31</sup>, но он по-прежнему остается актуальным, так что можно констатировать, что тяжба, начатая византийской философией, вовсе не закончена. Прояснение его осложняется усвоенная западным богословием модель соотношения ипостаси и природы как частного и общего, что ставит в безнадежную перспективу вопрос об основе изобразимости Христа и иконопочитания. Именно эта безнадежность ясно прочитывалась в иконоборческих претензиях, главная из которых формулируется буквально так: как возможна изобразимость Христа, Его неопишуемой Божественной Ипостаси, если образ, доступный изображению, есть образ частной сущности человечества Христа, способный показать только «человеческую ипостась» и ничего больше? Возможно ли в этом случае почитание иконы, т. е. возведение чести образа к Первообразу, если чувственно воспринимаемый и воспроизводимый визуальный образ Христа описывает только воипостазированную человеческую природу, но не Того, Кому эта природа (тело) принадлежит? Что, собственно, мы и наблюдаем в этом анафематизме иконопочитанию, провозглашенном иконоборческим Собором 754 года: «Кто неизобразимые сущность и ипостась Слова, ради Его вочеловечения, осмелится изображать в формах человекообразных и не захочет уразуметь, что Слово и по воплощении неизобразимо, анафема»<sup>32</sup>. «Человекообразие» применительно к Христу в устах иконоборцев звучит как приговор человеку, к которому и Христос, получается, имеет отношение почти что по недоразумению. И действительно, как пишет Б. М. Мелиоранский, транслируя точку зрения иконофобов: «Мы (как бы говорят иконоборцы-богословы) согласны склониться перед голосом Духа Святого, говорившего устами соборов; 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 изображение

<sup>29</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. М.: Путь, 1997. С. 274.

<sup>30</sup> Невозможность владеть своей сущностью может быть переформулирована как непознаваемость человека самим собой (см., например, известное рассуждение на эту тему св. Григория Нисского в его книге «Об устройении человека» (De hominis officio), гл. 11 (перев. В. М. Лурье, СПб.: АХИОМА, 1995. С. 30–31).

<sup>31</sup> Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995.

<sup>32</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 4: VI Собор, VII Собор. СПб., 1996. С. 256 (репринт с издания: Казань, 1908).

считаем в полной мере еретичным («Аще убо и разумехом Христа по плоти, ныне уже к тому не разумехом»)<sup>33</sup>».

Подобная познавательная ситуация, в которой была застигнута аргументация иконоборцев, нуждается в ревизии того, что касается содержащейся в ней антропологии, с позиции христологического догмата, ибо в свете Откровения человек уже не может мыслиться исключительно в родо-видовых категориях, так сказать, «в-сеть» на логическом древе Порфирия, представляя собой всего лишь вид живого существа. В человеке есть уникальное свойство, присущее только его бытию, что и сообщает ему отличие от всех иных существ. Ни одно творение в мире не предназначено для столь тесного соединения плоти и Божественного Духа в своей ипостаси, кроме как человек в целокупности его тела и души. Ипостась, как экзистенциальный устой для сущности, в свете замысла Творца о человеке буквально означает «подставка» — устой для Духа, предназначенная всей своей плотью (естеством, сущностью) для теснейшего существования вместе с Ним в условиях полнейшей сознательной и бессознательной открытости к Его благодати. Творение человека по образу и подобию Бога было совершено Творцом в преддверии Боговоплощения, дабы осуществить Божественное Домостроительство — «Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом» (свт. Афанасий Александрийский). Именно в свете этого уникального соединения человека и Бога, совершенного во Христе, стала иначе видеться и судьба человека. Для философии это означало потребность в переосмыслении категорий индивида и ипостаси. В свете Халкидонского догмата, как это было убедительно показано В. Лосским в упомянутой выше статье, личное не только не может быть тождественно индивидуальному, т. е. частной природе, но обретает свою неизведанную и неизвестную глубину. И в этом он остается верным основной установке преп. Максима в вопросе о частной природе, отрицая за ней реальность существования.

### **Учение преп. Максима Исповедника о частных природах и тропосе существования применительно к смыслу ипостасного образа. Его пневматологический контекст**

Преп. Максим Исповедник, пожалуй, единственный, кто (не ставя перед собой специальной, по обычаю схоластического трактата, задачи построения теории образа), преобразовав философский язык античной философии, разработал христианскую онтологию, в которой содержание иконы и ее почитание стало естественным выражением всего церковного опыта — жизни во Христе. Работая с понятиями, рожденными античной школой мысли, он наполнил их новым смыслом, поместив их в нужный контекст.

В первую очередь это касается различения преп. Максимом благобытия и присноблагобытия<sup>34</sup>, т. е. введения онтологической дефиниции — *тропоса* бытия. Если первые два понятия (бытие и благобытие) были и продолжают быть основными опорными пунктами в традиционной философии, то идея приснобытия, принадлежащая христианской вере, была привнесена в область онтологии только преп. Максимом Исповедником. Именно взаимная динамика от благобытия и приснобытия задают адекватную форму для восприятия отношения образа и Первообраза, которое в свете Откровения уже 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.

<sup>33</sup> Мелиоранский Б. М. Философская сторона иконоборчества // Церковь и время. № 2, 1991. С. 50.

<sup>34</sup> См. Ambigua 41, 65 и Quaestiones ad Thalassium 61.

Правка, которую привнесло в античное наследие христианское богомыслие преп. Максима, помимо его выверенной христологии, касается существенным образом гносеологии образа Божьего и его решающего для иконы феномена — ипостасного образа, что связано с его радикальным пересмотром статуса частных природ. Вспомним два узловых момента в гносеологии античной философии, вызывающих неустранимую апорию в диалектическом поле доводов противников икон. Первый момент — логическая первичность «частных сущностей» по отношению к вещам или, иначе, идеального плана в значении потенциального бытия. Отсюда человеческая природа Христа, включающая Его видимый облик, с необходимостью предполагала бы предсуществующую безыпостасную сущность. Преп. Максим, его онтология это исключает. Нет никаких безыпостасных природ, тем более потенциальных. Эмпирическое творение есть проект, ждущий своего завершения. В этом смысле икона выступает в качестве ориентира для этого проекта, как образ той Реальности, обещанием и исполнением которой является Сам Сын Божий, воплощенное Слово Божие, распятый и воскресший Господь и Спаситель. В своем христологическом свидетельстве икона есть образ Ипостаси Христа по Его человечеству, Сына Божьего, рожденного Пресвятой Богородицей, но не образ ипостаси Его предшествующей частной человеческой сущности. Следующий момент связан с апорией изобразимости целого человека, в том случае, если утверждается общая природа человечества во Христе. В этом случае происходит еще большая бессмыслица с точки зрения античной философии, поскольку общая природа в принципе не может иметь эмпирической ипостаси. Согласно иконоборцам, допущение либо частной, либо целой природы человека у Христа не решает проблему Его изобразимости, поскольку человечество Христа в принципе не может проявить Его Божество настолько, чтобы стал возможен Его подлинный образ. Если Его человечество индивидуально, то — индивид характеризует только и исключительно человеческие черты и тем самым уже разделяет единство Богочеловека. Согласно иконоборческой 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, то тем более изображать некого, потому что по определению всеобщая природа не содержит в себе никаких ипостасных идиом<sup>35</sup>. Поэтому довод иконопочитателей об изобразимости ипостаси в отличие от природы вполне мог быть малоубедительным, потому как понятие ипостаси продолжало мыслиться в категориях природы и ипостась сливалась с конкретным человеческим обликом Христа, в котором был виден человек, но не Бог. Отчасти иконоборцев можно понять, в каком-то смысле их пафос был обусловлен принципиальным отстаиванием святости и, тем самым, неопикуемости Христа, дабы не присоединить Его образ ко всем остальным образам мира. В принципе они защищали реальность обожения, ратовали за правильное понимание этого обожения. Но, как показала церковная история, сам критерий правильного понимания обожения был определенно неверен. На VI Вселенском Соборе не без участия преп. Максима была поставлена последняя точка в том, как надо правильно понимать обожение. Ко времени актуализации ереси монофелитства стало очевидным, насколько обожение можно понимать двояко — либо учитывая реальность человеческой природы и ее неотменимость по естественному логосу, либо же не учитывая ее вовсе. Но природы вне ипостаси нет, как бытия эмпирически данного и отдельного в случае человека. И вот тут-то и вставал вопрос о полноте человечества во Христе с его неизбежными для анти-

<sup>35</sup> Идиома (от гр. ἴδιος, «собственный, свойственный») — набор конкретных черт, свойственных для ипостаси, иначе говоря, ипостасные свойства.

чного мышления трудностями — была ли во Христе частная природа человека, т. е. человеческая ипостась согласно античной метафизике, или всеобщая, и в последнем случае уже безипостасная со всеми вытекающими для изобразимости последствиями. И тот и другой случай естественно не предполагал никакого положительного заключения относительно изобразимости Христа.

При внимательном погружении в историю иконоборческого богословия представляется, что именно абсолютное и почти безоговорочное отождествление категорий частной природы и ипостаси применительно к человечеству Христа и вызывало иконоборческий ступор. 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 запечатлевать и почитать? То есть вопрос тянулся из топких глубин всегда актуальной философской проблемы природы и ипостаси, части и целого, онтологического статуса различия в самом понятии бытия.

Преп. Максим исключает в принципе понятие частной природы применительно к христологии, заменяя его *тропосом* существования. Это означает, что Христос, будучи предвечной ипостасью Сына, родился от Девы Человеком, т. е. воспринял в Себя человеческую природу в действительной полноте, придав 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 человечества Христа как истинного Человека со всеми присущими ему ипостасными идиомами, в том числе и характером, составляющим основу изображения. Поскольку этот характер принадлежит не человеческой ипостаси Логоса, которой нет, но самой второй Ипостаси Пресвятой 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 духовным образом Христа.

Итак, в учении преп. Максима мы находим гносеологические предпосылки для того, чтобы зафиксировать рождение новой христианской онтологии — онтологии Лица, в которой явление ипостасного образа Христа беспрепятственно соединилось с иконопочитанием, не оставляя никаких шансов толковать связь образа и Первообраза в рамках античного отношения к понятию ипостаси. Он создал все условия для восприятия того, что называется ипостасным образом, дополнив категориальную пару ипостась — сущность еще и *тропосом* существования, предъявив прецедент их совместного взаимоотношения, в котором ипостась уже никогда не полагалась как частная природа. Что же позволяет разрешить введение *тропоса*? Он позволяет трансформировать подход к понятию человеческой 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 удел<sup>36</sup>, 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 ло-

<sup>36</sup> 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.

гос существа человеческого сохраняется вместе с ипостасной идентичностью, но преобразуется ипостась божественным способом существования. Тем самым, задается перспектива для онтологии Лица, к которой причастен человек самим фактом своего творения по образу и подобию. Это позволяет рассматривать бытие в его Личном модусе, не опасаясь свести его только лишь к человеческому (имманентному) или только лишь Божественному (трансцендентному), ибо за Лицом стоит всегда взаимность<sup>37</sup>. Таким образом, человеческое лицо выделено из всех других отдельных сущностей (или первых, по Аристотелю) своей уникальностью, заложенным в нем иконным принципом «видимое невидимого», позволяющим и являть и видеть не только образ тела, но и нечто большее, а именно духовное начало. Вспоминается известный эпизод из Отечника, где повествуется о том, как к авве Антонию Великому пришли молодые люди. Пока все они задавали свои вопросы святому, один из них все время молчал. Преп. Антоний его спрашивает: «Что же ты сидишь и молчишь? У тебя что, нет никакого вопроса?». Этот молодой человек отвечает Антонию: «Мне и того достаточно, что вижу тебя, авва». То есть для юноши уже только внешний вид преподобного являл в себе жизнь с избытком, т. е. человека, в котором Дух Святой глаголет.

Но как связан вопрос об ипостаси и сущности с иконопочитанием, а иконопочитание с пневматологией? Если всерьез задуматься над догматическим определением почитания иконы, как об образе, возводящем свою честь к Первообразу, то античная логика здесь вряд ли оказывается пригодной. В античной метафизике не могло возникнуть никакого духовного чувства, приводящего к почитанию образа в Первообразе, ибо в парадигме идеального чувство само по себе способно воспринять только копию идеи, ее слабый оттиск, не заслуживающий никаких особых почестей. Чувственно воспринимаемый образ, соотносясь с ипостасью отдельной частной природы, по определению в своем онтологическом статусе всегда ниже ноэтического плана. Безусловным же и беспредпосылочным оставался всегда уровень ноэтический — мир идеальных бестелесных сущностей. Пока соблюдается подобная модель отношения образа к первообразу, истинного почитания образа не может быть, потому как ему нужно подкрепление, которое возможно лишь в двух случаях: либо это будет почитание в духе «иконопочитания» в богословии Иоанна Итала, осужденного на Соборе 1082 года, в котором образ почитается в силу заключенного в чувственном образе инобытия идеи, либо это будет почитание с привлечением своего рода «магии». Явление само по себе 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 христианизирующейся Римской империи, честь, воздаваемая ему, обусловлена авторитетом императора, его властью и статутом, олицетворяющим Божественное происхождение, но не почитанием конкретной человеческой личности. Следовательно, и портрет его чтится 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 свидетельства Боговоплощения), но потому, что он является носителем *идеи* Божественной власти. Совсем иначе почитается икона Христа: в ее Первообразе чтится именно чудо этой плоти и крови, воипостазированной в Боге, видимый по воплощению образ Самого Единосущного Божественного Сына очами веры. Переход чести Первообраза на образ, почитание которого в свою очередь переносит честь на Первообраз, мог быть обусловленным онтологией, кардинально противополож-

<sup>37</sup> За святоотеческим отождествлением ипостаси и лица применительно к троичному богословию, а потом и к христологии стоит очень глубокая и новаторская мысль. Лицо означает не просто внешнее по отношению к внутреннему в рамках отдельного существования, но лицо есть ипостась, как та явленная целостность существования, в абсолютном смысле носящая в себе парадигму троичного единства. Потому тождество лица и ипостаси есть свойство личного — человеческого бытия по образу Божьему, уточняющее личный характер понятия «ипостаси», которое в античной философии однозначно связывалось с любой отдельной сущностью.

ной онтологии платонической с ее принижением телесного 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 Первообразу, нет иконопочитания, но начинается область искусства, сфера религиозной живописи. Как пишет Жан-Люк Марьон: «Икона открывается не взгяду, но почитанию, поскольку предлагает быть видимым ее первообразом»<sup>38</sup>.

Эту честь образа отстаивали иконопочитатели на всем протяжении византийского иконоборчества, не соглашаясь ни на какие компромиссы, в определенный момент отчетливо осознав, что никакие компромиссы в этом вопросе не допустимы. 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 преуспевшим в духовном делании. Подобная линия в древней богословской традиции просматривалась и продолжает просматриваться 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 “гностикиков” 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?»<sup>39</sup> 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.

Отношение к ипостасному образу, изолированное от контекста обожения — и преобразованного смысла самой ипостаси (человека в Боге (образа в Первообразе)), остается на прежних позициях — в положении всего лишь вида частной сущности, в поле объективного доступа к любым вещественным образам. Почему? Потому что это отношение не способно раскрыть почитание Образа в Первообразе в свете догмата иконопочитания о чести образа, переходящей к Первообразу.

Здесь уместно упомянуть о труде Кристофа фон Шёнборна, посвященном христологической основе иконы, в котором прослеживаются тончайшие нити умозрительной ткани, из которой складывались византийские полотна защиты иконы и протеста против нее. Он также обращался к богословию преп. Максима с тем, чтобы напрямую соединить тему лица с богословием иконы. Труд Шёнборна примечателен еще и тем, что составляет исключение из общей позиции католичества относительно иконы, ибо до недавних времен в католичестве существовало упрощенное понимание иконы, основанное на свободном от догматической обязательности способе их апологии. Не слишком углубляясь в иконоборческую проблематику, Римская Церковь решила для себя проблему, терзавшую Восточную Церковь более 100 лет, достаточно легко и безболезненно. Поскольку в ее богословии различие

<sup>38</sup> Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. С. 118.

<sup>39</sup> Баранов В. А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества. На правах рукописи. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Институт философии и права СО РАН. Новосибирск, 2010. С. 152.

между ипостасью, сущностью и энергией в Боге не играло принципиальной роли и понятие первой сущности по-аристотелевски было перенесено на ипостась, человечество Христа по умолчанию было отнесено к частной сущности, иначе к Его человеческой индивидуальности, так что проблема — изображать 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 все же он рукотворный. Кристоф фон Шёнборн совершил радикальный прорыв на пути к богословию иконы на Западе в том, что воспринял красоту иконы не только с эстетических позиций, а ее содержание не в качестве назидания неграмотным христианам, но во всей ее догматической серьезности и неотменимости, соотнес 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 преп. Максима и опираясь на его слова: «Ибо надлежало ему, соизволившему по безмерному Своему человеколюбию создаться подобно нам, стать образом и символом Себя Самого и символически показать Себя на примере Себя же Самого, и Собою являющемуся привести всю тварь к Себе, невидимо скрывающемуся ото всех...»<sup>40</sup>. Но удивительно, что, подойдя так близко к существу дела — к ипостасному образу, сосредоточив и свое и наше внимание на выражении преп. Максима «человекобытие стало собственным выражением Его ипостаси», кардинал оставляет без внимания претерпевшее в богословии преп. Максима метаморфозу само понятие ипостаси, расставшееся навсегда со статусом частной природы, конкретность и характерность своего эмпирического бытия, объясняемую языком тропосов. Раскрыв все тонкости онтологической «ктойности», с которой имеет дело икона, выйдя к определяющему иконное богословие чуть ли не хрестоматийному в этом смысле тезису преп. Максима — «По внешнему облику был Он нам подобен; ибо, в Своей беспредельной любви к людям, Он, не переменяв (своего Бого-бытия), принял на себя тварное естество и тем самым стал образом и символом Самого Себя», исследователь вовсе не поставил вопроса об онтологии «как», то есть, как эта «ктойность», способная воипостасировать человеческую природу, соотносится уже с сотворенной ктойностью человека, человеческой ипостасью. Он оставляет без должного внимания пневматологическую составляющую Божественного Домостроительства «Бог воплотился в человека, чтобы человек стал Богом», столь важную для богословия иконы, которое требует для своей полноты не только *понятия* образа, но в равной степени понятия подобия. Как нам представляется, Шёнборн проходит мимо той метаморфозы, которую претерпело *понятие* ипостаси у Максима Исповедника, но при этом остается непроявленным пневматологический контекст иконопочитания — Духом и в Духе совершается почитание Того, Кто явил в Человеке божественный *тропос*<sup>41</sup> существования. Ибо между Явлением и почитанием Явления как образа Самого Господа стоит Дух. Складывается впечатление, что внутренняя логика, которая вела Шёнборна к пониманию феномена иконы в свете ее христологической основы, оборвалась на полуслове, поскольку остановилась в поле «явления Бога в человеке», не выходя к «явлению человека в Боге», как будто бы застыв в бы-

<sup>40</sup> Ambigua [PG 91: 1165 D-1168 A]. Там же. С. 145–146. Шёнборн приводит эту цитату из преп. Максима в своей книге: Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. Милан; Москва: Христианская Россия, 1999. С. 130. Отметим, что приведенный нами перевод по изданию самого преподобного отличается от того, что приведено Шёнборном.

<sup>41</sup> «Применительно к тропосу на первый план выходит категория “качество”. Здесь уже важны не ипостасные признаки, ограничивающие сущность в такую-то ипостась, а изменения самого бытия природы. То есть онтологическое понятие тропос связано с “как”-бытием, с окачественным бытием». Цит по: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. С. 24–25.

тийных границах Аквината, не поднявшись к уровню «метаонтологии»<sup>42</sup>, которому у преп. Максима соответствует Присноблагобытие.

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 Воскресением Пятидесятнице. В Пятидесятницу свершается для человека своего рода «обратная перспектива» — наступает пора явления Человека в Боге, обретает реальность Церковь. Ибо для почитания Явления Христа как образа Самого Господа необходима Пятидесятница. «Ни Отец без Сына никогда не мыслится, — говорит свт. 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 речи Господа Иисуса, точно Духом Святым»<sup>43</sup>. Вне Церкви человек остался бы, скажем так, 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, оставаясь в сфере правильно сделанного морального выбора, но не стало бы уже здесь реальностью Приснобытия, т. е. единого пространства воли человеческой и воли Божественной, являя их реальную синергию. Без Духа Животворящего, почивающего во святых, показывающего Христа, какое может быть иконопочитание? Когда преп. Максим толкует Преображение Христа, настаивая на абсолютной идентичности Образа и Первообраза «Из Самого Себя Он показал Себя же», то понимаешь, что единственным условием для восприятия этой идентичности, для сохранения ее и передачи во времени должно быть незримое присутствие Самого Христа. Только единосущный с Ним Дух может дышать в тех внутренних очах, вызывающих к образу Господа, только Сам Христос Себя показывает, а видят-узнают в образе Его Самого только Дух имеющие. Как пишет свт. Григорий Богослов: «от Света — Отца приняв Свет — Сына во Свете — Духе»<sup>44</sup>. Эту истину несут в себе икона и иконопочитание, которые также как и Церковь продолжают Пятидесятницу, в Духе отменяя нынешнюю невидимость Христа почитанием и творением Его иконы, не давая угаснуть Его просиявшему во времени лику.

На Фаворской горе Слава Отцовская в Сыне проявилась Духом, пока еще не сошедшим от Отца через Сына к верным, поскольку не раскрыта была суть богочеловеческой верности. Не свершилось еще иконической «пасхи» — **перехода** от внешнего явления к духовному образу, ибо не пришло время для его онтологического условия — нисхождения Духа Святого и образования Церкви. «Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15:26).

И все же ослепление учеников на Горе перед тем, как стал видимым просиявший Славой Отца Христос, есть своего рода ключ к пониманию апофатической природы Его Отцовского образа, настраивающий на свою верную герменевтику, ибо в нем нет ничего от созерцания, направленного волей, способностью и желанием человека — это созерцание уже и не созерцание в человеческом применении этого понятия. Именно поэтому событие Преображения остается вечной, неотменимой вре-

<sup>42</sup> Вл. Лосский в своей статье «Богословское понятие человеческой личности» (Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 116), описывая некоторую ограниченность подхода к проблеме человеческой личности в богословии Фомы Аквинского, пишет так: «Это значит, что 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”».

<sup>43</sup> Св. Григорий Нисский. Против македонян духоборцев, § 12 [PG 44: 1316] (Русск. перев.: Творения, ч. VII. М., 1865. С. 37–38).

<sup>44</sup> Orations 31 (О богословии слово пятое, о Святом Духе). М.: Изд-во Храма Свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2000. С. 60.



менем пропедевтикой к пониманию духовного созерцания, на котором основано иконопочитание, введением в пневматологию ипостасного образа Христа, и это обстоятельство помогает нам понять преп. Максим<sup>45</sup>.

## **О некоторых тенденциях иконологии, обходящейся без ипостасного образа**

Доказать, что Богу свойственен человеческий образ, от века было основным мотивом софиологии о. Сергия Булгакова, не разглядевшего драгоценное зерно в простой, на первый взгляд, дефиниции преп. Феодора Студита — «При всяком изображении изображается не природа предмета, но самый предмет в своих частных чертах (ипостась)»<sup>46</sup> (по-другому «Чья-либо икона изображает не его естество, но его Лицо» — то есть изображается человеческий видимый образ предвечной невидимой Ипостаси Сына, ставшего плотью). Дабы избежать неизбежных трудностей, о. Сергей посчитал выходом заключить о предвечном человеческом образе Второй Ипостаси. Булгаков был в числе первых, кто подошел к иконоборческой проблеме с позиции гносеологической во всеоружии своей собственной метафизической системы. Но, к сожалению, на пути софиологической апологии иконы и иконопочитания о. Сергей Булгаков не смог различить гносеологическую проблему изобразимости Христа от догматической стороны иконопочитания, которая была ясно и не двусмысленно сформулирована на VII Вселенском Соборе как догмат иконопочитания, т. е. была отнесена к вероучительным основам православия. Тем не менее, благодаря своему философскому христианскому чутью, он смог увидеть заключающуюся в иконоборчестве относительную справедливость и философскую обоснованность его аргументации и недостаточность ее в позиции иконопочитателей, для которых естественно философская выверенность догмата не могла служить целью в деле защиты иконы. Кроме того, о. Сергия абсолютно не устраивала непреложность апологетов иконы в воззрении на апофатизм образа Божьего, продолжающееся их утверждение о непознаваемости и безобразности Божества. Подобная стойкая критика отцов была во многом обусловлена его собственным так называемым софиологическим «откровением», вызванным потребностью обосновать изобразимость Бога в Самом Себе.

Тем не менее, согласиться с ним можно только в одном: философская составляющая в богословии иконопочитателей была действительно недостаточно развернута в своей апелляции к разуму, обращение которого совершалось скорее прикровенно, чем в откровенной логической аргументации, и несмотря на утвержденный догмат иконопочитания и вероучительную победу над иконоборцами, с точки зрения традиционной гносеологии она оставалась довольно неубедительной. Как, впрочем, столь же неубедительными остаются для философии и определения халкидонской христологии, недвусмысленно заявляющей об отсутствии человеческой личности во Христе, но присутствии целого совершенного человека. Любопытно это высказывание о. Сергия: «до сих пор догмат иконопочитания рассматривался всецело на почве христологии, как один из ее выводов. Однако в пределах христологии... он оказался в сущности не разрешим, ибо ведет к безысходным апориям»<sup>47</sup>. Удивительно, что о. Сергей выбрал путь софиологический, т. е. по существу все ту же античную метафизику с небольшими поправками, вместо того, чтобы обратиться к православной пневматологии. Тем самым он принес догматическое содержание иконы

<sup>45</sup> Неотменимая и вечная пропедевтика события Преображения, под действием которой находится все христианское сознание, является составляющей того, что в феноменологии называется насыщенным феноменом. См. статью: Westphal M. Transfiguration as Saturated Phenomenon // Journal of Philosophy and Scripture. N 1, 2003. P. 26.

<sup>46</sup> Преп. Феодор Студит. Третье опровержение иконоборцев [PG 99: 405 A], Символ. Париж, 1987. № 18. С. 307.

<sup>47</sup> Булгаков С. Икона и иконопочитание: догматический очерк. Paris: YMCA Press, 1931. С. 40.

в жертву своей умозрительной гносеологии. Надо набраться мужества, чтобы признать, что философская подоплека христологического догмата, также как и догмата иконопочитания, будет всегда неубедительна в рамках философии, мыслящей отношения образа и Первообраза исключительно в сфере интеллектуального созерцания. И даже в рамках диалектики Дионисия, его языка утверждений и отрицаний, остается в силе иконоборческая составляющая, если этот язык признать окончательным, поскольку в нем нет выхода к собственному пространству «МЕТА» — ипостасному единству Богочеловека — туда, где и свершилось реально единение тварного и нетварного, конечного и бесконечного, трансцендентного и имманентного. Предложенный о. Сергием в качестве метафизического оправдания софиологический аргумент как раз и демонстрирует этот печальный факт — когда апологию иконы встраивают в рамки исключительно катафатического богословия, то есть познания, определенного преп. Максимом как познание *логосов* сущего, на основе которого развивают диалектическую спекуляцию описуемости Божественного Лица. Надо сказать, что на этом пути невозможно не натурализировать икону, поставив ее на уровень видения Бога в творении, доступного и язычникам, что и происходит в софиологии. Хотя очевидно, что сам о. Сергей преследовал совсем другую цель — предъявить духоносную сущность иконы, обосновать икону Христа, как образ, входящий в само существо Божие. Безусловно, слабость и несостоятельность софиологии иконы состоит в том, что ее метафизические предпосылки в контексте изобразимости Христа искались исключительно в мире идеальных форм, оставляя без внимания факт духовной новизны видимого по человечеству Христа образа Божия.

До сих пор в рассуждениях об образе и Первообразе повторяются общие фразы, опирающиеся на античную систему ценностей, на выстроенные и усвоенные на ее основе представления о человеческой личности и об образе Божьем. К языку неоплатонизма обращалась, как правило, наша русская религиозно-философская мысль в стремлении передать духовный смысл иконы, всерьез полагая, что именно учение Плотина содержало в себе потенциал, способный раскрыть свой иконический язык на христианских началах. Учитывая, что у Плотина наложен строгий запрет на иконическое измерение человеческой личности, как пишет Панофски, «там, где осуществляется «иконическое» воспроизведение определенного человеческого индивида — там Плотин отказывается говорить о каком-либо «искусстве»<sup>48</sup>, и помня, что именно прославленный лик Божий в человеке, уподобившийся Христу человек есть содержание христианского церковного искусства, согласиться с подобной ретроспективой непросто. Тем более, что все-таки Плотин, оставаясь античным мыслителем, отдавал предпочтение внутреннему созерцанию, составлявшему в себе единственную возможность приблизиться к божеству. Философ снисходительно относился к образам искусства, понимая их как отражение идеальной красоты умопостигаемого мира, но почитание и лобызание этого произведения человеческих рук было бы более чем странно. Но спросим себя, может ли быть у иконы язык отдельный от ее почитания? Так, например, известный русский искусствовед Вл. Вейдле, последователь о. Сергия Булгакова, в «Письмах об иконе» прямо поднимает вопрос о богословском оправдании образа, о смысле церковного почитания. Но мы ни слова не найдем о том, что вочеловечение Сына Божия создало прецедент образа-иконы и его почитания, восходящего к ипостаси Христа, Самое Лицо Которого и содержит в Себе образ и Первообраз, являя в Себе своего рода парадигму возведения образа к Первообразу. Церковное почитание иконы, согласно Вл. Вейдле, проистекает из веры, как он пишет, «в два связанных свойства иконного изображения: его сходство с тем, что изображено, и его особого рода тождество (тя-

<sup>48</sup> Панофски Э. IDEA. К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб.: Изд-во Андрей Наследников, 1992. С. 126.

готение к слиянию) с этим изображением»<sup>49</sup>. Справедливости ради надо признать, что именно за правильное понимание этого, условно говоря, СЛИЯНИЯ и велась борьба святыми отцами во времена византийского иконоборчества, дабы отринуть все упреки с одной стороны в идолопоклонстве, а с другой — в искажении Халкидонского догмата. Однако необходимо заметить, что святоотеческое понимание тождества образа и Первообраза было далеко от тех принципов, которые мы видим у Вл. Вейдле. Если богословие иконопочитателей исходило из утверждения этого тождества по имени, то у Вейдле это тождество мыслится чуть ли не по духовному единству двух образов: рукотворного означающего и нерукотворного означаемого. И даже совсем не «чуть ли не», но на этом отождествлении означающего и означаемого или образа рукотворного, художественного и образа реального, незримого, небесного он и обосновывает церковное почитание иконы. «Сколько бы мы ни соглашались признавать различия означающего и означаемого, изображающего и изображения в символе-образе иконы, различия эти исчезают, когда мы молимся перед ней»<sup>50</sup>. Но ведь снятие различия вовсе не относится к свойству самого изображения, да и любое чувственное отождествление нарисованного образа с ипостасью изображенного противоречило бы всем заветам православной аскетики. Не человеческое это дело соединять образ и Первообраз, не в его силах и возможностях совершать то, что свершил сам Христос, а теперь совершает Утешитель — являет в Себе образ Первообраза<sup>51</sup>. Сущность и смысл иконопочитания в вере, что Духом исполняется встреча с Самим Христом, образ Которого чтится на иконе и возводит к Первообразу, в вере, которая предполагает за собой тем не менее вполне объективное историческое событие — Боговоплощение. Логика, склоняющаяся к признанию тождества или какого-либо отождествления двух образов — художественного и ипостасного, будет возвращаться как бумеранг в круг магического сознания, чтобы оправдать церковное почитание, как это невольно происходит и у Вейдле.

Тем не менее, именно такое отношение к образу было усвоено западноевропейской иконологией, в целом не оставив вне сомнения тот факт, что по преимуществу онтология образа продолжает полагаться в рамках античной картины мира в обращении к этой теме достаточной широкой аудитории исследователей. Пример, соединяющий в себе перечисленные свойства — стойкую убежденность в неоплатонической основе иконологии и следующей из нее магической связи, — прослеживается в позиции авторитетного немецкого культуролога и искусствоведа Ханса Бельтинга. Интересно, что начинает он свой капитальный труд «Образ и культ» с весьма обнадеживающего вступления. В предисловии он дает разъяснение тому, что конкретно понимается под образом. Вот он пишет: «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 повест-

<sup>49</sup> Вейдле В. Умирание искусства. М.: Республика, 2001. С. 200.

<sup>50</sup> Там же. С. 200.

<sup>51</sup> «...как же может тварь дойти до уподобления Богу, не приемля в себя Божия образа (χαράκτῆρος)? <...> Образ Божий — Христос, Иже есть, как сказано, Образ Бога невидимого (Кол. 1: 15); образ же Сына — Дух, и причастники Духа делаются сынами подобными». Свт. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Святитель Василий Великий — Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы, Сибирская Благозвонница, 2008.

вовательного изображения или *historia*, которое наглядно показывало священную историю созерцающему, как если бы он ее читал»<sup>52</sup>.

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 Христа<sup>53</sup> перестает быть проблемой онтологической, а остается только исторической, ибо признается как сам собой разумеющимся факт того, что во Христе была человеческая личность со всеми присущими ей индивидуальными характеристиками, что предоставляет 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)»<sup>54</sup>, — читаем мы там же. Как видим, противоречие осталось в силе, а это как раз 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»<sup>55</sup>, — пишет Бельтинг в названном труде. И немногим позже, осмысляя суть теологической аргументации, неспособной, согласно ему, доказательно отстоять изобразимость Христа и не впасть в несторианскую ересь, он 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»<sup>56</sup>.

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. Этот текст очень показателен тем, что обнаруживает, сколь 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 отно-

<sup>52</sup> Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 11.

<sup>53</sup> 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 единственному с Отцом Сыну?

<sup>54</sup> Бельтинг Х. Образ и культ. С. 11.

<sup>55</sup> Там же. С. 165.

<sup>56</sup> Там же. С. 180.

шение, 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. Тем удивительней, что правильный «исход» из бумерангового круга находится совсем рядом, в Церкви, у преп. Максима Исповедника, но почему-то логика неоплатонизма действует столь же сокрушительно, сколь и привлекательно и всегда под рукой в вопросе об иконе.

## Заключение

Трудно в статье, ограниченной местом и временем, осветить детально все аспекты вопроса, который, пожалуй, еще не был поставлен в подобную плоскость исследователями, непосредственно занимающимися богословием образа. Речь идет о необходимости переосмысления категории ипостаси, при всех своих вариациях остающейся в рамках 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. Но чтобы действительно оценить революционную простоту этого тезиса — «икона изображает не Его естество, но Его Лицо», почитание образа Которого возводит честь к Первообразу, необходимо переосмыслить исходные принципы монистической онтологии, в которой так или иначе застревает мысль, лишенная пневматологического измерения отношения образа и Первообраза во Христе. Ситуация внутри постепенно складывающейся современной иконологии, главным предметом своим имеющей образ Христа, осложняется тем, что так называемый теоретический фундамент (как правило, платонического толка) слишком некритично закладывается в «старые мехи», оставляя без изменения теоретический каркас, на котором должна была бы вырастать новая плоть смысла. Требуется коренной пересмотр всей ориентации классической метафизики, которая продолжает питать умы при обращении к теме образа. Опорой для столь серьезного усилия может и должно служить богословие преп. Максима, в котором мы видим вневременную актуальность пневматологического преобразования философской проблематики в собственно ипостасный контекст отношения образа и Первообраза, видим реальную христианскую мысль, способную в своем новом «облачении» свидетельствовать о тайне Богочеловеческого образа, которая запечатлена в своей эсхатологической визуальности рукотворной иконой. Догмат иконопочитания можно отнести к одному из последних плодов христианской метафизики (изменения ума), последовательно закрепленной семью вселенскими соборами. Епископ Каллист Уэр пишет о христианской *метаноии* как о «великом понимании» — как обретении нового взгляда на вещи, на самих себя, на других и Бога». Очевидно, что необходима иная модальность философского вопрошания, новый язык, крещенный водами Божественной литургии. Именно этот язык и делает возможным обоснование явления иконы на началах, не имеющих ничего общего с идолом. В этом направлении движется мысль Ж.-Л. Марьона: «Икона находит свою логику и свое единственное оправдание, — пишет он, — ...парадоксом узнавания без зрелищности. Только молящийся может взойти от видимого к невидимому, ...только молитва проникает сквозь икону»<sup>57</sup>. Молиться означает здесь позволить другому взгляду видеть меня. Молитва же возносится Духом. Собственно домостро-

<sup>57</sup> Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. С. 143.

ительство Третьего Лица Пресвятой Троицы — Духа Святого и есть вдохновение и наставление и возведение образа к Первообразу в совершении его уподобления, и это касается как иконопочитания, так и внутреннего делания. В этом смысле пневматологический контекст связи образа и Первообраза, будучи основой для богословия иконы, прошивает собой пространство всей жизни, включая ее энергию познания в реальную практическую перспективу для того, чтобы онтологическое преобразование человека, совершенное Христом, вступило в область сознания и самосознания, где в первую очередь рождаются смыслы и «шьется» их одежда, дабы одежда (слово) вместе с плотью (смыслом) бесконечно открывали для славословия и познания человеческого лика Христа. Работа только начинается.