

Гуссерля, экзистенциальной феноменологии Хайдеггера, теория коммуникативной рациональности Хабермаса, трансцендентально-герменевтическое понятие языка Апеля, имеющие в качестве предпосылки критику платоновского онтологического гипостазирования идеального единства языковых значений в царстве сущностных форм. Все эти направления отличаются тем, что освобождаются от тысячелетней проблемы, пронизывающей всю предшествующую традицию, для которой характерны такие понятия, как «сущность», «идея», «значение» и др., предлагая свои варианты трансформации трансцендентальной философии, открывающие новые горизонты в понимании феномена и предназначения.

В. А. БАРАНОВ

## ОБРАЗ В КОНТЕКСТЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ ИКОНОБОРЦЕВ И ИКОНОПОЧИТАТЕЛЕЙ

Иконоборческий спор в Византии VIII–IX в. остро поставил вопрос о «правильном» образе поклонения Богу. Для того чтобы поклоняться правильно, необходимо точно знать, *кому* и *как* поклоняться. Если на вопрос «*кому*» и иконопочитатели, и иконоборцы отвечали одинаково: Богу единому триипостасному<sup>1</sup>, то на вопрос «*как*» ответы различа-

<sup>1</sup>И иконоборцы, и иконопочитатели разделяли учение предшествующих шести Вселенских соборов о Троическом догмате. Относительно догмата об ипостасном соединении природ во Христе обе партии исповедовали официальное учение Халкидонского собора, принятое в Византийской Церкви, и учение Шестого Вселенского собора о двух действиях и двух природных волях Христа (ср. *Определение* собора в Иерии (*Деяния*. С. 525–527) и *Определение* Седьмого Вселенского Собора (*Деяния*. С. 589–590)). Патриарх Никифор (806–815 гг.) отмечает, что обе партии находятся в согласии по поводу личности и ипостаси (*Antirrheticus I*, 20, PG 100, 237B). Обе партии были в согласии и о таинствах Церкви (Феодор Студит. *Antirrheticus II*, 33, PG 99, 376A); обе обращались к традиции Церкви как оправданию их принятия или отвержения образов. Русский перевод Деяний Седьмого Вселенского собора: *Деяния*. С. 330–638. Существует русский перевод трудов Пр. Феодора Студита, включая его антииконоборческие произведения: Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. Изд. С.-Петербургской Духовной Академии. Т. I, II (Прилож. к журналам «Церковный Вестник» и «Христианское Чтение»). СПб., 1907, 1908. Русский перевод трех *Опровержений* патриарха Никифора с сохранившимися фрагментами из *Исследований* императора Константина V Копронима: Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Ч. 1–2 (Творения святых отцев в русском переводе, издаваемых при Московской Духовной Академии. Т. 65, 67). М., 1904, 1907.

© В. А. Баранов, 2003

лись. Разница в обряде для иконопочитателей и иконоборцев, состоящая в том, принимать или нет поклонение иконам, соответствовала различию двух эпистемологических подходов, которые и давали ответ на вопрос, как поклоняться правильно.

Анализ богословских аргументов двух партий позволит выявить различия и сходства на более глубинном уровне эпистемологий. Чтобы яснее определить причину противоречий, необходимо попытаться взглянуть глазами иконоборцев на основную ценность иконопочитателей — икону Христа. Такой анализ позволит найти те точки, в которых восхождение от образа к божеству для иконоборцев «прерывалось», и понять, какие предпосылки определили их отрицание религиозных изображений.

Учение иконопочитателей может быть проиллюстрировано общей схемой, которая представит путь восхождения от искусственного материального изображения к Троице. Посредством органов чувств икона соединяет зрителя с телесными чертами Христа, состоящего из человеческой природы (тела и души), которая ипостасно соединена со Словом, вечным образом Отца. В свою очередь, Слово соединено единой божественной природой с другими лицами единосущной Троицы<sup>2</sup>. Для каждого уровня нашей схемы (чувственное восприятие иконы, образимость телесных черт Христа и, наконец, союз природ о Христе) иконоборцы сформулировали аргументы против иконы, соответственно и иконопочитатели разработали свои ответные аргументы.

На уровне союза природ во Христе иконоборцы предложили знаменитую «христологическую» дилемму: при изображении Христа на иконе иконопочитатели отделяют Его человеческую природу от неизобразимого божества (тем самым впадая в несторианство) либо вместе с описываемой человеческой природой они со-описывают природу божественную (впадая в монофизитизм)<sup>3</sup>. На уровне образимости человеческой плоти Христа иконоборцы предлагали два аргумента: во-первых, поскольку плоть во Христе не имеет своего собственного лица или ипостаси, эта плоть также не имеет собственных различимых и передаваемых на иконе черт, а поэтому все черты, приписываемые иконописцем Христу, произвольны<sup>4</sup>. Во-вторых, иконоборцы принимали учение о том, что материальное тело Христа после Воскресения изменилось в тонкое духовное тело. Согласно учению иконоборцев, такое тело неопишимо — оно обладает способностью появляться и ис-

<sup>2</sup>Феодор Студит. *Epistula* 428, 16–23.

<sup>3</sup>*Mansi* 13, 241E, *Mansi* 13, 244D (*Деяния*, С. 529); *Mansi* 13, 252A (*Деяния*, С. 532). Ср. Феодор Студит. *Antirrheticus* I, 3 (PG 99, 332B).

<sup>4</sup>*Определение* Иерии (*Mansi* 13, 264A); Феодор Студит. *Antirrheticus* III, 15 (PG 99, 396D).

чезать, проникая через закрытые двери<sup>5</sup>. Явления же Христа апостолам по Воскресении воспринимались иконоборцами наподобие пророческих видений, когда бестелесный Бог представлялся телесным образом<sup>6</sup>. В таком случае иконописец, изображая Христа в том виде, который был Ему присущ до Воскресения в материальном теле, намеренно искажает реальность. В данной статье детально анализируются аргументы иконоборцев и ответ на них иконопочитателей на уровне чувственного восприятия иконы. Особое внимание уделяется первому периоду иконоборчества.

Если иконопочитатели рассматривали икону, или образ<sup>7</sup>, как необходимого посредника между верующим и Богом, утверждая, что необходимость чувственного материального образа соответствует, во-первых, истинности воплощения Бога во плоти<sup>8</sup>, а также нашему образу жизни в материальном мире и в теле с органами чувств, то иконоборцы предлагали несколько иной образ «правильного» поклонения Божеству.

Разница двух подходов наиболее заостренно представлена в тексте из первого *Слова в защиту священных изображений* преп. Иоанна Дамаскина<sup>9</sup>. Этот текст — схолия к одному из текстов *флорилегия Слова* и интересен прежде всего тем, что содержит свидетельства об иконоборческом отношении к материальным изображениям и о том, что определило такое отношение. В его основе — учение об интеллектуальном поклонении Божеству, а именно о том поклонении, которое происходит в уме (*νοῦς*) человека. С другой стороны, этот же текст показывает, насколько неприемлемым был такой подход для богослова-иконопочитателя. Иоанн Дамаскин иронически обращается к своему противнику:

*Если же ты говоришь, что соединяться с Богом должно*

<sup>5</sup>Фрагмент из *Исследований* Константина V Копронима (PG 100, 437B).

<sup>6</sup>Феодор Студит. *Antirrheticus II* (PG 99, 384D); см. также: *Loulié V. M. Le second iconoclasme en recherche de la vraie doctrine // Studia Patristica. 2000.* — Я пользовался рукописью, данной мне автором, за что выражаю ему мою самую глубокую благодарность.

<sup>7</sup>«*Ε ἰκόν*» переводится в статье двояко: если слово относится к материальному объекту, на котором воспроизведено изображение, оно переводится как «икона», если же относится к самому изображению Христа, Богородицы или святого, независимо от материала, то как «образ». Список принятых сокращений приведен в конце статьи.

<sup>8</sup>Патриарх Герман Константинопольский. *Epistula ad Iohannem episcopum Synadensem* (*Mansi* 13, 101AC, пер.: *Деяния*. С. 463); Иоанн Дамаскин (*Слово I*, 16, 1–4 [Kotter, S. 89]); Седьмой Вселенский собор (*Деяния*, С. 590).

<sup>9</sup>Критическое издание: *Contra imaginum calumniatores orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. Bonifatius Kotter. Bd 3. Patristische Texte und Studien 17. Berlin, 1973*; русский пер.: *Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святых иконы или изображения / Пер. Александр Бронзов. Сергиев Посад, 1993* (репринт издания: СПб., 1893).

*только мысленно* (выделено мной. — В. Б.), *то устрани все телесное: лампы, благовонный фимиам, самую молитву, произносимую голосом, самые божественные таинства, совершаемые при посредстве вещества, хлеб, вино, елей помазания, крестное знамение. Ибо все это — вещество [как и,] крест, губа и трость, копье, пронзившее живоносное ребро <...>. Ты, наверное, будучи высоким, и неестественным, и выше тела, как бесплотный, плюешь на все видимое, но я есть человек, ношу тело и желаю телесно общаться со святынями и видеть их. Снизойди до моей смиренной мысли, о высокий, чтобы тебе сохранить свою высоту!* — Εἰ δὲ χρῆναι λέγεις νοερῶς μόνον θεῶ συνάπτεσθαι, ἄνελε πάντα τὰ σωματικά, τὰ φῶτα, τὸ εὐώδες θυμίαμα, αὐτὴν τὴν διὰ φωνῆς προσευχὴν, αὐτὰ ἐξ ὕλης τελοῦμενα θεῖα μυστήρια, τὸν ἄρτον, τὸν οἶνον, τὸ τῆς χρίσεως ἔλαιον, τοῦ σταυροῦ τὸ ἐκτύπωμα. Ταῦτα γὰρ πάντα ὕλη: ὁ σταυρός, ὁ σπόγγος καὶ κάλαμος, ἡ τὴν ζωηφόρον πλευρὰν νύξασα λόγχη '...'. Σὺ τυχὸν ὑψηλός τε καὶ ἄυλος καὶ ὑπὲρ τὸ σῶμα γενόμενος καὶ οἶον ἄσαρκος καταπτύεις πᾶν τὸ ὁρώμενον, ἀλλ' ἐγώ, ἐπεὶ ἄνθρωπός εἰμι καὶ σῶμα περίκειμαι, ποθῶ καὶ σωματικῶς ὁμιλεῖν καὶ ὁραῖν τὰ ἅγια. Συγκατάβηθι τῷ τάπει νῶ μου φρονήματι, ὁ ὑψηλός, ὡς, σου τηρήσης τὸ ὑψηλόν<sup>10</sup>».

Сохранившиеся тексты самих иконоборцев подтверждают, что они отвергали иконы, поскольку те «отвлекают» ум человека от «интеллектуального служения», подобающего Богу. Прочитируем два фрагмента из *Определения* иконоборческого Собора в Иерии (754 г.), сохранившегося в Деяниях Седьмого Вселенского Собора, когда

<sup>10</sup> *Слово I*, 36, 7–31 = *II*, 32 [Kotter, S. 147–148]. — Перевод везде мой, кроме мест, специально обозначенных в сносках. Полемический контекст схолии предполагает ответ Иоанна Дамаскина на некое раннее иконоборческое учение. Большинство современных исследователей иконоборчества считают, что собственно богословие иконоборчества было разработано императором Константином V Копронимом, в ответ на богословское оправдание икон иконопочитателями. Так, согласно Полу Александру, «before Constantine, the Iconoclasm had been a movement opposed to the worship of images because of religious conservatism» (Paul J. Alexander. Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire. Oxford, 1958. P. 52). Отец Иоанн Мейендорф более осторожен, но выражает то же самое мнение: «Похоже, что никакой артикулированной теологии иконоборчества, которая была бы разработана и зафиксирована в письменной форме, до царствия Константина V Копронима (741–775) не существовало» (Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 83; первоначальное издание: Meyendorff John. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1974. См.: Byzantine Theology // Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1974. P. 44; см. также: Gero Stephen. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalis. Sub. 41. Louvain, 1973, С. 105. В своей статье «Богословие раннего иконоборчества в Словах Иоанна Дамаскина» (на англ.), которая должна появиться в журнале «Христианский Восток», я предлагаю попытку полемики с этим мнением и реконструкции раннего (до Константина V) иконоборческого богословия.

Определение было зачитано и опровергнуто на шестом заседании<sup>11</sup>.

Они [цари Лев и Константин] созвали все священное собрание боголюбивых епископов, чтобы те, собравшись вместе, сотворили соборно исследование в Писаниях о соблазнительном обычае делать изображения в красках, принижающие **человеческий ум от высокого и угодного Богу поклонения к земному и вещественному поклонению твари** (выделено мной. — В. Б.) — τῆς κατασπώσης ἐκ τῆς ὑψηλῆς καὶ θεῶ̄ προπούσης λατρείας εἰς τὴν χαμαίζηλον καὶ ὑλικὴν χτισματολατρείαν τὸν τῶν ἀνθρώπων νοῦν<sup>12</sup>.

Иконоборческий Собор подтвердил это учение в серии восклицаний, что было стандартной практикой закрытия соборов. Среди пожеланий многих лет императорам, созвавшим Собор, одно из восклицаний особенно важно, поскольку в сжатой форме оно выражает суть иконоборческой эпистемологии:

*Мы все веруем православно! Всячески умственно поклоняемся, служим умственному Божеству! — Πάντως νοερώς τῆ νοεῶ̄ θεότητι λατρεύοντες προσκυνοῦμεν! Эта вера апостольская, эта вера отцов, эта вера православных!*<sup>13</sup>

Источник данного учения нетрудно определить. В своих комментариях на Ин. 4: 24 («Бог есть дух и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине») Ориген, так же как и иконоборцы, во-первых, противопоставляет умственную и чувственную области, а во-вторых, предлагает «правильный» способ поклонения «духовному божеству» — умственное поклонение без чувственных образов:

*Если говорится, что «Бог есть дух», мы не говорим, что Он — тело. Ведь Писание называет умственных [сущностей] духами и духовными для их противопоставления чувственным <...>. И Он должен разумеется как «дух» аналогично поклонению «в духе» и [поклонению] умственному. — ἐὰν λέγῃται «πνεῦμα' ὁ θεός», οὐ σῶμα αὐτὸν λέγομεν εἶναι. Πρὸς γὰρ ἀντιβιαστολήν τῶν αἰσθητῶν ἔθος τῆ γραφῆ τὰ νοητὰ ὀνομάζειν πνεύματα καὶ πνευματικά <...>. Καὶ γὰρ αὐτός ἀνάλο-*

<sup>11</sup> Определение Собора в Иерии находится в *Mansi* 13, 208–356. Русский пер.: *Деяния*. С. 514–581.

<sup>12</sup> *Mansi* 13, 229E. — Источником этой цитаты, по-видимому, служит Ориген (*Против Кельса* IV, 31). Ср. восьмую анафему из *Определения* Иерии: «Кто свойства Бога Слова по воплощении Его старается представить **посредством вещественных красок**, вместо того, чтобы поклоняться от всего сердца **умственными очами**. Тому, Кто ярче света солнечного и Кто сидит на небесах одесную Бога — анафема (выделено мной. — В. Б.)». — Εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν δι' ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηθεύει κατανοῆσαι καὶ μὴ ἐξ ὅλης καρδίας προσκυνῆ αὐτὸν ὁμοῦς νοεροῖς ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ ἐν ὑψίστοις ἐπὶ θρόνονο δόξης καθήμενον, ἀνάθεμα» (*Mansi* 13, 336E, перевод: *Деяния*. С. 572).

<sup>13</sup> *Mansi* 13, 353A. Ср.: *Феодор Студит*. *Antirrheticus* I, 7 (PG 99, 336B).

γον <τῶ> “ἐν πνεύματι” καὶ νοητῶς λατρεῖν τι τὰ αὐτῶ “πνεῦμα” νοηθεῖν ἕν<sup>14</sup>.

Если в учении о мысленном поклонении без образов иконоборцы опирались на позицию Оригена, отождествлявшего «духовное» и «умное» в оппозиции к «чувственному» и «материальному»<sup>15</sup>, становится понятным, почему они включили цитату из Ин. 4: 24 первой во *флорилегий* собора в Иерии<sup>16</sup>. Аллюзией на эту же цитату начинается вступление к *Определению* Собора в Св. Софии (815 г.)<sup>17</sup>. Цитируя слова Христа о необходимости поклонения Богу «в духе и истине», иконоборцы пытались оправдать ту же самую, очевидную для них противоположность между поклонением «правильным» — умственным и безобразным и «неправильным», с их точки зрения, поклонением иконопочитателей — идолослужением чувственным материальным образом. «Умственное» (νοεῶς) поклонение из *Определения* Собора в Иерии явным образом соединено с умом или интеллектом (νοῦς), и иконоборцы как раз и призывают к поклонению в уме без посредства каких-либо чувственных образов в точном соответствии с учением Оригена<sup>18</sup>.

В основе этого учения — мысль о том, что, по Оригену, образом Божиим в человеке является созерцающий ум как соединительная нить с Богом, оставшаяся в человеке от его первоначального бестелесного состояния, когда человек, будучи бесплотным умом, пребывал в блаженстве Богосозерцания<sup>19</sup>. Тем не менее если для телесного чело-

<sup>14</sup>Против Кельса VI, 70.

<sup>15</sup>Ср.: *Ориген*. О началах I, 1, 4. Русский пер. (Казань, 1899) воспроизведен, в частности в изданиях: Самара, 1993; Санкт-Петербург, 2000.

<sup>16</sup>*Mansi* 13, 280E.

<sup>17</sup>Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 / Ed J. M. Featherstone. Corpus Christianorum, Series Graeca 33. Turnhout; Leuven, 1997. 7, 4–5 [S. 13]; Ср. слова иконоборца у Феодора Студита (*Antirrheticus I*, 136, PG 99, 344C).

<sup>18</sup>Ср.: *Ориген*. Против Цельса VII, 38. — Влияние Оригена на иконоборчество был впервые отмечено о. Георгием Флоровским (Origen Eusebius and the Iconoclastic Controversy // Church History 1950 Vol. 19.2. P. 77–96). См. также: *Ozolin N.* К вопросу об источниках византийского иконоборчества // *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*. Vol. 56. Paris, 1966. P. 239–252.

<sup>19</sup>*Ориген*. О началах I, 1, 7. См.: *Crouzel Henry*. Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956, С. 158ff. — Любопытно, что поборник иконопочитания Иоанн Дамаскин также разделял учение об уме человека как об образе Божиим. Дважды в *Точном Изложении Православной веры* он говорит об этом, например: «Итак Бог Слово стал человеком, желая обновить то, что по образу [Его]. Что же по образу, если не ум?» — Τὸ κατ' εἰκόνα ἀνακαθίσει βουλούμενος ὁ θεὸς λόγος γέγονεν ἄνθρωπος. Τί δὲ τὸ κατ' εἰκόνα εἰ μὴ ὁ νοῦς (*Expositio fidei* III, 18, 19–21 [Kotter, T. 2, S. 157]); ср. *Ibid.*, II, 12, 19–20 [Kotter, T. 2, S. 76]. Русский перевод *Точного изложения православной веры*: Иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина Точное изложение православной веры. М., 1855; *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 1992, во втором издании воспроизведен текст из 1-го тома полного собрания творений Св. Иоанна Дамаскина (СПб., 1913).

века — падшего ума, облеченного плотью, частичное знание и видение Бога и могут начаться здесь, в теперешнем временном телесном состоянии, с помощью умственного созерцания, то для этого материальные чувственные образы, так же как и воспринимающее их чувство зрения, имеют скорее негативное значение как отвлекающие от созерцания простого и бестелесного божества<sup>20</sup>. Иконоборцы подчеркивали неэффективность чувства зрения (или, соответственно, они отдавали предпочтение дискурсивному методу познания, а не визуальному) во *флорилегии* Собора в Иерии<sup>21</sup> и в сохранившемся фрагменте текста, принадлежащего последнему иконоборческому патриарху Иоанну Грамматику (837–843 гг.)<sup>22</sup>.

В защиту от обвинения в идолослужении иконопочитатели разработали несколько аргументов. Первый из них — это разграничение *поклонения служебного* (λατρείας προσκύνησις) как относящегося к одному Богу<sup>23</sup>, и *относительного* (σχετικῆ προσκύνεσις)<sup>24</sup>, относящегося к Богородице, святым и священным объектам, включающим иконы и мощи. Второй аргумент более интересен для нас, так как он показывает, что иконопочитатели приняли вызов иконоборцев, упрекавших иконопочитателей в поклонении иконам, «принижаящим человеческий ум от высокого и угодного Богу поклонения к земному и вещественному поклонению твари»<sup>25</sup>. В ответ на учение иконоборцев о необходимости умственного поклонения иконопочитатели разработали такую систему, в которой были задействованы одновременно и ум, и материальные изображения, т. е. систему «умственного поклонения», включающую в

<sup>20</sup> Ориген противопоставляет Бога Слова, как Он есть сам по себе, и то, как мы знаем Его по земной евангельской проповеди: «Достоинство веры то, что согласно Моисею Господь есть верный и истинный: и „верный“ — для того, чтобы отличаться от тени, знака и образа, поскольку так это присуще Логосу в Открытом Небе. На земле же Он — не такой, как на небе, поскольку сделался плотью и говорил через тени, знаки и образы». — πιστεύεσθαι ἄξιός: κύριος γὰρ κατὰ τὸν Μωσέα πιστὸς καὶ ἀληθινός: καὶ ἀληθινός γὰρ πρὸς ἀντι διαστολὴν σκιᾶς καὶ τύπου καὶ εἰκόνας, ἔπει τοιοῦτος ὁ ἐν τῷ ἀνεφώτῳ οὐρανῷ λόγος ὁ γὰρ ἐπὶ γῆς οὐ τοιοῦτος ὁποῖος ὁ ἐν οὐρανό, ἄτε γενόμενος σὰρξ καὶ διὰ σκιᾶς καὶ τύπων καὶ εἰκόνων λαλούμενος (Ориген. *Commentarii in euangelium Joannis* II, 6 [Origenes Johannescommentar // Origenes Werke / Hrsg. E. Preuschen / T. 4. Leipzig, 1903. S. 60, 49–50]).

<sup>21</sup> Ср.: Ин. 1: 18; Ин. 5: 37; Ин. 20: 29 (*Mansi* 13, 280 DE); Втор. 4: 12 (*Mansi* 13, 284C); 2 Кор 5: 7; Ром. 10: 17 (*Mansi* 13, 285BC).

<sup>22</sup> Три фрагмента патриарха Иоанна Грамматика, сохранившиеся в анонимном опровержении (Ms. *Scorialensis* Y-II-7 (fols. 200–206v), опубликованы Ж. Гуяром: *Gouillard J. Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean la Grammairien // Revue des Études Byzantines* 1966. Vol. 24. P. 171–181. Краткая биография Иоанна Грамматика: *Gero Stephen. John the Grammarian, the Last Iconoclastic Patriarch of Constantinople. The Man and the Legend // Byzantina* 1974–75. Vols. 3–4. P. 25–35.

<sup>23</sup> Слово I, 4, 37ff. [Kotter, S. 76].

<sup>24</sup> Феодор Студит. *Epistula* 57, 81–85; *Epistula* 428, 2–22; *Epistula* 476, 20.

<sup>25</sup> См. *supra*, С. 6.

себя икону! Так, Иоанн Дамаскин защищает ценность чувства зрения следующим образом:

*И всюду ставим чувственно выраженный Его образ, я говорю о Воплощенном Слове Божьем, и освящаем первое из чувств (первое же из чувств есть зрение), как и словами [освящаем] слух, ведь образ — это напоминание. И как книга для тех, кто посвящен в буквы, образ — для тех, кто не грамотен; и как слово для слуха, образ — для зрения, мы соединяемся с ним умственно* (выделено мной. — В. Б.) νοητῶς δὲ αὐτῷ ἐνοούμεθα)<sup>26</sup>.

Иоанн Дамаскин утверждает в этом тексте, что почитание иконы есть не идолопоклонство, а такое же умственное поклонение. Но как возможно «умственно соединиться» с иконой? Иоанн Дамаскин не оставил это кажущееся противоречие без объяснения. В другом месте первого Слова он подтверждает роль ума в проникновении за материальный образ. Перечисляя различные типы изображений, Иоанн Дамаскин определяет назначение видимым изображениям, за которыми стоят такие невидимые сущности, как Бог или ангелы: «Еще изображениями являются [образы], телесно выражающие предметы невидимые и лишённые формы, чтобы они были [хотя бы] слабо постижимы»<sup>27</sup>. И далее Иоанн Дамаскин разъясняет это, используя мысль Дионисия Ареопагита<sup>28</sup> о чувственных «завесах», которыми язык Писания облекает неизобразимое и сверхчувственное<sup>29</sup>.

Тем не менее необходимо сделать два важных замечания относительно использования иконопочитателями текстов Дионисия Ареопагита. Мысль Дионисия о чувственном, прикрывающем сверхчувственное, была настолько важной для иконопочитателей, которые могли применять ее для апологии иконы, что они постоянно ссылались на апостольский авторитет Дионисия и цитировали его, не обращая особого внимания на изначальный контекст цитат. В качестве примера хочется привести текст тропаря из канона Св. Дионисию Ареопагиту, составленного исповедником иконопочитания и гимнографом Феофаном Начертанным. Св. Феофан так отмечает вклад Дионисия Ареопагита в богословие образа:

*Церковное благочиние украсил еси: в них бо, отче, живописал*

<sup>26</sup>Слово I, 17, 1–8, [Kotter, S. 93]. Cf. Слово III, 12 [Kotter, S. 123] и Mansi 13, 249DE.

<sup>27</sup>Слово I, 11, 1–3 [Kotter, S. 84].

<sup>28</sup>В статье я предпочитаю называть автора *Ареопагитик* тем именем, под которым он опубликовал свои произведения.

<sup>29</sup>Cf. «Ὡσπερ γὰρ ἄλληλα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἐστὶ τὰ νοητὰ καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀτύπωτα, τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις, ἢ τῶν ἀσωμάτων ἀναφῆς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρχεται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀπειρία καὶ τῶν νοῶν ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνόητος» (DN I, 1 [Suchla, C. 109, 7–11]).

еси зрчные образы явственню священипописанием безобразных сил; ими же тайноводится и просвещается все верных и богомудрых собрание. — Ἐκκλησιῶν τὴν εὐχοσίαν εὐθμισας: ἐν αὐταῖς γὰρ, Πάτερ, ἐξωγράφησας μορφωτικῶς τύπους χε μφερεῖς ἱεροπλαστίας τῶν ἀμορφῶτων δυνάμεων, δι' ὧν μυσταγωγεῖται καὶ φωτίζεται πᾶσα τῶν πιστῶν ἡ θεόφρων ὁμήγουρις<sup>30</sup>.

В тропаре Св. Феофан Начертанный делает аллюзию на текст из трактата *О Небесной иерархии*<sup>31</sup>. Однако, когда Дионисий говорит о чувственных символах, он имеет в виду исключительно те символы, в которые язык Писания (τὰ λόγια) облакает невыразимые истины богооткровения, так же как и христианские таинства<sup>32</sup>. Более того,

<sup>30</sup>PG 4, 580C. — Перевод взят из издания «Минея», за октябрь 1980 г. (С. 94) с небольшими изменениями для соответствия греческому тексту.

<sup>31</sup>В действительности Дионисий в том тексте, на который делает аллюзию Феофан Начертанный, имеет в виду смысл, не вполне подходящий для оправдания иконопочитания: «первая иерархия» Серафимов, Херувимов и Престолов общается с Иисусом без посредства каких-либо чувственных образов! Ср.: «Существами созерцающими также их надо считать не потому, что они созерцатели доступных чувствам или уму символов или восходят к божественному путем созерцания простоты священных изображений, но потому, что они наполнены превышающим всякое невестественное знание светом и преисполнены, насколько это для них дозволено, сверхчувственным трисветлым созерцанием творящей прекрасное изначальной Красоты; и — как удостоенных общения с Иисусом точно так же **не через посредство священнозданных образов, зримо запечатлевающих Его теургическое подобие, но как воистину приступающих к Нему в непосредственном обладании знанием Его теургических светов** (выделено мной. — В. Б.)». — θεωρητικὰς δὲ αὐθις οὐχ ὡς αἰσθητῶν συμβόλων ἢ νοερῶν θεωρῶν οὐδὲ ὡς τῇ ποιικιλίᾳ τῆς ἱερογραφικῆς θεωρίας ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγομένης, ἀλλ' ὡς πάσης ἄλλου γνώσεως ὑψηλοτέρου φωτὸς ἀποπληρουμένης καὶ τῆς τοῦ καλλοποιοῦ καὶ ἀρχικοῦ κάλλους ὑπερουσίου καὶ τριφανοῦς θεωρίας ὡς θεμιτὸν ἀναμπλάμενας, τῆς δὲ Ἰησοῦ κοινωνίας ὡσαύτως ἡξιωμένης οὐκ ἐν εἰκόσιν ἱεροπλάστοις μορφωτικῶς ἀποτυποῦσι τὴ θεουργικὴν ὁμοίωσιν, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς αὐτῶ πλησιαζούσας ἐν πρώτῃ μετουσίᾳ τῆς γνώσεως τῶν θεουργικῶν αὐτοῦ φώτων (СН VII, 2 [Heil, С. 29, 5–13]; перевод: *Антология*. С. 334).

<sup>32</sup>«Итак, оставив эти, как я сказал, прекрасные начертания преддверий неприступного святилища, достаточные для созерцания несовершенных еще, пойдём от действий к причинам и под световодством Иисуса прострем взор к нашему священному собранию и к благолепному созерцанию вещей духовных, ясно отражающему блаженную красоту первообразов. А ты, божественное и священное Таинство, открыв облакающие тебя в обрядах покровы образов, яви нам себя во свете и мысленные очи наши просвети единовидным и неприкровенным светом!» (ЕН III, 2 [Heil, S. 82, 5–12], перевод: *Антология*. С. 366]. О символическом понимании Евхаристии Дионисием см.: *Мейендорф Иоанн*. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 353–356; *Louth Andrew*. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite // *Journal of Theological Studies*. 1986. Vol. 37. P. 432–438; *Shaw Gregory*. Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite // *Journal of Early Christian Studies*. 1999. Vol. 7. № 4. P. 573–599. — Евхаристическое богословие Максима Исповедника и Дионисия сравнивается в: *Thunberg Lars*. Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor with Particular reference to the Doctrine of Eucharistic presence // *Paradosis: Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*. Fribourg, 2–5 september 1980 / Ed. F. Heinzer et

даже если христиане участвуют в общении с материальными символами таинств сейчас, во временном состоянии до Воскресения («сейчас, соответственно нам. — νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν»)³³, то после Воскресения (τότε δὲ)³⁴ верующие войдут в совершенное единение с Богом и «усовершенствуются в единовидную и божественную жизнь, порядок и образ действий», когда «свернутся всяческие многочисленные различия»³⁵. И даже теперь чувственные образы принимаются лишь для того, чтобы быть немедленно отвергнуты и подтверждены снова на более трансцендентном уровне, до тех пор пока мы не войдем в безобразие мрака полного отрицания (в чем и заключается суть знаменитого отрицательного богословия Дионисия)³⁶. Остается добавить, что, следуя классической неоплатонистской схеме, область чувственно-воспринимаемого для Дионисия находится на низшем уровне по сравнению с областью умопостигаемого³⁷.

Итак, для оправдания образа иконопочитателя заимствовали лишь определенный и весьма ограниченный аспект учения Ареопагита. Однако необходимо остановиться и на противоположной стороне, чтобы

Ch. Schönborn / Études de littérature et la théologie anciens 27. Fribourg Suisse, 1982. P. 285–308, особенно p. 293–295. Учение Дионисия об образах в парадигме взаимоотношения неоплатонизма и христианства см.: *Koutra D. I ennoia tis eikonos eis ton Pseudo-Dionysion ton Areopagitin // Epistimoniki Etaireia Vyzantion Spoudon* 1967. Vol. 35.

³³ DN I, 4 [Suchla C. 114, 1ff].

³⁴ Ibid. [Suchla C. 114, 7ff].

³⁵ «Καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος <...> συμπύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας καὶ ἐς ἐνοειδῆ καὶ θεῖαν ἀποτελειώσας ζωὴν ἔξιν τε καὶ ἐνέργειαν ἱεροπρεπῆ δωρεῖται τῆς θείας ἱερωσύνης τὴν δύναμιν» (EH I. 1 372A-B, [Heil, 63, 12–64, 14]). — Об оригенизме Дионисия Ареопагита см.: *Perczel István. Denys l'Aréopagite, lecteur d'Origène // Origeniana Septima / Ed. W. A. Bienert and U. Kühneweg. Leuven, 1999. S. 673–710; Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique // Revue des Études Augustiniennes* 1999. Vol. 45. N 1. P. 79–120.

³⁶ Краткое изложение отрицательного богословия Дионисий приводит в DN I, 4 [Suchla, C. 115, 6–18], а также в MT I, 2: «Подобает между тем Ей, как всеобщей Причине, приписывать все качества сущего и еще более их отрицать, поскольку Она превыше всего суща; и не надо при этом считать, что отрицание противоречит утверждению, так как Она намного первичнее и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения» (*Антология*. С. 257 [Heil, S. 143, 3–8]). Ср.: «Вот почему совершенноначальное Священноутверждение <...> изукрасив упомянутые невестественные иерархии материальными формами и изобразительными сочетаниями, предоставило нам возможность соответствующим нам самим образом восходить от этих священнейших измышлений **к простым и безобразным истечениям и уподоблениям**» (выделено мной. — В. Б.) (*Антология*. С. 322–23, CH I, 3 [Heil, C. 8, 14–19]). Об отрицательном богословии в общем: *Carabine Deirdre. The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena. Louvain Theological and Pastoral Monographs* 19. Leuven, 1995.

³⁷ «Поскольку же [...] Его бытие есть причина появления и пребывания всего, и Его все желает: умные и разумные — разумно, низшие их — чувственно» (*Антология*. С. 265, DN I, 5, [Suchla, S. 117, 15–118, 1], ср. DN IV, 11 [Suchla, S. 156, 15–19]).

проследить, насколько восприятие Дионисия иконоборцами соответствовало оригинальному тексту Ареопагитик. Заимствование из Ареопагитик включается в литургический контекст Евхаристии — единственной «истинной» иконы, которую готовы были принять иконоборцы<sup>38</sup> — в отрывке из *Определения* Собора в Иерии. Описывая «христианство без икон» как средний путь между иудаизмом с его «кровавыми жертвами и всесождениями», и язычеством с его «идолоделанием и идолослужением . . . помимо жертв»<sup>39</sup>, авторы *Определения* заимствуют мысль из трактата *О таинственном богословии* (I, 2.) Дионисия Ареопагита<sup>40</sup>. Кроме использования того же самого довольно распространенного термина «мистагогия», или «тайноводство» («αἱ μυσταγωγία») у Дионисия и «μυσταγωγία» в *Определении*), оба пассажа описывают три группы людей: одну хорошую и две плохих, причем среди «плохих» одна группа еще хуже, чем другая<sup>41</sup>.

<sup>38</sup>О евхаристическом учении византийских иконоборцев см: *Gero Stephen. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources // Byzantinische Zeitschrift. 1975. Vol. 68. S. 4–22.*

<sup>39</sup>*Mansi* 13, 273BCD.

<sup>40</sup>«Смотри, однако же, чтобы никто из непосвященных об этом не услышал. Таковыми я называю привязанных к сущему, воображающих, что ничего сверх сущего сверхсущественно не существует, но полагающих, что своим собственным разумом они способны ведать „Положившего тьму покровом своим“ (2 Цар. 22: 12; Пс. 17: 12). Если выше таковых оказываются Божественные тайноучения, то что и говорить о еще менее причастных к тайнам, которые лежащую над всем Причину изображают как последнее из сущего и утверждают, что Она ничем не превосходит **создаваемых ими безбожных многообразных форм?**! (выделено мной. — В. В.). — Τοῦτων δὲ ὅρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ: τοὺτους δὲ φημι τοὺς οὖσιν ἐνισχημένους καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ’ ὀμιέμενους εἰδέναι τῇ καθ’ αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον ἴσκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ. Ἐὶ δὲ ὑπὲρ τοῦτους εἰσὶν αἱ θεῖαι μυσταγωγίαι, τί ἂν τις φαίη περὶ τῶν μᾶλλον ἀμύστων, ὅσοι τὴν πάντων ὑπερχειμένην αἰτίαν καὶ ἐκ τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ἐσχάτων χαρακτηρίζουσιν καὶ οὐδὲν αὐτῇ ὑπερέχεν φασὶ τῶν πλαττομένων αὐτοῖς ἀθέων καὶ πολυειδῶν μορφωμάτων (MT I, 2, [Heil, S. 142, 12–143, 3]; перевод: *Антология*. С. 257).

<sup>41</sup>Проф. Иштван Перцель в своем интересном исследовании о методах Дионисия по трансформации Прокла так идентифицирует две группы, критикуемые Дионисием: «It is also stated there that the same uninitiated say that God 'is by no means superior to the ungodly and multiform shapings, formed by themselves [i. e. the uninitiated]. At this point we can grasp, perhaps better than anywhere else, how Dionysius reinterprets Proclus' philosophical considerations for his Christian milieu. Proclus' criticism of Aristotelian philosophy, which takes mind as the highest reality, becomes a pretext for the rejection of the Anomoean's claim of having a perfect knowledge of God; while the Diadochus' criticism of Stoic doctrine, which attributes corporeal existence to the gods, provides Dionysius with the tools to attack the so-called Anthropomorphites, who attributed corporeal characteristics to God and, on a broader scale, to attack perhaps all early icon-venerators, who thought that Christ was present in the icons which they worshipped» (*Perczel I. Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology: A Preliminary Study // Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, series I, 26 / Eds. A. Ph. Segonds,*

В *Определении* «хорошие» (или «посвященные» на языке Дионисия) — это те христиане, которые поклоняются без икон, т. е. сами икоборцы, «плохие», или непосвященные, — иудеи, а еще «худшие» — идолослужители-язычники. Параллель с Дионисием подчеркивается тем, что «самая плохая» группа у Дионисия «создает себе безбожные и многообразные формы». А «самая плохая группа» *Определения* — язычники — как раз и отождествляется с теми заблудшими христианами, которые изготавливают иконы и поклоняются им, переняв от язычников идолослужение подобно ветхозаветным иудеям, изготовившим и поклонявшимся золотому тельцу, ожидая Моисея у подножия горы Синай. Пассаж из трактата *О таинственном богословии* также связан с восшествием Моисея на гору Синай и отделением израильтян: сначала обычные «непосвященные» люди остаются внизу, затем священники и Моисей поднимаются к вершине, но входит во мрак облака для посвящения в божественные тайны один Моисей. Люди, оставшиеся у подножия, создают себе золотого тельца и поклоняются ему, как тому, кто вывел их из Египта<sup>42</sup>.

Необходимо отметить и литургический контекст отрывка из *Определения*, поскольку для обеих «плохих» групп отмечены их жертвоприношения. Более того, сам термин «мистагогия» ко времени икоборческих споров приобрел литургическую коннотацию, что можно увидеть в названии комментария на литургию патриарха Германа Константинопольского (715–730 гг.): *Сказание тайноводственное церковное* (Ἱστορία μυσταγωγική)<sup>43</sup>. «Тайноводство», или *мистагогия*, у Дионисия также связано с пониманием скрытого смысла Писания и христианских таинств:

*В этом и мы были наставлены, теперь в соответствии с нами посредством священных завес свойственного Писанию и священноначальным преданиям человеколюбия, окутывающего умственное чувственным, сверхчувственное существующим, обволакивающего фор-*

and C. Steel. Leuven; Paris, 2000. P. 517. — Мысль проф. Перцеля подтверждается в другом месте из ЕН Дионисия, где тот оставляет изображения «несовершенным» (ЕН III, Z, 2 [Heil, S. 82, 5–12]).

<sup>42</sup>Исх. 19: 16–24, 20: 1–2, 9–18; золотой телец; Исх. 32: 1–6. — На интерпретацию Дионисием восшествия Моисея на гору Синай как образ восшествия к божественному мраку неведения, возможно, оказал определенное влияние Григорий Нисский (См.: *De vita Moysis* (русский пер.: Жизнь Моисея // Восточные отцы и учителя Церкви IV в. Т. 2 / Сост. иером. Иоанн Алфеев. М., 1999. С. 299–300). У Григория Нисского принятие откровения Моисеем также называется Божественным *тайноводством*, или *мистагогией* (Ibid., С. 269).

<sup>43</sup>Критически изданный комментарий см.: Brightman F. The Historia Mystagogica and other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy // Journal of Theological Studies. 1908. Vol. 9. P. 248–267, 387–397. Русский перевод: *Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрении таинств / Вступ. статья о. И. Мейендорфа. Пер. и предисл. Е. М. Ломидзе. М., 1995.*

мами и видами бесформенное и не имеющее вида, сверхестественную же лишенную образа простоту разнообразными частными символами умножающего и изображающего. — ταῦτα καὶ ἡμεῖς μεμυήμεθα νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὔσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφᾶς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφωτοῖς τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης καὶ τὴν ὑπερφυῆ καὶ ἀσχημάτιστον ἀπλότητα τῆς ποικιρίας τῶ μεριστῶν συμβόλων πληθυσούσης τε καὶ διαπλαττούσης<sup>44</sup>.

Итак, двойственность подхода самого Дионисия к чувственным образам обусловила тот факт, что обе стороны споров обращались к Ареопагитикам<sup>45</sup>. Возможно, поэтому, ссылаясь на Дионисия, Иоанн Дамаскин вынужден несколько исказить первоначальную мысль Дионисия, писавшего о *несходных* образах, которыми наделяются сущности, сами не имеющие образа. Исходя из Дионисия, Иоанн Дамаскин так строит свой *a fortiori* аргумент в защиту изображений: «... если божественное слово ... облекает некоторыми образами как предметы простые, так и не имеющие образов, то почему не изображать того, что по своей собственной природе владеет образом?». Возможно, чувствуя эту двойственность ссылки на Дионисия, после аллюзии на *Небесную иерархию* (II, 2, 12)<sup>46</sup>, Иоанн Дамаскин продолжает объяснение «технологии» того, как процесс зрительного восприятия изображения привлекает к участию способности человеческого ума:

*Посредством чувства некое представление образуется в передней полости мозга и, таким образом, оно пересылается способности суждения и кладется в сокровищницу памяти.* — Διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως φαντασία τις συνίσταται ἐν τῇ ἐμπροσθίῳ κοιλίᾳ τοῦ ὑγχεφάλου καὶ οὕτω τῷ κριτικῷ παραπέμπεται καὶ τῇ μνήμῃ ἐνθησαυρίζεται<sup>47</sup>.

<sup>44</sup>DN I, 4 [Suchla, С. 113, 12–114, 7]; перевод (*Антология*. С. 263) несколько изменен.

<sup>45</sup>По меткому наблюдению Эндрю Лаута, «Denys was an *ambiguous* witness: he is full of images, but his attitude to them is ambivalent. He prefers images that are *unlike* their archetypes, whereas the religious images of the iconoclast period were definitely thought to be likenesses of the presons depicted. . . Furthermore, Denys is not evidently interested in the *veneration* of icons: his icons gave an educative purpose — they lead us from the realm of the senses up to the realm of the invisible. The iconodules believed that, too, but so did some of the iconoclasts: Denys could be cited and was cited, to hold the line *against* the iconodules» (*Louth Andrew*. St. Denys the Areopagite and the Iconoclastic Controversy // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21–24 September 1994 / Ed. Ysabel de Andia. Paris, 1997. P. 329–330).

<sup>46</sup>Слово I, 11, 5–10 [Kotter, S. 84–85] соответствует СН II, 2, 11–15 [Heil, S. 11]. Сноска на источники к этой параллели из Дионисия дана Б. Коттером ошибочно как 71f. по критическому изданию: Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie céleste / Ed. R. Roques, G. Heil, et M. de Gandillac. Sources Chrétiennes 58. Paris, 1958. — В действительности соответствующий пассаж расположен на С. 76, 7–12.

<sup>47</sup>Слово I, 11, 16–19 [Kotter, S. 85]. Cf. Expositio fidei, II 17, 1–9 [Kotter, T. 2,

Путь изображения начинается в воспринимающих органах зрения, они передают образ способности неразумной души, называемой *φανταστικόν* (представление), далее образ передается аристотелевскому *sensus communis*, который, в свою очередь, передает образ памяти, где он и хранится. В этом Иоанн Дамаскин точно следует антропологии Немезия Эмесского:

*Итак, способность представления передает мыслительной способности восприятия внешних чувств; способность же мышления, или рассудок, принявши и обсудивши это, отсылает способности памяти. Органом последней служит задний желудочек головного мозга. . . — τὸ μὲν οὖν φανταστικὸν παραδίδωσι τῷ διανοητικῷ τὸ φαινόμενα, τὸ δὲ διανοητικὸν ἢ διαλογικὸν παραλαμβάνον καὶ κρίναν παραπέμπει τῷ μνημονευτικῷ: ὄργανον δὲ καὶ τοῦτου ἡ ὀπισθεν κοιλία τοῦ ἐγκεφάλου. . .*<sup>48</sup>

Такой образ может быть вызван из сокровищницы памяти по первому требованию, поскольку способность представления действует двояко — она передает изображение от органов чувств памяти и вызывает из памяти изображение по приказу ума<sup>49</sup>.

Необходимо заметить, что в положительной интерпретации «представления (*φαντασία*)» как Св. Иоанн Дамаскин, так и Св. Феодор Студит, который продолжил линию «реабилитации» способности пред-

S. 83]. — Параллель между Иоанном Дамаскиным и Немезием была впервые отмечена Ф. С. Владимирским (*Немезий Эмесский*. О природе человека. М., 1998, С. 369–370). Часть 2-я монографии Владимирского // *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия, епископа Емесского в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. Под названием «Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей» перепечатана в Приложении к изданию: *Немезий Эмесский*. О природе человека, на которое я и ссылаюсь здесь.

<sup>48</sup>*Немезий Эмесский*, XIII [Morani, P. 169, 16–21]. — К сожалению, приведенные параллели между Иоанном Дамаскиным и Немезием Эмесским не отражены в аппарате критического издания *Слов* Б. Коттером, поэтому и Дж. Дэйтон в статье, посвященной анализу когниции у Иоанна Дамаскина в том же самом пассаже из *Слова* I, 11, не отметил влияния Немезия на Иоанна Дамаскина (см.: *Dayton J.* John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons // *Church History*. 1966. Vol. 65. P. 181, 183).

<sup>49</sup>Ср. *Немезий Эмесский*: «При этом *φαντασίαν* они [стойки] определяют как состояние (движение) души, которое обнаруживает и себя самое, и вызвавший его предмет представления (*τὸ φανταστόν*). Так, например, когда мы видим что-нибудь белое, в душе возникает некоторое впечатление от восприятия его: ведь как в органах чувств происходит известное движение, когда они воспринимают, так и в душе, когда она мыслит (представляет), потому что она **принимает в себя образ мыслимого [ею] предмета** (выделено мной. — *В. В.*). — *φαντασίαν μὲν λέγοντες τὸ πάθος τῆς ψυχῆς τὸ ἐνδεικνύμενον ἐν ἑαυτῷ [καὶ τὸ πεποιητὸς φανταστόν]: ὅταν γὰρ λευκὸν ἴδωμεν ἐγγίνεται τι πάθος τῆ ψυχῆς ἐκ τῆς λήψεως ὡς γὰρ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις ἐγγίνεται πάθος ἀσθάνηται οὕτω καὶ ἐν τῆ ψυχῆ ὅταν ἐννοήσῃ: εἰκόνα γὰρ ἐν ἑαυτῇ δέχεται τοῦ» (*Немезий Эмесский*, VI [Morani, p. 55, 14ff]; перевод: *Немезий Эмесский*. О природе человека. С. 56.*

ставления во время второго иконоборчества<sup>50</sup>, следуют против предшествующей богословской традиции, в которой *фантазия*, или *фантазма*, определенно имеет негативный смысл как мысленный образ, часто внушаемый демонами, отвлекающими молящегося от безобразного созерцания. Такая коннотация, по-видимому, начинается еще с Библии. В этом можно убедиться, прочитав стих из пророка Аввакума, где пророк упрекает идолопоклонника в уповании на идола — «ложное мечтание (φαντασίαν ψευδῆ)»<sup>51</sup>. Дионисий Ареопагит также утверждает, что Божество «не воспринимается ни чувством, ни **воображением** (выделено мной. — В. Б.) (φαντασία), ни суждением, ни именем, ни касанием, ни познанием»<sup>52</sup>. Описывая удаление несовершенных членов с Литургии, Дионисий также использует слово φαντασία в негативном смысле: после удаления первой группы несовершенных удаляются «те, которые хотя отступили от жизни противной, но еще не очистились от призраков (φαντασιῶν) ее силой, навыком и божественной и чистой любовью (εἶτα πρὸς αὐτοῖς οἱ τῆς ἐναντίας μὲν ἀποστάντες ζωῆς, οὐπω δὲ καὶ τῶν φαντασιῶν αὐτῆς ἔξει καὶ ἔρωτι θείῳ καὶ ἀμιγεῖ καθαρθέντες)»<sup>53</sup>.

Итак, обе партии разделяли учение об истинности умственного поклонения Богу. Тем не менее иконопочитатели боролись с радикализацией этого учения и «спиритуализацией» исторического Христа во плоти, который стал подобен нам во всем, включая возможность быть изображенным. В стремлении иконоборцев преодолеть материальное состояние непосредственно в нематериальное состояние чистого созерцания иконопочитатели видели опасную черту принижения ценности

<sup>50</sup> Феодор Студит оспаривает иконоборцев, в то же время принимая их аргумент о допустимости образа естественного. В одном из писем он пишет, что и изображение (εἰκὼν), и представление (φαντασία) являются образами (ἰνδάλματα γὰρ ἀμφοτέρω), вторичный и менее значимый из которых — представление. Св. Феодор затем задает риторический вопрос: если нам необходимо отвергнуть образ, конечно, мы предпочтем исключить менее значимый — естественную душевную способность представления, но тогда что же будет с четырьмя другими аристотелевскими способностями души: ощущением (αἴσθησις), мнением (δόξα), мышлением (διάνοια) и, наконец, с самим умом (νοῦς)? (*Epistula* 380, 169–75, ср. *Paul Alexander. Patriarch Nicephoros of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire. Oxford, 1958. P. 194.*)

<sup>51</sup> «Что пользует изваяное, яко изваяша е; создаша слияние, мечтание ложное, яко упова создавый на создание свое, сотворити кумиры немые». — Τὸ ὠφελεῖ γλυπτόν, ὅτι ἔγλυψαν αὐτό· ἔπλασαν αὐτὸ χώνευμα, φαντασίαν ψευδῆ, ὅτι πέποιθεν ὁ πλάσας ἐπὶ τὸ πλάσμα αὐτοῦ τοῦ ποιῆσαι + ἰδῶλα κωφά (Авв. 2: 18). — Я цитирую славянский перевод, поскольку Синодальный перевод этого стиха («Что за польза от истукана, сделанного художником, этого литого лжеучителя, хотя ваятель, делая немые кумиры, полагается на свое произведение?») значительно отличается от греческого текста Септуагинты.

<sup>52</sup> DN I, 5 [Suchla, C. 116, 3–4]; перевод: Антология. С. 264. ср. DN I, 5 [Suchla, C. 117, 9].

<sup>53</sup> ЕН III, Θ, 7 [Heil, C. 87, 17–19], перевод: Антология. С. 369).

Воплощения. Они указывали, что у нас нет возможности для совершенного духовного созерцания, пока наш ум сообщается с окружающей реальностью посредством органов чувств. Так, Иоанн Дамаскин атакует присущее системе иконоборцев радикальное противопоставление ветхозаветного образа, материальности и неистинности истинности и «духу» Нового Завета<sup>54</sup>, ссылаясь на неопровержимый авторитет апостола Павла. Вместо дихотомической системы Св. Иоанн создает на основе стиха из Послания к Евреям трехсоставную систему реальности с возрастающей эпистемологической ценностью<sup>55</sup>. Конечно, говорит Иоанн Дамаскин, тень Закона с его телесными жертвами, прошла, но мы пока не находимся в истине в ее полной форме — в Небесном Иерусалиме. И как раз потому, что мы пребываем в промежуточном состоянии (получив Откровение, но все же находясь по-прежнему в материальном и чувственном состояниях), нам необходимы материальные образы, создаваемые художниками, пока мы не достигнем последней цели — Небесного Иерусалима, «которого художник и строитель — Бог» (Евр 11: 10):

*Видишь, что Закон и все по [Закону], и все наше поклонение суть рукотворные святыни, приводящие нас посредством вещества к не-вещественному Богу. Закон же и все по Закону было лишь некоторым наброском будущего образа, который есть наше поклонение. А наше поклонение — образ будущих благ — Горнего Иерусалима не-вещественного и нерукотворного, о котором сказал божественный апостол: «Не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 1: 14), который есть Горний Иерусалим, «ему же художник и создатель — Бог» (Евр. 11: 10). — Ὅρα, ὅτι καὶ ὁ νόμος καὶ πάντα τὰ κατ' αὐτὸν πᾶσά τε ἡ κατ' ἡμᾶς λατρεία χειροποίητά εἰσιν ἄγρια δι' ὕλης προσάγοντα ἡμᾶς τῷ ἀύλῳ θεῷ, καὶ ὁ μὲν νόμος καὶ πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον σκιαγραφαί τις ἦν τῆς μελλούσης εἰκός, τοῦ 'ksti tic kaj' ἡμᾶς λατρείας, ἡ δὲ κατ' ἡμᾶς λατρεία εἰκὼν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, αὐτὰ δὲ τὰ πράγματα ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἡ ἄυλος καὶ ἀχειροποίητος, καθὼς φησιν ὁ αὐτὸς θεῖος ἀπόστολος Ὅυ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν,' ἥτις ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἥς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός<sup>56</sup>.*

<sup>54</sup>Ср.: «Что же тогда есть то, что показывается, — спрашивает еретик, либо образ Христа, либо Сам Христос, но не оба, **так как тень и истина — не одно и то же** (выделено мной. — В. Б.)». — Τί τοίνυν τὸ δεδειγμένον· εἰκὼν Χριστοῦ, ἢ Χριστός, καὶ οὐ τὰ δύο· οὐ γὰρ ταῦτὸν σκιά καὶ ἀλήθεια (Феодор Студит. *Antirrheticus* I, 11 (PG 99, 341B)). — Источник вопроса иконоборца: Ориген. *О началах* I, 1, 4 (*Origen. De principiis*) // *Origenes Werke* / Hrsg. P. Koetschau. Bd 5. Leipzig, 1913. S. 19, 22. S. 20, 2; перевод: *Ориген. О началах*. СПб., 2000. С. 25.

<sup>55</sup>Cf.: «Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих с ними» (Евр. 10: 1).

<sup>56</sup>Слово II, 23, 1–12 [Kotter, S. 122].

Суммируя результаты исследования, можно сказать, что в нескольких догматических текстах иконоборцы утверждали, что приступать к Божеству можно лишь «умственным» образом. Богослов-иконопочитатель Иоанн Дамаскин в ответ вынужден разработать такое учение, которое включало бы икону в систему «умственного поклонения». Он разрабатывает такую теорию на основе антропологии Немезия Эмесского. Для этого Иоанн Дамаскин использует те пассажи, где Немезий подчеркивает роль ума в восприятии чувственных образов. Так любопытным образом Иоанн Дамаскин оправдывает почитание икон, подразумевая, что подход иконопочитателей к Божеству посредством иконы также есть подход «умственный», поскольку именно ум человека является конечным пунктом, куда попадает мысленный образ от чувственно-воспринятого священного изображения.

#### Принятые сокращения

Антология	— Антология. Восточные отцы и учителя Церкви V в. / Сост. иером. Иларион Алфеев. М., 2000.
Деяния	— Деяния Вселенских Соборов, Т. 4: VI Собор. VII Собор. СПб., 1996 (репринт изд.: Казань, 1908).
Немезий Эмесский	— Nemesii Emeseni De Natura hominis / Hrsg. M. Morani. Leipzig, 1987.
Слова	— Contra imaginum calumniatores orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. Bonifatius Kotter. Bd 3. Patristische Texte und Studien 17. Berlin, 1973.
Феодор Студит.	<i>Epistulae</i> — Theodori Studitae Epistulae / Hrsg. G. Fatouros. Corpus Fontium Historiae Byzantinae 31. Bd 1–2. Berlin, 1992.
СН	— Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae / Hrsg. G. Heil und A. Ritter. Patristische Texte und Studien 36. Berlin, 1991. S. 5–59.
DN	— Corpus Dionysiacum, I. De Divinis Nominibus / Hrsg. Beata Suchla. Patristische Texte und Studien 33. Berlin, 1990.
ЕН	— Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae / Hrsg. G. Heil, und A. Ritter. Patristische Texte und Studien 36. Berlin, 1991. S. 61–132.
Expositio fidei	— Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. B. Kotter. T. 2. Patristische Texte und Studien 12. Berlin, 1973.
Mansi 13	— Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. J. D. Mansi. Florence; Venice, 1759–98. Vol. 13.
MT	— Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae / Hrsg. G. Heil und A. Ritter. Patristische Texte und Studien 36. Berlin, 1991. S. 139–150.
PG	— Patrologia Graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866.