АПОФАТИЗМ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА И ВИЗАНТИЙСКАЯ ТЕОРИЯ ОБРАЗА КАК ИДЕЙНЫЕ ИСТОЧНИКИ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ИМЕНИ

Приступая к исследованию генезиса и основных идейных положений онтологической теории имени, развитой такими выдающимися представителями русской религиозно-философской традиции, как П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн и А.Ф. Лосев, необходимо сознавать ее непосредственную связь с основными богословско-философскими учениями патристического периода. В особенности можно отметить близость представителей отечественной «философии имени» к системе Дионисия Ареопагита и тем положениям, которые были выработаны в период иконоборческого кризиса 717–843 гг. В настоящей статье представлены основные мировоззренческие позиции, обозначившиеся в византийской духовной и интеллектуальной культуре того времени. Они исключительно важны, на наш взгляд, для выяснения святоотеческого понимания природы имени и слова.

Одним из центральных текстов, раскрывающих святоотеческую «ономатологию», является *Корпус Ареопагитикум* – выдающееся богословско-философское произведение неизвестного автора V–VI вв. Трактаты Дионисия (и прежде всего *О мистическом богословии* и *О божественных именах*) в качестве одного из центральных своих положений содержат антиномию именуемости и неименуемости Бога. Тема имени, по Дионисию, занимает центральное место как в области богословия, так и в мистической жизни. Бог есть все и ничто в этом мире. В Боге находит свой предел бытие. Имена имеют свое обоснование и свой предел в безымянности. «Теперь нам следует перейти к подлинной сущности богословского именования действительно сущего, – писал автор «Ареопагитик», – имя сущего распространяется на все существующее, но и превосходит его; имя жизни – на все живое, превосходя его; имя же премудрости – на все мыслящее, словесное и чувствующее, и вместе с тем превыше всего этого»[1]. Бог определялся Дионисием как «безымянный и в то же время носитель всякого имени»[2]. Апофатизм, выступающий в качестве главного философского инструментального принципа Дионисия, согласно которому последовательно умолкают все человеческие суждения и именования по мере приближения к Творцу мироздания, привел автора к убеждению, что о Боге не возможно сказать ничего в этом мире. Он абсолютно непостижим и неименуем. Все катафатические (т.е. положительные) утверждения о Боге, которыми и являются божественные имена, суть «гипотетические выражения подножий», отпадающие по мере восхождения в божественный мрак. Первопричина сущего «не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова она не имеет; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выразима и не уразумеваема; Она и не число и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие... Она не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть сущность... Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание...»[3].

Итак, Бог не именуем, но Он отец всякого имени. Если Сам Бог «Сверхсущественная сущность, Ум непомышляемый, Слово неизрекаемое»[4], то имена Божии отражают Его действия, проявления в этом мире. Бесконечность божественных действий позволяет говорить о бесконечности божественных именований, потому и возможно мыслить о Боге как о «Безымянном» и как о «Носителе (сообразном) всякого имени». «Всепричине и сверхсущности всего подобает безымянность и в то же время наименование всем тем, что существует, чтобы действительно быть всеобщим царством, средо-

[1] *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах, 1, 6 // *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах / Пер. игумена Геннадия (Эйкаловича). Буэнос-Айрес, 1957; см. также: Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 616.

[2] Там же. С. 612.

[3] *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии, 5.

[4] *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах, 1,1.

точием всего того, что к нему устремляется, как к своей причине, началу и цели»[5]. Только Сущее не имеет имени, поскольку Оно и есть Имя, т.е. Логос. Конкретные имена раскрывают различные предикаты Бога, и Бога возможно познать только через образы, Им произведенные[6], в связи с чем Дионисий настаивал на реальном значении божественных имен. «Мы можем познавать Бога в творениях, поскольку они суть образы и подобия, являющие Его идеи, и восходят к Нему как к запредельной причине сущего», – пояснял мысль Дионисия В.Н. Лосский. Божественные имена суть следствия «благолепных исхождений (προοδοι – «выходов», «выступлений») Богоначалия вовне»[7]. Эти божественные исхождения необходимо отличать от неоплатонических эманаций, так как они являют Бога вне Его сущности, т.е. энергийно.

Познание Бога и мира есть «вглубление в символ», т.е. в имя, поскольку действия высшей реальности отражаются в именах. Дионисий прибегал к антиномии: имена нужны для того, чтобы вывести человека за пределы имен, туда, где безымянный Бог встречается с человеком лицом к лицу. При этом Дионисий с особой настойчивостью подчеркивал всю ограниченность божественных именований. Эти имена не только взаимозаменяемы, но и не всегда необходимы, ибо человек может общаться с Богом на высших ступенях богопознания и без их помощи. В процессе своего восхождения к Богу человеческий ум все более отрешается от всех земных понятий. В конце концов, «достигнув наивысшей для него меры совлечения и незнания, он вступает туда, где имена Божии становятся не нужны, поскольку человек, выйдя за пределы имен, слов и понятий, соединяется с Тем, Кто выше всякого имени, слова и знания»[8]. Божественные имена имеют в связи с этим вспомогательное значение. Дионисий утверждал неадекватность их тому, что они призваны выразить. Проанализировав содержание библейских и небиблейских имен Божиих, он завершил свой трактат следующим утверждением: «Собрав вместе эти умопостигаемые имена Божии, мы открыли, насколько было возможно, что они далеки не только от точности... но и от песнопений как ангелов (а низшие из ангелов выше самых лучших наших богословов), так и самих богословов и их последователей»[9]. Сама же божественная первопричина представляет собой «сверхсущую Сверхбожественность, и нет для нее ни имени, ни слова, потому что Она во внедоступной запредельности»[10].

Вслед за Иустином Философом, каппадокийцами и рядом других авторов святоотческого периода, Дионисий различает внешнюю форму слова (буквы, звуки, слоги, ударения), то есть фонему, от его значения («силы»). Одно и то же содержание может быть вложено в разные внешние формы, которые относятся к области чувственного мира, в отличие от самого смысла, принадлежащего миру идеальному. Согласно учению «ареопагитик» звуковую оболочку слова не следует принимать во внимание, поскольку важна лишь «сила слова»,

[5] Там же. 1,4. См. также: Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. С. 612.

[6] См.: *Колесов В.В.* Философия русского слова. СПб., 2002. С. 324.

[7] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах, 2, 10.

[8] *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 133.

[9] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах, 12, 4.

[10] Там же. 12, 3. Приведенные выше высказывания пс. – Дионисия Ареопагита указывают на очевидное сближение воззрений христианского автора с античной философией, и прежде всего Платоном, который в «Парменид» говорит о Едином практически в тех же выражениях, что и Дионисий о сверхсущем Боге. Единое у Платона также «никак не причастно бытию», «никоим образом не существует», для него нет «ни имени, ни слова... ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения» (Парменид, 142а). Такая терминологическая близость позволяет ряду авторов считать Дионисия неоплатоником, скрывшимся за именем христианского авторитета. Действительно, как замечает прот. Иоанн Мейендорф, «будучи приверженцем платонизма, он весьма успешно – намного успешнее Оригена – совмещает христианскую и греческую интуицию» (*Мейендорф Иоанн, протопресв.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 340). Однако в своем богословии Дионисий преодолевал неоплатонизм, выходя за его пределы. Его идеи о творении и богопознании совершенно не соответствуют античному неоплатонизму. Учение об абсолютной непознаваемости Божественной сущности, отказ от теории эманации, понимание Бога, Который, будучи всем и вся, творит нечто, что не есть Он, разделяют Дионисия и языческих неоплатоников. С другой стороны, его космология, учение об иерархическом устройстве космоса, теургизм и ряд других моментов в значительной степени подвержены античному влиянию (см.: *Флоровский Г.В., прот.* Восточные отцы Церкви V–VIII вв. М., 1992).

его значение, которое и создает сущность слова, указывая на его смысл (σημαινει). Чем сложнее сущность, тем большим количеством имен она может быть выражена, при этом ни одно из имен не отражает целиком значимую силу предмета[11]. Сущность вещи выступает в ее именах. Таким образом, имена являются отпечатками субстанции, проявлениями сущности вещи во внешнем мире. Дионисий оставлял за скобками вопрос о том, насколько имя способно адекватно выразить сущность предмета. Но если по отношению к вещам этого мира возможна различная интерпретация воззрений Дионисия, то в отношении имен Божиих Дионисий вполне однозначен: в них не только внешняя форма, но и внутреннее содержание не адекватны обозначаемой реальности.

Эти мысли нашли дальнейшее продолжение у великого комментатора творений Дионисия Ареопагита *прп. Максима Исповедника* (580–662 гг.). Вслед за Дионисем прп. Максим заметил: «Неразумно и глупо, мне кажется, обращать внимание на букву, а не на смысл речи, которыми... мы пользуемся ради чувств, а когда наша душа движима умственными энергиями к умозрительному, то вместе с чувственным становятся излишни и чувства»[12]. Смысл вещи порождает ее форму, содержательная часть слова значительнее ее внешнего обозначения. Носителем смысла выступает разум. Пускаясь в рассуждения, он «как бы делится и нуждается для представления уразумеваемого в слове, объясняющем через множество примеров превосходящее»[13]. Имя, которое дается вещи, является ее символом: «образы неизобразимого и формы бесформенного суть символы»[14]. Сущности невозможно присвоить имя, которое бы полностью его изъяснило. Содержание сущности всегда больше содержания именования. Как невозможно помыслить Ум, так невозможно изречь слово, понятийно целиком содержащее в себе вещь. Таким образом, вещь не может иметь собственного имени, которое адекватно отображало бы его содержание. Максим приходит к выводу, что невозможность именовать сущности их собственными именами, порождает необходимость в *безмолвии*[15].

***

Хотя в последующий период в византийском богословии тема божественных имен специально не рассматривалась, следующим важнейшим этапом для выяснения христианского воззрения на природу имени и слова следует считать *эпоху иконоборчества*. Именно в это время выдающимися богословами: *прпп. Иоанном Дамаскином* (около 655–750 гг.) и *Феодором Студитом* (759–826 гг.) был дан философски обоснованный ответ на вопрос о том, в какой степени невидимый, неизреченный и непостижимый Бог может быть изображен при помощи красок. Иконоборческая позиция первоначально выглядела довольно примитивно. Иконоборцы упрекали православных в нарушении ветхозаветного запрета образов, обвиняли в идолопоклонстве камням, доскам и стенам, указывали на отсутствие в Св. Писании иконопочитания и т.д., т.е. строили свою аргументацию схоже с рядом современных протестантских деноминаций. Однако уже в свой ранний период иконоборчество превратилось в серьезное богословско-философское течение, имевшее отличные от православной позиции христологию, учение о богопознании и природе воплощения Бога-Слова[16]. В лице императоров Льва III Исавра (717–741 гг.) и в особенности Константина V Копронима (741–775 гг.) иконоборчество получило не только политических лидеров, поддерживающих это направление, но и теоретиков. Согласно прот. Г.В. Флоровскому, аргументация иконоборцев в пользу неизобразимости Христа в своем основании имела «ложный пафос неизреченности, пафос разрыва между духовным и чувственным, отсутствие чувства реальности евангельской истории»[17].

---

[11] *Колесов В.В.* Философия русского слова. С. 316.

[12] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах: Комментарии прп. Максима Исповедника. Т. 1. С. 121.

[13] Там же. С. 115.

[14] Там же. С. 15.

[15] Там же. С. 35.

[16] Об идейной сути иконоборчества см.: *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 71–161. Об истории иконоборческого периода см.: *Васильев А.А.* История Византийской империи: В 2 т. Т. 1. СПб., 1998. С. 317–398; *Успенский Ф.И.* История Византийской Церкви VI–IX вв. М., 1996; *Афиногенов Д.Е.* Константинопольский Патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997.

[17] *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 247.

В иконоборчестве возрождалось платоническое противопоставление идеального и материального мира, где подлинной реальностью обладает лишь первый. Эллинистическая составляющая концепции противников икон представляется, на наш взгляд, основополагающей.

Главным вопросом иконоборческих споров был вопрос образа. Ветхозаветный запрет на изображения, согласно прп. Иоанну Дамаскину, снят фактом боговоплощения, ибо явившийся во плоти Бог-Слово Сам является Первообразом: вочеловечившийся Христос, вошедший в «храм тела», указывает на возможность изображения «видимой стороны Бога»[18]. С этого времени «Моисеев запрет образа (Исх. 30, 4) теряет смысл, и иконы Христовы становятся неопровержимыми свидетельствами воплощения Бога»[19]. После факта боговоплощения изображения Христа, как и праведников Нового Завета, вполне оправданны и не могут привести к идолопоклонству, так как, по Иоанну Дамаскину, после Христова воскресения «мы получили от Бога способность различать, и знаем, что может быть изобразимо и что не может быть выражено посредством изображения»[20]. Л.А. Успенский точно раскрыл онтологическую связь христианства с идеей образа, потому учение об иконе (не конкретная иконография, которая формировалась на протяжении столетий, а сама возможность иконографического изображения воплощенного Бога) изначально присутствует в церковном сознании. «Образ появляется в Церкви из начала, – пишет он, – как нечто само собой разумеющееся и занимает в ней принадлежащее ему место, несмотря на ветхозаветный запрет и некоторое противодействие»[21]. Итак, иконоборчество было определено святыми отцами как борьба с фундаментальным христианским догматом боговоплощения.

В иконоборческих спорах дело шло не о назидательной или декоративной роли искусства, не о богословской надстройке, не об обряде или традиции. Речь шла об «истинном исповедании боговоплощения и, следовательно, о христианской антропологии. Это был догматический спор, и в нем вскрывались богословские глубины»[22].

Центральной темой споров стал вопрос о природе изображения и о соотношении его с прототипом (первообразом). Иоанн Дамаскин определял образ как «подобие, выражающее первообраз и вместе с тем имеющее и некоторое в отношении к нему различие»[23]. Эта мысль о различии природ образа и первообраза, с одной стороны, и их непосредственной связи – с другой, в самой яркой форме указывает на энергийную подоплеку споров и чуждость ей иконоборчества. Одним из самых выдающихся памятников иконоборческого периода является трактат Константина V Копронима, принятый иконоборческим собором 754 г., который император попытался объявить Вселенским, поскольку в соборе приняло участие 338 епископов. Согласно пониманию императора Константина, истинная икона может быть только единосущной изображенному на ней лицу, т.е. тождественной, обладающей с ним одной природой. Исходя из этого единственным образом Христа в этом мире может быть лишь Евхаристия – образ воплощения, который Сам Христос избрал для утверждения жизни Церкви.

Не похожий ни в какой степени на человека, хлеб не может возбудить идолопоклонство. Эта мысль наглядно свидетельствует о фундаментальном различии в понимании иконоборцами и иконопочитателями сути образа и иконы. Г.Н. Острогорский писал: «Коль скоро для иконоборцев истинной иконой могло считаться лишь нечто такое, что было тождественно со своим “архетипом”, то только причастие они могли признать иконой Христа. Для православных же иконопочитателей именно потому причастие не было “иконой” – образом, что оно тождественно со своим архетипом»[24]. Бескровная жертва не есть образ. Они – Тело и Кровь Христовы, как было утверждено отцами VII Вселенского собора[25].

Для православных иконопочитателей икона не могла быть единосущной своему архетипу, образ не

---

[18] *Иоанн Дамаскин*. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СПб., 1893. С. 12.

[19] *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 22.

[20] *Иоанн Дамаскин*. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. С. 73.

[21] *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. С. 19.

[22] *Флоровский Г.В., прот.* Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 247.

[23] *Иоанн Дамаскин*. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. С. 7.

[24] *Острогорский Г.* Основы спора об иконах // Seminarium Kondakovianum, II. Praga, 1928. С. 48.

[25] Деяния Вселенских соборов. Т. 4 (Деяние 6). СПб., 1996. С. 74.

тождествен первообразу. Напротив, в самом понятии «икона» заключается сущностное их различие. «Икона есть подобие первообраза... подражание первообразу и отражение его своей сущностью, однако от архетипа она отлична; икона сходна с архетипом благодаря совершенству искусства подражания, сущностью же она от первообраза отлична. И если бы она ни в чем не отличалась от первообраза, то это была бы и не икона, а не что иное, как сам архетип»[26]. Ту же мысль еще более резко выразил прп. Феодор Студит: «никто не будь столь безумен, чтобы истину и тень ее, архетип и изображение его, причину и следствие мыслить по существу тождественными»[27]. Не видящие этого различия и могут называться настоящими идолопоклонниками.

Итак, иконоборческое мышление видело в иконе предмет, тождественный изображаемому; если нет тождества, то нет и образа. Иконопочитатели же выразили мысль о связи образа и первообраза *не по сущности, а по подобию*. Этот вопрос указал на глубинное философское расхождение в понимании природы соотношения между предметами и их образами у иконоборцев и иконопочитателей. Для иконоборцев существовало только два соотношения между предметами: их сущностное тождество или различие. Для православных же при различной их природе (сущности) между предметами сохраняется связь, и *два предмета могут быть одновременно и тождественны, и различны*. Прп. Феодор Студит предлагал следующий аргумент: лица Святой Троицы отличны друг от друга, но единосущны. В иконе же, напротив, природы образа и первообраза различны, но личности тождественны. «Как там (в Троице) Христос отличен от Своего Отца ипостасью (личностью), так здесь (в иконе) Он отличается от Своего собственного изображения сущностью»[28].

Значительную часть своих трудов иконопочитатели посвящали вопросу о форме связи образа и первообраза, и здесь на первое место выходит проблема имени. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, эта связь обеспечивается тем, что образ носит имя первообраза. «Божественная благодать сообщается состоящим из вещества предметам, так как они носят имена тех, кто на них изображается»[29]. Имя первообраза освящает сам образ, превращая его в икону. Иконы освящаются именами Бога и друзей Божиих и по этой причине осеняются благодатью Св. Духа. Имя выступает в данном случае как символ (от греч. Συμβαλλω – соединяю), соединяющий образ и первообраз, знак и обозначаемого. Не только изображение можно назвать именем первообраза, но и «первообраз можно называть по имени изображения»[30].

Однако чрезвычайно важно подчеркнуть, что возможность такого употребления одного имени по отношению к образу и первообразу допустимы именно вследствие их онтологического различия: «это две реальности, не имеющие природного тождества, а потому несравнимые и несопоставимые»[31]. Христом может быть назван и Сам Христос, и его изображение. Однако это «не два Христа, так как одно от другого отличается не общностью имен, но природой»[32]. В другом месте прп. Феодор Студит настойчиво подчеркивал, что «сходство первообраза и изображения указывается только в отношении имени, равно утверждается тождество поклонения, а не вещества, которое и не может получить участия в поклонении»[33]. Как видим, прп. Феодор Студит четко разделяет имя и материю (вещество) имени, под которым следует понимать его буквенную и звуковую составляющую. Образом является само имя вследствие причастности к именуемому, а не его вещественная сторона, подобно тому как иконная доска не является иконой Христа, если используется для какого-либо иного изображения.

Известно, что в практике византийской иконописной традиции не имеет места освящение икон.

---

[26] Цит. по: *Острогорский Г.* Основы спора об иконах // Seminarium Kondakovianum, II. С. 49; также см.: *Иоанн Дамаскин.* Третье слово в защиту святых икон.

[27] Цит. по: *Острогорский Г.* Основы спора об иконах // Seminarium Kondakovianum, II. С. 50; см. также: *Феодор Студит, прп.* Опровержение иконоборцев, II // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 1. СПб., 1907.

[28] Цит. по: *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. С. 97; см. также: *Феодор Студит, прп.* Опровержение третье, III.

[29] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. С. 26.

[30] *Феодор Студит, прп.* Опровержение иконоборцев, II, 17 С. 127.

[31] *Иларион (Алфеев), епископ.* Священная тайна Церкви. С. 137.

[32] *Феодор Студит, прп.* Опровержение иконоборцев, II, 17 // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 1. С. 125.

[33] Там же. С. 141.

Моментом превращения изображения в икону считалось надписание на ней имени соответствующего образа. Без этой надписи икона, изготовленная по всем канонам иконописания, не воспринималась как достоверный образ. Надпись становится неотделимой от изображения, как имя неотделимо от предмета. Прп. Феодор Студит писал: «Что из видимого глазами лишено имени? И каким образом может быть отделено то, что названо известным именем, от своего собственного наименования, чтобы одному из них мы воздавали поклонение, а другое лишали поклонения? Эти вещи предполагают друг друга: *имя есть имя того, что им называется, и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя: в них единство поклонения нераздельно*»[34]. Икона освящается именем Божиим и именами друзей Божиих (святых) и по этой причине осеняется благодатью Св. Духа. В#связи с этим в иконе поклонение принадлежит как изображению, так и надписи.

Как видим, вся аргументация иконопочитателей в обосновании единства образа и Первообраза вполне относима для выяснения святоотеческих воззрений на проблему соотношения имени и именуемого, вещи и слова о вещи, будучи чуждой всякого номинализма. Православная традиция именно в связи с иконоборческими спорами сблизила понятие образа и имени. «Как очи зрящих освящаются честными иконами, так и уста освящаются словами»[35], – читаем у Ф.И. Успенского. Прп. Иоанн Дамаскин называл икону «именем и подобием того, кто на ней нарисован»[36]. Имя является образом своего носителя, поэтому имени и его носителю воздается общее поклонение. В связи с этим имя Божие может быть названо Богом, оно приравнено к образу, кресту и другим священным символам. Имя Божие и есть наиболее первичный тип иконы[37].

Итак, иконопочитателями сразу была замечена догматическая опасность иконоборчества. И это было обусловлено убеждением в наличии несомненной связи между изображаемым и изображением, именем и именуемым. Уже в своем первом выступлении против иконоборцев прп. Иоанн Дамаскин утверждал, что если ты запрещаешь изображение святых, то ясно, «что ты запрещаешь не изображение, а чествование святых, ты предпринял войну не против икон, а против святых»[38]. Для прп. Иоанна Дамаскина совершенно очевидна связь между почитанием икон и почитанием святых. Для него образ и личность связаны не сущностью, а подобием и единством имени.

Отцы VII Вселенского собора утвердили учение, что иконы полны благодати и святости по самому своему наименованию («святые иконы») и по присутствию в них божественной благодати. В иконах Божество присутствует так же, как и в «изображении креста и других божественных предметов, но не по единству природы, так как эти предметы не плоть божественная, но по относительному их к Божеству причастию, так как и они участвуют в благодати и чести»[39]. Благодать Первообраза касается молящегося и через изображения, которые несут в себе божественные энергии. Но чем чаще Бог и святые бывают видимы человеку через иконописные образы, тем с большей силой, созерцая их, он вспоминает и любит первообраз, чествует его лобзанием и почитательным поклонением. Речь идет не об истинном богопочитании. Оно по вере приличествует только одному Божественному естеству. Речь идет о таком почитании, которое «мы воздаем изображению... креста, святому Евангелию и прочим святыням... *Честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней*»[40]. Таков предельно четко сформулированный догмат иконопочитания, утвержденный оросом VII Вселенского собора.

Для выяснения связи иконоборческих споров со святоотеческим учением об имени важно также рассмотреть диалектическое сближение почитателей Евангелия (образа словесного) и иконы (образа видимого) отцами VII Вселенского собора. Соборное

---

[34] Там же. С. 129.

[35] *Успенский Ф.И.* Очерки по истории византийской образованности. М., 2001. С. 84–85.

[36] *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. С. 132.

[37] См. также: *Павленко Е.* Имяславие и византийская теория образа // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского института. Вып. VIII. М., 2001. С. 56–70.

[38] *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. С. 56.

[39] *Феодор Студит, прп.* Опровержение иконоборцев, II, 10.

[40] Цит. по: *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. С. 102–103.

определение утверждает, что Св. Писание и образ указывают и поясняют одно другое. Это свидетельство, выраженное в двух разных формах (словесной и образной), передает одно Откровение и в свете одного Предания. «Если отцы не передали, что следует читать Евангелие, то не передавали и изображать иконы. Если же они передали первое, то передали также и последнее: потому что изобразительность неразлучна с евангельским повествованием и, наоборот, евангельское повествование – с изобразительностью При этом и то и другое хорошо и достойно почитания потому, что они взаимно объясняют друг друга и несомненно доказывают друг друга»[41]. Образ словесный соответствует образу видимому, и наоборот. Слово Св. Писания есть образ, и образ есть то же слово. Слово (имя) в этом контексте может восприниматься как первая икона. Как и слово, образ составляет часть христианства, является одним из средств познания Бога, путей общения с Ним.

Выработанное православными византийскими богословами иконоборческого периода учение о почитании иконы, несмотря на то что оно было утверждено VII Вселенским Собором и вошло в золотой фонд святоотеческой мысли, не получило всеобщего распространения. И прежде всего оно не было воспринято латинским Западом. Там продолжала доминировать традиция христианского изобразительного искусства как вспомогательного источника для просвещения неграмотных. Л.А. Успенский приводит высказывания ряда западных исследователей, настаивающих на нецерковном происхождении христианского искусства. Икона проникла в христианский культ «в лучшем случае благодаря нерешительности и колебаниям иерархии перед этой “паганизацией” христианства. Если искусство появилось в Церкви, то произошло это помимо ее воли»[42].

Такой взгляд на природу иконописного образа разделялся Западом уже в эпоху раннего Средневековья. В VI в. Римский Папа свят. Григорий Великий (в православной традиции – Двоеслов) называл иконы «Библией для неграмотных», которые могут читать на стенах то, чего не могут прочесть в книгах. Никакого христологического значения в иконах свят. Григорий не признавал. В связи с этим весьма показателен инцидент, который произошел в 599 г. в Марселе. Там местный епископ Серенус приказал убрать из храмов все иконы под тем предлогом, что народ воздавал им неподобающее поклонение. Свт. Григорий занял двойственную позицию. Он похвалил Серенуса за ту ревность, с которой он восстал против поклонения иконам, но осудил его за их уничтожение. В своих письмах Серенусу он утверждал: «Тебе, брат, надлежало сохранить иконы, но не допускать народ до поклонения им... Мы хвалим тебя за то, что ты запретил поклоняться иконам, но запрещаем тебе их уничтожать. Следует различать между поклонением иконе и научением посредством иконы тому, чему в истории следует поклоняться. То, что является Писанием для грамотного, то икона для неграмотного. Посредством ее даже необразованные люди видят, чему они должны последовать; она – чтение неграмотных. Посему икона заменяет чтение, особенно для иностранцев»[43].

Мнение папы Григория как нельзя нагляднее демонстрирует начало формирования отличного от святоотеческого учения взгляда на природу образа уже в раннем Средневековье. Так, в глазах Церкви «икона не есть лишь простая иллюстрация Священного Писания; она – язык, который ему соответствует»[44]. Западная же богословская мысль уже к XIX в. демонстрировала совершенно иное понимание смысла и значения иконографического образа. Известный латинский памятник «Каролинговы книги» утверждает, что греки ложно «возлагают почти всю свою надежду на иконы, тогда как мы почитаем святых в их телах, вернее, в их мощах, или в их одеждах, согласно преданию древних отцов», иконы же – «плод фантазии художников»[45].

Западная мысль последовательно лишала церковные образы их догматического обоснования. Она не видела в иконах никакого богословского или литургического значения. Вспомним позицию Карла Великого. Она близка к мнению свт. Григория: не нужно уничтожать иконы, но не следует и почитать их. Франкфуртский собор 794 г. назвал VII Вселенский собор «смехотворным», отверг-

[41] Там же. С. 105.

[42] Там же. С. 8–9, 19.

[43] Там же. С. 74–75.

[44] Там же. С. 105.

[45] Там же. С. 108.

нув одновременно и постановления иконоборческого собора 754 г. Этот многочисленный (более 300 епископов) собор западной Церкви, хотя и одобрил употребление икон, но отрицал при этом их догматическое и богослужебное значение. Он принимал их лишь как элемент «украшения храмов», а также как «напоминание былых деяний». Хотя западная Церковь и приняла решения VII Вселенского собора, но фактически осталась на позициях Франкфуртского собора, и, если для «православных икона является языком Церкви, выражением Божественного откровения и необходимой составной частью богослужения, то в Римской Церкви она такого значения не имеет»[46].

Подобная номиналистическая тенденция привела к тому, что уже в Средние века произошла мутация, вызвавшая к жизни схоластическую доктрину Тридентского собора о «почитании икон, несмотря на заведомое отсутствии в них Божества»[47]. Согласно католическому пониманию природы образа, икона свята лишь по своему отношению к изображаемой реальности, сама же божественная реальность в иконе не присутствует. Учение прпп. Иоанна Дамаскина и Феодора Студита, согласно которому в иконе действуют божественные энергии, а образ и Первообраз онтологически связаны подобием и единством имени, оказалось полностью проигнорированным католической мыслью, принявшей рационально-утилитарный взгляд на образ.

Подводя краткий итог вкладу авторов иконоборческого периода в выяснение природы имени, следует отметить, что в это время было проработано учение об имени Божием как первоначальном образе. Имя здесь выступает в качестве связующего звена между Богом и Его изображением. Начертанное на иконе имя освящает образ. Имя, как и прочие священные символы, заслуживает поклонения и в этом поклонении не отделяется от Самого Бога. При этом разделяются имя и его внешняя звукобуквенная составляющая. Честь, воздаваемая имени Божию, восходит к Самому Богу. В этом смысле имя Божие допустимо именовать Богом.

Смиволизм и апофатизм Дионисия Ареопагита, его антиномическое учение об именуемости и неименуемости Бога, а также византийская теория образа оказали непосредственное влияние на формирование «философии имени» в России как оригинальной концепции, обосновывающей онтологический статус слова. На это указывали и сами ее авторы, воспринимая свою доктрину в качестве философского развития общеправославных идей патристического периода[48].

© Лескин Д., протоиерей

[46] Цит. по: *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. С. 109.

[47] *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы / Коммент. В.М. Лурье. С. 382.

[48] *Флоренский П.А.* Об имени Божием // *Флоренский П.А.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3 (1). С. 359; *Он же.* Магичность слова // Там же. Т. 3 (1). С. 242–243; *Булгаков С.Н.* Философия имени. М., 1997, *Он же.* Афонское дело // Русская мысль. 1913. № 35; *Он же.* Афонское дело // Там же. 1912. № 33. С. 37–46; *Лосев А.Ф.* Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997; *Он же.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993; *Эрн В.Ф.* Около нового догмата // Итоги года. М., 1914. № 22–233; *Он же.* Спор об Имени Божием: (Письма об имяславии). Письмо 1: Происхождение спора // Христианская мысль. 1916. № 9. С. 101–109.