



*Прот. Георгий Соменок,
доцент, кандидат богословия*

Халкидонский орос (IV Вселенского Собора) в свете решений VII Вселенского Собора

Общеизвестно, что знаменитый Халкидонский орос (вероопределение) IV Вселенского Собора (451 г.) посвящен главному христологическому вопросу образу соединения во Христе Божества и человечества. И поставлен был этот вопрос еще Аполлинарием Младшим, бывшим еп. Лаодикийским (ок. 305–392), ученым-богословом и ересиархом, утверждавшим, что во Христе Бог-Слово заменил душу человека Иисуса «одушевленное» тело Христа неразрывно «сосуществовалось» и «срослось» со Словом, которое стало в нем началом действия и постольку как бы перешло в новый образ существования, — «в единстве сложной воплощенной божественной природы», *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*[1]

Для доктрины Аполлинария характерно было ставить знак равенства между «природой» и «ипостасью», а посему он «во Христе находил не только единое лицо и ипостась, но и единую природу»[2]

Реальным событием, по его мнению, было только воплощение Христа, но не Его вочеловечение. Божество Христа поглощало человечество Иисуса. Так мыслил и так говорил Аполли-



нарий Младший, и у него нашлись последователи не только в IV веке, но и в V–VI веках (среди монофизитов и монофелитов).

В противовес аполинарианству, осужденному Церковью на II Вселенском Соборе (381 г.), святыми отцами-каппадокийцами было раскрыто учение о единстве двух природ, Божеской и человеческой, в одной Богочеловеческой ипостаси Иисуса Христа, Сына Божия. Святоотеческое учение, в особенности, в лице свв. Григория Богослова и Григория Нисского, подготовило богословско-терминологическую базу для определения веры Халкидонским Собором.

В чем же суть взаимосвязи двух вероопределений — IV и VII Вселенских Соборов? Речь здесь идет не только об их внешнем сходстве, но о глубинной, гносеологической сущности.

На «суть дела» впервые указал молодой тогда церковный историк, магистр богословия Санкт-Петербургской духовной академии, профессор Борис Михайлович Мелиоранский (1870–1906), который 11 октября 1901 г. на заседании С.-Петербургского философского общества прочитал доклад: «Философская сторона иконоборчества».

Вначале своего доклада проф. Б.М. Мелиоранский говорит, почему вообще возможна такая постановка вопроса, а именно: иконоборчество и философия! И сразу же заметим, что это не только вопрос для религиозных философов и церковных историков, но чисто богословский, как в теоретической плоскости, так и в сфере церковно-мистической.

Так на него и попытался ответить Б.М. Мелиоранский и ответил гениально.

А теперь к сути доклада. «Православная и римско-католическая богословская наука считала дело об иконах богословски вполне объяснимым соборным определением и трудами православных отцов VIII–IX вв. и ограничивалась изложением и



дальнейшей богословской защитой этого решения... Протестантская наука сперва стояла на той же точке зрения, что и католическая, только свои симпатии переносила всецело на сторону иконоборцев, обвиняя Православие в грубом суеверии и в нарушении прямых предписаний... Ветхого Завета и древней христианской практики»[3]

Так было в XVIII — первой половине XIX века, до знаменитого А. Гарнака[4] и его лекций, ставших манифестом либерального богословия[5]. Старые аргументы протестантов против почитания святых икон продолжают муссироваться адептами различных сект и деноминаций современного протестантизма. Иконоборчество было и богословским спором и последней ересью великой эпохи Вселенских Соборов. «Оно отрицает сперва возможность и значительность человеческого образа в Богочеловеке с тем, чтобы затем отрицать возможность проникновения плоти или материи вообще Божественным началом, наперекор Откровению, учащему, что и материя и дух предназначены к вечному просветленному существованию внутри Божества, как Всеединого»[6].

Иконоборческая логика и аргументация вращались вокруг таких рассуждений, которые церковные историки передают следующим образом. Употребление икон противно основному догмату христианства — учению о Богочеловеке. Если икона претендует изобразить Божество, то получается Божество ограниченное, «описуемое» (арианство). Если икона изображает Божество, слитое с плотью, то это предполагает евтихианство или монофизитство. Если на иконе — лишь человеческая природа, то мы имеем дело с несторианской ересью... Есть единственная икона Христова — это Евхаристия. Из всего, находящегося под небом, не названо другого вида или образа, который мог бы изображать Его воплощение. Итак, вот что служит иконой животворящей плоти Его[7].



Борьбы со святыми иконами правы лишь в том, что «изобразить неизреченную тайну единения двух естеств во Христе невозможно» [8]. Но никто и не пытался утверждать обратное, ни православные мистики, ни, тем более, художники или иконописцы. Вывод же, который делали далее иконоборцы, никоим образом не вытекает из утверждения тайны единения естеств в Иисусе Христе, а именно, что «икона Христова по самому существу дела невозможна» [9].

Необходимо заметить, что учение о Богочеловеке (на языке богословов оно называется христологией) требует отдельного исследования, так как имеется огромный пласт богословской литературы по этому вопросу как православной, так и инославной.

Четвертый Вселенский Собор, состоявшийся в городе Халкидоне в 451 году, выработал христологию, которая не позволяет впасть в крайности как «антропологического максимализма» антиохийской богословской школы, так и «антропологического минимализма» александрийской египетской богословской школы [10]. Кроме того, святые отцы этого Собора уточнили богословскую терминологию, ибо ранее почти не существовало различия между понятиями «природа» и «ипостась», особенно если использовать лексику греческую и латинскую.

Халкидонский Собор завершил ту богословски важную для христологии работу, которая была начата святыми отцами IV века, дабы установить точный смысл слов-терминов: «ипостась», «сущность», «лицо», а также окончательно сделал синонимами слова «Ипостась» и «Лицо». Богословская нагрузка этих важных христологических и антропологических терминов была важна не только для богословия, но и для будущего христианского искусства.

Как же звучит Халкидонское вероопределение о взаимоотношении двух природ в Иисусе Христе?



«Итак, последуя св. отцам, все согласно поучаем (учим) исповедовать Одного и Того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, Совершенным по Божеству и Его же Самого Совершенным по человечеству; истинно (подлинно) Бога и Его же Самого истинно человека, из души разумной и тела. Единосущным Отцу по Божеству и Его же единосущным нам по человечеству; во всем подобного нам, кроме греха. Рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения (рожденного) от Марии Девы Богородицы по человечеству. Одного и Того же Христа, Сына, Господа Единородного, в двух естествах (природах) неслитно, неизменно (непревращенно), нераздельно (неразделимо), неразлучно (неразлучимо) познаваемого. (При этом) разница природ не исчезает через соединение, а еще тем более сохраняется особенность каждой природы, сходящейся в одно Лицо и в одну Ипостась. (Учим исповедовать) не рассекаемым или различаемым на два лица, но одним и тем же Сыном и Единородным, Богом-Словом, Господом Иисусом Христом:

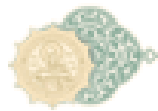
Как изначально о нем (изрекли) пророки и наставил нас Сам Господь Иисус Христос и как предал нам Символ отцов наших» [11].

Вот то догматическое вероопределение (орос) Халкидонского Собора, в основу которого были положены:

1. Знаменитое Послание («Томос») Льва Великого к патриарху Константинопольскому Флавиану [12], в котором природа не отличается от ипостаси, а посему употребляется термин «ипа персона» («одно лицо»).

2. Антиохийское вероизложение (или «согласительное исповедание» 433 г.), подписанное св. Кириллом Александрийским, автором которого, согласно аргументации В.В. Болотова [13], очевидно, является Павел Эмесский.

3. Двенадцать анафематизмов св. Кирилла против Нестория.



Мы сознательно так подробно разбираем Халкидонское вероопределение, чтобы увидеть в нем всю суть христианского учения. Попробуем теперь понять логику иконоборцев, как это сделал проф. Б.М. Мелиоранский.

В VIII веке, как известно, иконоборцы, борясь с иконами и иконопочитателями, ссылались на учение IV Вселенского Собора. И самый главный их «аргумент», повторяем, сводился к тому, что «употребление икон» противно основному догмату христианства, учению о Лице Богочеловека, и, следовательно, ниспровергает все шесть Вселенских Соборов»[14].

Где же эти противоречия догмату и Вселенским Соборам? Этих противоречий в сфере богословской сейчас нет. Однако всегда было и остается умственно-духовное заблуждение. Например, святитель Никифор, патриарх Константинопольский (годы патриаршества 806—815) говорит: «Не имея возможности доказать, что христиане поклоняются иконам, как богам, они (иконаборцы — *прот. Г.С.*) выдвигают в свою защиту фразу о неописуемости! Этим словом «неописуем Христос» они от основания подрывают учение о Божественном домостроительстве, а воображают, что оно для них непобедимый оплот; ибо, если де не принять его, то необходимо разрушается учение о единстве ипостаси Христовой»[15].

В этом-то утверждении Халкидонского догмата, в понимании халкидонской христологии и кроется суть иконоборческого спора, согласно утверждению Б.М. Мелиоранского. По православному Халкидонскому учению «Богочеловек совмещает в одном существе (ипостаси) две такие природы, признаки которых в значительном числе представляются взаимно отрицательными»[16]. Нам сейчас легче понять и суть этого совмещения, и учение об отношении природы Бога и человека, ибо наше знание этих таинственных и богословски высоких вещей и вопросов зиждется на святоотеческой основе, на апофатиче-



ском (т.е. отрицательном) богословии, которое учит, что Бог по своей внутренней сущности и внешнему проявлению, бесконечно удален от человека, как существа сотворенного и конечного. Это один из двух богословских путей, которые различает Дионисий (не Ареопагит), автор знаменитых сочинений под названием «*Coprus Areopagiticum*» [17], или Ареопагитики, когда возможно учение о Боге, как о противоположности человеку, получаемое через отрицание в применении к Богу целого ряда существенных свойств человеческой природы, например: простота и сложность, вечность и тленность, бестелесность и телесность, несотворенность и тварность... «Суммируя оба ряда, мы получим со стороны Божества один признак: абсолютность; со стороны человека тоже один — относительность» [18].

Другой богословский путь есть путь утверждения, или богословие катафатическое (т.е. положительное), которое «ведет нас к некоторому знанию о Боге, это путь несовершенный» [19].

Это учение и эти знания были известны иконоборцам, но, им была ближе не богословская, лучше сказать, не святоотеческая мысль, а философская сторона вопроса, которая и привела к спору. Да, действительно: «Бог Откровения не есть Бог философов» [20].

Богочеловек Иисус Христос совмещал, а мистически и сейчас «совмещает в себе, как в одном существе, оба ряда признаков, объективно и субъективно, с точки зрения чужих сознаний и его собственного сознания, и даже помимо всяких сознаний, по внешнему представлению и по собственному самосознанию. Он, один и тот же Он, одновременно и абсолютен, и относителен. Поэтому, говорят иконоборцы, единение в нем естеств превышает всякую мысль и всякое понимание. Если же оно выше всякой мысли и понимания, то выше и всякого представления: будучи непредставим, Христос и неизобразим» [21].



С точки зрения формальной логики, доводы и позиция иконоборцев, казалось бы, неуязвимы. «Что единение естеств в Христе “выше всякого разума”, в этом православные были с ними согласны; итак, спор иконоборцев с православными на теоретической почве сводился к тому: возможно ли вообразить и изобразить существо, непостижимое для разума? ... Таким образом, догматического разномыслия нет, а вопрос идет о том, должны ли или не должны свойства Христа в себе отражаться на Нем, как на явлении; должна ли его метафизическая неограниченность, как Бога, давать Его явлению эмпирическую неопишуемость или неизобразимость, это вопрос, очевидно, философский, именно гносеологический, а не метафизически-богословский... А платоновский гносеологический догмат, что между вещью и явлением существует соответствие, причинная и вместе умопостигаемая связь, христианская церковная философия, по-видимому, усвоила себе при самом своем возникновении и обосновала его заново аргументами чисто богословского характера» [22].

О соотношении веры и разума, о субъекте познания, о христианских предпосылках знания и о предмете познания много сказано и написано как христианскими философами, так и православными богословами.

В развитие нашей темы хотелось бы привести одно-два ключевых высказывания, которые поясняют важность и необходимость различных аспектов богопознания (например, рациональный и эмоциональный), как важных составляющих не только христианской гносеологии, но и такого важного проявления творческих способностей человека, каковым является искусство.

Иконы — это не только предмет искусства, но и предмет поклонения, субъект церковного разумения, символ Православия и священный образ канонического христианства. Утверждение иконы и триумф иконопочитателей стали возможны в



истории и в Церкви только лишь благодаря действию Святого Духа и соборности «церковного разума».

«С христианской точки зрения, сила «разумения», хотя и проявляется в индивидуальном сознании и только через него, но принадлежит она Церкви, как благодатному организму, в котором живет и действует Святой Дух. Поэтому гносеологическому индивидуализму, который исходит лишь из индивидуального сознания и только в пределах его хочет понять тайну знания,... христианство противопоставляет учение о «разуме Церкви» как основном и главном месте познания. Иначе говоря, с христианской точки зрения сила индивидуального разумения определяется нашим приобщением к разуму Церкви, (что и возможно лишь при восстановлении целостности духа, при восстановлении единства разума и сердца — а это дается нам лишь через Церковь). Индивидуальный разум, в котором осуществляется познавательная активность, не от себя ведь входит в истину, но через тот синергизм, в котором индивидуальное сознание становится органом разума Церкви под благодатным воздействием Святого Духа. Лишь через нашу жизнь в Церкви, лишь через приобщение наше к тайне Церкви процессы познания получают полную свою силу... Разум индивидуальный жив и силен лишь этой связью с церковным разумом, лишь приобщением своим к нему»[23].

И еще одно важное для нашей темы высказывание. «Только христоцентрическое понимание знания как любви, помогает нам найти выход Во Христе — и только в нем — субъект и объект познания, будучи различными, едины — потому что Сын Божий есть одновременно и Творец Бытия — и через свое воплощение (подчеркнуто нами — *прот. Г.С.*) Он в Себе самом имеет в субъективных движениях Свое бытие. Единство субъекта и объекта реализуемо только в Том, Кто, будучи человеком («субъект познания»), есть одновременно и Бог — Творец бытия (объекта). В Христе Иисусе Бог Творец и человек

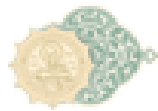


Иисус соединены нераздельно, но и неслиянно, — и в единстве Божественной Личности и только в ней два ряда (субъективный и объективный) параллельны — нераздельны и неслиянны»[24].

Вочеловечение Бога, или боговоплощение, является еще большей тайной, чем сотворение мира видимого и самих людей. Мы не знаем процентного соотношения в человеке духа, души и тела, образа Божия в человеке, и какова математическая формула человеческой талантливости или гениальности? Однако существует предположение, что «раз логические законы обязательны и для мира явлений и для мира вещей, то естественно им быть обязательными и для связи обоих миров — ведь и эта связь, как и сами миры, создана тем же Божественным разумом, семя которого всеяно в каждого человека. Созерцая вещи, стараясь постичь их идею, мы знакомимся с частью содержания самого Божественного сознания, отчасти познаем, следовательно, самого Бога... Святое Писание учит, что “невидимая Его, от создания мира твореньми помышляема, видима суть и присносущная сила Его и Божество”...

Итак, иконоборцы были, по-видимому, вправде, с точки зрения общепринятой в их время в самой Церкви науки, говорить: халкидонский Христос, и одновременно и один и Тот же в одной ипостаси описуемый и неопишуемый, страдающий и бесстрастный, тленный и нетленный, всеведущий и ограниченный, для разума непостижим (они говорили — сверхрационален); а следовательно, явление Его, Христос евангельский, есть непостижимая загадка для ума.

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»[25].



Об этом же и о тех позициях, которые отстаивали иконоборцы, пишет в своем труде и В.В. Бычков: «Формально они (иконоборцы) отстаивали позиции характерного для византийского христианства антиномического мышления, хотя фактически в своей аргументации утверждали незыблемость принципов формальной логики, отчего и доводы их звучали часто убедительнее парадоксальных аргументов защитников изображений. Сторонники живописи уличались сразу в двух противоположных ересях: в несторианстве — за то, что они, изображая только человека Христа, будто бы разделяли в нем две природы, и в монофизитстве — за то, что, «описывая неопишемое», живописец «сливает неслитное изображение». Логика этого парадоксального обвинения сама антиномична, ибо основана на стремлении уличить противника в отрицании как тезиса, так и антитезиса исходной догматической антиномии. В результате возникает как бы обратная антиномия, подтверждающая как раз то, что с ее помощью пытаются опровергнуть: иконопочитатели, одновременно сливая и разделяя в изображении две природы, стоят на позиции «неслитного соединения». Таким образом, с философско-богословской точки зрения, иконоборцы, сами того не подозревая, доказывали ортодоксальность позиции своих противников (православность иконопочитателей — *прот. Г.С.*)» [26].

Позицию православных, защищающих иконы и воздающих им почитание, выработали святые отцы VII Вселенского Собора, а также прп. Иоанн Дамаскин (ок. 675–750/752) первый и главный защитник иконопочитания; прп. Феодор Студит (759–826), св. патр. Никифор (†829) и другие поборники Святого Православия, и прежде всего монашествующие, прославившиеся «устными поучениями и особенно своей подвижнической жизнью» [27].



VII Вселенский (или Никейский II) Собор был созван 24 сентября (в понедельник) в церкви св.Софии в г.Никее (первое заседание) и завершил свою работу 23 октября 787 г. в Константинополе, где состоялось последнее (восьмое) его заседание. Нас интересуют в данный момент четыре последних заседания, так как с четвертого, состоявшегося 1 октября, начался «разбор библейских, богословских, отеческих и исторических данных в пользу иконопочитания»[28].

До сих пор сектанты упрекают православных в «идолопоклонстве» на том основании, что будто бы иконы запрещены Святым Писанием. Собор отвергает эти обвинения. Приведем и мы некоторые тексты Библии, защищающие православное поклонение святым изображениям. В 25-й главе книги Исход содержится прямое повеление Господа Бога пророку Моисею о постройке святилища, скинии; ковчега; стола и светильника, а в 22-м стихе говорится о благоволении и благословении всего этого Самим Господом: «Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что ни буду заповедывать чрез тебя сынам Израилевым» (ср.: Чис. 7, 88–89). Пророку Иезекиилю дано было «видение Божье» (40, 2) о будущем доме Израилева, а в 41-й главе пророк описывает свое пришествие в храм, в котором были «резные изображения» (ст. 17), а также «сделаны были херувимы и пальмы... и у каждого херувима — два лица. С одной стороны к пальме обращено лицо человеческое, а с другой... лицо львиное...» (ст. 18–19).

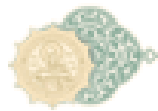
И в Новом Завете, например, в послании ап.Павла к Евреям (гл. 9), говорится о «скинии первой» (ст. 2), которая есть «образ (Εἰκὼν) настоящего времени...» (ст. 9), т.е. «Ветхий Завет есть икона Нового Завета... тень будущих благ» (Евр. 10, 1). События Священной истории иконичны. Первым же иконописцем был Сам Бог. Его Сын — «образ ипостаси Его»



(Евр 1, 3)»[29] Здесь же, весьма уместно замечание современного богослова и апологета Православия диакона Андрея Кураева о том, что и Библия может считаться иконой в том смысле, что «образ Творца она передает не красками, а словами»[30]

Итак, почитание Животворящего Креста Господня, святых икон, храмов и другие атрибуты и элементы богослужения и церковных обрядов, говорят о внешнем богочитании Иконы — изображения святых, главная икона в христианстве и в Церкви — это икона Спасителя, ибо Господь наш Иисус Христос есть Богочеловек, второе лицо Святой Троицы и образ Бога Отца. Об этом ясно свидетельствует Иоанн Богослов «Бога не видел никто никогда» (Ин 1, 18), на этом протестант предпочитает ставить точку, а ведь это лишь половина текста, продолжение же у апостола звучит по-триумфальному потрясаяще «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил!» В этом же духе свидетельствует и божественный Павел[31] «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам, и по виду став как человек» (Флп 2, 5—7). О чем и о ком говорит здесь св. ап. Павел? Послушаем мнение выдающегося архиерея, доктора богословия архиепископа Сергия (Спасского) «Этот не созданный, но рожденный образ Бога Отца, Единородный Сын Божий, невидим для чувственных очей человека. Но, конечно, Ангелы Божии, которые всегда видят на небесах лице Отца Небесного (Мф. 18, 10), видят и образ Отца — лице Сына. Для нас важно то, что сам Бог Отец есть виновник первого вечного образа Своего в лице Сына».

Но вот невидимый образ Бога Отца, Сын Божий, воплотившись на земле, сделался видимым образом Бога невидимого (2 Кор 4, 4 Кол 1, 15). Итак, Иисус Христос есть образ



Бога невидимого, во-первых, через учение свое, и во-вторых, через дела и по преимуществу чудеса»[32].

Для верующего человека, православного христианина, живущего по Евангелию и укорененного в святоотеческой духовности, нет нужды доказывать важность иконопочитания и организационную необходимость вытекающую из подлинной церковности, которая питает и подлинное искусство, и настоящую духовность.

Для человека не духовного, не церковного, не стремящегося к святости и не стремящегося попасть в орбиту влияния Святого Духа, не идущего по пути духовного совершенствования, чужды вопросы как теоретического научного богословия, так и вопросы, которые ставит нам церковная практика и духовная религиозность. К сожалению, современная действительность подает нам различные примеры и православия, и язычества, и оккультизма, а иногда смешения всего этого.

Прав о. Андрей Кураев в своем замечании, что «нынешним иконоборцам очень далеко до богословской глубины и точности аргументации иконоборцев древней Византии»[33].

После библейских данных (херувимы скинии и храма), святоотеческих текстов и данных агиографии[34] VII Вселенский Собор указал на практику распространения икон и храмовых изображений, но главное его дело состояло в подтверждении и узаконении богословской базы почитания икон.

Собор подтвердил, что невидимого Бога изобразить невозможно, изображается же на иконах лишь воплотившийся Христос; изображения узаконены христианской традицией, они берут начало от созданного Самим Иисусом Его нерукотворного изображения, посланного Им эдесскому правителю Авгарю; иконы выполняют коммеморативную функцию, т.е. напоминают нам о тех, кого мы почитаем и тем самым «пробуждают и возносят наш ленивый, неискусный и грубый ум в горний мир».



Созерцая иконы, верующий становится «соучастником какого-либо священного акта»; иконы являются объектом поклонения[35], однако, «честь, воздаваемая иконе, относится к первообразу и поклоняющийся иконе поклоняется лицу, изображенному на ней». Все эти положения содержатся и в учении об образе св. Иоанна Дамаскина, о котором мы еще будем упоминать, в особенности же о такой важной и для иконопочитателей, и для их оппонентов теме соотношения образа и первообраза (на примере богословия св. Максима Исповедника).

На пятом заседании Собора, 4 октября, было принято решение принести святую икону и «воздать ей поклонение»[36], что и было исполнено на следующий день.

Многие православные богословы, церковные историки и ученые искусствоведы[37] ссылались и ссылаются, комментируют и подробно анализируют соборные деяния, в том числе и орос VII Вселенского Собора. Прочитируем этот орос о почитании святых икон, принятый 13 октября 787 г. Он был прочитан Федором, епископом Таврианским (из Южной Италии) и подписан (как и другие деяния этого Собора) представителями всех Поместных Церквей, в том числе и Римской (всего 307 подписей)[38].

«И кратко сказать, мы храним не нововводно все церковные предания, установленные для нас письменно или без писания. Одно из них есть изображение иконным живописанием, как согласное с повествованием евангельской проповеди и служащее нам к удостоверению истинного, а не призрачного воплощения Бога Слова, и к подобной пользе, ибо вещи, которые взаимно друг на друга указывают, без сомнения, и уясняют друг друга. Поэтому мы, шествуя как бы царским путем и последуя богоглаголивому учению святых отец наших и преданию Кафолической Церкви (ибо знаем, что сия есть Духа Святого в ней живущего), со всяким тщанием и осмотрительностью



определяем: Подобно изображению Честного и Животворящего Креста, полагать во святых Божиих церквах, на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях, честные и святые иконы, написанные красками и сделанные из мозаики и из другого пригодного к сему (или, соответствующей цели, по Л.А. Успенскому) вещества, иконы Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и Непорочной Владычицы нашей, Пресвятой Богородицы, также и честных ангелов и всех святых и преподобных мужей. Ибо чем чаще через изображение на иконах они бывают видимы, тем более взирающие на оныя побуждаются к воспоминанию о самых первообразах и к любви к ним, и к тому, чтобы чествовать их лобызанием и почтительным поклонением (τιμητικὴ προσκύνησις), не тем истинным по вере нашей служением (λατρεία), которое приличествует одному только Божескому естеству, но почитанием по тому образу, как оно воздается изображению Честного и Животворящего Креста и Святому Евангелию и прочим святыням, фимнамом и поставлением свечей, как делалось это по благочестивому обычаю и древними. Ибо честь, воздаваемая образу (εἰκόν-ε), восходит к первообразу, поклоняющийся иконе поклоняется существу (ипостаси) изображенного на ней. Такое учение содержится у святых Отцов наших, т.е. в Предании Кафолической Церкви, проповедующей Евангелие от конца в конец Вселенной. Таким образом, мы следуем Павлу и всему сонму святых апостолов и святых отцов, храня принятое ими Предание (2 Фесал. II, 15. Софон. III, 14-15). Итак, мы определяем, чтобы осмелившиеся думать или учить иначе, или по примеру непотребных еретиков презирать церковные предания, или выдумывать какие-либо нововведения, или же отвергать что-либо, что освящено Церковью, будь то Евангелие, или изображение Креста, или иконная живопись, или святые останки мучеников, равно державшие давать обыч-



ное употребление священным сосудам и досточтимым обителям — определяем, чтобы таковые, если это будут епископы или клирики были низлагаемы, если же будут иноки или миряне, были бы отлучаемы»[39].

Как отметил еще В.В. Болотов, характер (*modus*) иконопочитания является «центральным и самым важным пунктом всего “*oros’a*” и этот “*modus*” чествования определяется отцами Собора как “*τιμητικὴ προσκύνησις*”, в противоположность “*λατρεία*”»[40], т.е. поклонение (или лобзание) оказывается иконам или другим вещам, зато истинное служение подобает только лишь Богу. Таков главный результат VII Вселенского Собора, подведшего черту под иконоборческим кризисом первого периода (726–787 гг.), но не поставившего еще точку в этом споре, так как после Торжества Православия в 843 г. (второй иконоборческий период длился с 813 по 843 г.) рецидивы иконоборческой ереси еще не раз возмущали Святую Церковь.

Таким образом, православные защитники святых икон довели «логику иконоборцев до конца, показав, что она ведет к признанию непостижимости и невообразимости самого Христа — явления (что противоречило показаниям Нового Завета), показали, что точно та же логика ведет далее к признанию непостижимости Евхаристии — явления, что противоречило ежедневному опыту»[41]. Иконоборцы начав свою полемику «с защиты халкидонского догмата, кончают его разрушением, ибо Евангелия каждой страницей своей говорят о видимости Христа. Очевидно, что с богословской точки зрения иконоборцы опровергнуты»[42], но не с философской, по утверждению проф. Б.М. Мелиоранского, ибо «путь мысли, на который вступили иконоборцы, ведет в безысходный лабиринт, описуемый или неопишуемый, получается неизбежно Христос монофизитский, или несторианский, или четверица вместо Троицы»[43].



В большей или меньшей степени основные тезисы доклада Мелиоранского были развиты Г.А. Острогорским и о. Г. Флоровским, с одной стороны; о. С. Булгаковым, — с другой [44–46].

Общепризнано, что палма первенства в православной, богословски-философской защите иконопочитания принадлежит св. Иоанну Дамаскину, на творения которого ссылаются не только богословы (В.В. Болотов, В.Н. Лосский, о. Г. Флоровский, о. С. Булгаков и др.), но и светские ученые и философы (Г.А. Острогорский, В.В. Бычков, А.П. Карсавин, И.С. Чичуров и др.).

Так, Георгий Флоровский, говоря, что спор об иконах был не обрядовым спором, но догматическим, в котором «вскрылись богословские глубины» [47], приводит удивительное, мистически-проникновенное высказывание св. Иоанна Дамаскина: «Я видел человеческий образ Бога, и спасена душа моя» [48].

Эту же цитату использует о. Г. Флоровский и в своей статье «О святых иконах» (1954 г.), поясняя «христологическое и сотериологическое значение присутствия святой иконы Христа в каждой православной церкви» [49].

О догматическом элементе в иконоборческом споре говорит также В.Н. Лосский: «Именно Ипостась Воплощенного Слова, а не Его Божественная или человеческая природа изображается на иконах Христа. Это догматическое обоснование иконопочитания имеет большое значение для учения о видении Бога: речь идет об общении с Личностью Христа, в которой энергии двух природ — тварной и несозданной — взаимно проникают друг в друга. Эта последняя идея была развита — после св. Максима — св. Иоанном Дамаскином (†749)» [50].

Как для богословия, так и для философии, эстетики, культуры вообще важной представляется идея соотношения образа с первообразом (или прообразом), о которой «ярко», как высказывается В.В. Бычков, спорили противоборствующие стороны [51].



Вот какое определение образу дает св. Иоанн Дамаскин: «Итак, образ (Εἰκών) есть подобие и парадигма, и изображение чего-нибудь, показывающее то, что на нем изображено. Не во всем же совершенно образ подобен первообразу, т.е. изображаемому, но одно есть образ, а другое — изображенное, и различие их совершенно ясно, хотя и то и другое представляют одно и то же»[52].

Богословское понятие образа, богословие иконы, изображений Спасителя, Божией Матери и святых угодников Божиих не может быть сведено или ограничено лишь гносеологическими функциями, о чем говорит В.В. Бычков[53], ссылаясь при этом на традиции неоплатонизма[54] в христианстве, в частности Иоанна Дамаскина, по словам которого «всякий образ есть выявление и показание скрытого». Это важное средство познания человеком мира. Познавательные способности человеческой души существенно ограничены его материальной природой»[55].

Для православного мировосприятия и мирозерцания, как и для образно-символического познания сфер духовного и Божественного, характерным является не только антиномия восприятия (разум — чувства), не только философское видение Вселенной (вера — знание), но главное, какова высшая и окончательная цель наших знаний о Боге и о человеке, в чем суть, где корень нашего богословского знания и видения.

Святоотеческая теория образа, опирающаяся на библейское боговидение и византийское богомыслие, стала духовной базой церковного искусства. Икона — свет Православия, синтез наивысших достижений и откровений Святого Духа, первохристианского и византийского религиозно-философского опыта. Взирая на святую икону, поклоняясь первообразу, т.е. Божеству, молясь Богу и святым, верующее сознание одухотворяется, очи-



щаяся от греха и всякой скверны, и, по милости Божией, действием Святого Духа, освящается духом, душой и телом. Религиозная теория и церковная практика на деле не всегда совпадают, зато в православной иконе эти две области взаимно дополняют и раскрывают одна другую, не противореча Истине, а значит, служа Православию и раскрывая его суть. Святые отцы-богословы и аскеты-пустынники стремились в своей жизни к главному — к святости и самосовершенствованию. Этой же высокой цели призвана служить и икона. Таинства Церкви и обряды, молитва и покаяние, богословская наука, религиозная философия и церковное искусство, — вот тот духовный запас положительной энергии, благодаря которой живет Православие

Именно этой цели осуществления христианского идеала, идеала религиозно-нравственной святости, и служит православная икона. Икона — это не только и не столько изображение, сколько святой образ, который в силу своей святости совершенно далеко отстоит от языческого и светского изображения и от всего того, что с последними связано.

Поэтому, вступая в полемику с иконоборцами и выступая против иконоборчества, св. Иоанн Дамаскин восклицает: «Прочь завистливый диавол! Ты завидуешь тому, что мы видим образ нашего Владыки и освящаемся чрез него»[56].

И далее, ссылаясь и цитируя св. И. Дамаскина, Г. Острогорский говорит о прямой духовной связи между созерцанием иконы и освящением души созерцающего, ибо «созерцание иконописного изображения Сына Божьего спасает душу, освящает. Почему? — Потому, отвечает св. Иоанн, что «мы сущностью освятились с того времени, как Бог Слово стал плотью, уподобившись нам по всему, кроме греха, и неслиянно соединился с нашей природой, и неизменно обожествил плоть чрез неслиянное взаимодействие Своего Божества и Своей плоти. И



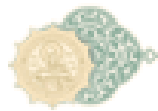
мы сущностно освободились с того времени, как Сын Божий и Бог, будучи бесстрастным по Божеству, пострадал чрез принятие человеческой природы, заплатил наш долг, изливши на нас верное и достойное удивления искупление, ибо умиловителен пред Отцом и священна Кровь Сына. Мы сущностно сделали бессмертными с того времени, как Он, сошедши во ад, возвестил от века связанным душам: пленным отпущение; слепым — прозрение, и, связавши крепкого, преизбытком силы воскрес, сделавши нетленной принятую им нашу плоть»[57].

Человеческое естество (φύσις) выше естества ангельского, потому что «не сделался Бог ангелом, но сделался Бог естественным и истинным человеком»[58]

Вполне понятно, что в кратком очерке невозможно в полной мере показать то значение и место, которое занимает св. Иоанн Дамаскин — византийский богослов и религиозный философ VIII в. с наследственным (свидетельство знатности происхождения) прозвищем «победительный»[59] в истории Церкви и, в частности, иконопочитания. Поэтому, суммируя все сказанное, приведем характеристику, которую дал творениям и деятельности св. Иоанна в защиту святых икон Г. Острогорский.

По словам Г. Острогорского, «сочинения Иоанна Дамаскина о св. иконах представляются нам целой системой, богословски очень богатой, философски очень сложной и интересной, и, единственным ключом к пониманию ее является именно уразумение той связи, в какую вопрос об иконах поставлен Дамаскиным с таинством воплощения Бога Слова»[60].

Тему «Христология и иконография», разрабатывал в своем богословском творчестве и о. Георгий Флоровский, о чем мы уже упоминали выше, причем, христологию «асимметричную» (этот термин он впервые ввел в научный оборот)[61], в духе александрийского богословия и верности Халкидонскому



оросу («одного и Того же Христа... в двух природах. . познаваемого»).

Джорж Уильямс, анализируя и оценивая богословские труды о. Г. Флоровского с точки зрения концепции «неопатристического синтеза», указывает, ссылаясь на статью о. Георгия: «Ориген, Евсевий и иконоборческий спор» (1950), что «иконоборчество было на самом деле вовсе не возрождением семитского негативного отношения к образам, а рецидивом “эллинизированного христианства”, “запоздалым воскрешением оригенизма”, в то время как православное иконопочитание неизменно оставалось подлинным “христианским эллинизмом”» [62].

О. Георгий Флоровский «соглашается с антропоморфитами в том, что понятие «образ Божий» имеет отношение не только к душе, но и к телу, и ... поскольку «после воплощения Бог видим», то Он видим, следовательно, и в благоговейно написанной иконе Христа... “Искусство святых икон — слишком серьезное дело, — пишет о. Георгий. — Оно имеет прямое отношение к вере”» [63].

Поэтому закономерно, что следующим шагом в развитии византийской теории образа был отход от античных традиций и воцерковление искусства. Постепенно вырабатывались не только техника иконописания и иконописная традиция, которые передавались из поколения в поколение, но и основные положения богословия иконы как «богословия в образе»

«Иконописание совсем не живописцами выдуманно. Живописцу принадлежит техническая сторона дела. Иконописание есть изобретение и предание святых отцов, а не живописцев. Сами оные божественные отцы наши, учительски... объявлявшие таинство нашего спасения, изобразили его в честных храмах, пользуясь искусством живописцев» (VII Вселенский Собор, деяние шестое) [64].



Икона — это духовно-художественный символ Православия... Икона непосредственно обращена к духу и сердцу человека и дает ему... пищу духовную... И несет ее ... в своей художественной форме (в цвете, линии, композиции, эримых формах). Создается же эта форма иконописцем в процессе творчески-молитвенного делания...»[65].

Сущность иконы не может быть сведена лишь к художественным формам. Духовное начало в искусстве не исчерпывается лишь эстетическим смыслом или идеалом. Философское осмысление иконы Е. Трубецким (1963—1920), о. Павлом Флоренским (1882—1937), а также исследования Н.Е. Андреева, Г. Острогорского и других «подготовили необходимую почву для обобщающего труда Леонида Успенского “Богословие иконы Православной Церкви”»[66].

Наш очерк о связи иконопочитания с Халкидонским догматом был бы не полным, если бы мы не сказали хотя бы несколько слов об этой прекрасной работе. Мы уже ссылались на нее, когда разбирали торос VII Вселенского Собора, однако, считаем полезным сделать еще несколько уточнений, касающихся догматического содержания иконопочитания, выработанных в полемике с иконоборцами.

Факт известный, пишет Л. Успенский, что «иконаборцы в своей аргументации пытаются исходить из халкидонского догмата. Однако основной недостаток их аргументации, который был немедленно вскрыт православными, как раз и заключается в глубоком непонимании догмата о Бого-Человеке Иисусе Христе. Халкидонский догмат предполагает прежде всего ясное различие между природой, с одной стороны, и личностью, ипостасью — с другой. Как раз этой-то разности и нет в иконоборческом мышлении. В изображении воплотившегося Бога Слова им представляются две возможности: или, изображая Христа, мы изображаем Его природу Божественную, или, изоб-



ражая человека Иисуса, мы изображаем его природу человеческую, отдельно от Его Божества. И то, и другое является ересью. Третьей возможности нет.

Но Православие, ясно сознавая основное различие между природой и лицом, именно и указывает на эту третью возможность, которая упраздняет всю иконоборческую дилемму. Икона изображает не природу, а личность, разъясняет преподобный Феодор Студит. Изображая Спасителя, мы не изображаем ни Его Божество, ни Его человечество, но Его Ипостась, непостижимо соединяющую в себе эти две природы «неслиянно и нераздельно», по выражению халкидонского догмата» [67].

Святая Церковь в лице святых отцов соборным разумом отвергла все христологические ереси, в том числе и еретическую доктрину иконоборцев, сформулировала догмат о почитании святых икон и поклонении им, тем самым защитив и Боговоплощение, и Спасение в Церкви чрез исповедание Святой Троицы, и всю доктрину Святого Православия. Главными элементами догматического обоснования иконопочитания и богословского основания святых икон явились учения православной христологии о богочеловеческой личности Иисуса и христианской антропологии об образе и подобии Божию в человеке. Святими отцами было отвергнуто еретическое неправомыслие даже в качестве компромисса, ибо дело иконоборцев касалось того основания, на котором зиждилась и покоилась православная вера Церкви.

«Мы можем здесь, — пишет Л.А. Успенский, — лишь присоединиться к заключению, сделанному Хр. фон Шеборном: «Христологические споры длились много веков. В течение всего этого времени Церковь непрестанно исповедовала тайну, открытую ей и запечатленную в святом лике Иисуса Христа, единосущного Образа Отчего (Первый Никейский Собор), Слова, ставшего плотью без изменения (Ефесский Собор),



Истинного Бога и истинного Человека (Халкидонский Собор), единого от Святой Троицы, пришедшего пострадать за нас (Второй Константинопольский Собор), Слово Божие, человеческие воля и действие Которого, в полном согласии с предначертанием Божиим, согласились на страдания до смерти (Третий Константинопольский Собор). Рассмотрев эти бурные века, эту страшную и мучительную борьбу вокруг истинного исповедания Христа, взгляд задерживается и останавливается на молчаливом и спокойном образе — иконе Христовой» [68].

И далее Л.А. Успенский делает вывод о том, что «догмат иконопочитания есть победа над христологическими и тем самым над тринитарными ересями... В нем Церковь явила подлинную сущность христианского образа как видимого и непреложного свидетельства Боговоплощения... Этот догмат есть результат усвоения христианством полноты Богочеловечества Христова» [69].

На древнерусской почве, которая впитала в себя не только святоотеческое и византийское учение об иконопочитании, исихастские традиции восточного монашества (внутренняя аскеза «умной», в особенности, Иисусовой молитвы) [70], но и западные идеи, проникавшие через Киев, Новгород и Псков, стали развиваться собственные историко-философские и богословско-эстетические воззрения. В ракурсе нашей темы большой интерес представляет замечательное произведение прп. Иосифа Волоцкого (1440—1515) с характерным и красноречивым названием «Просветитель», в содержание которого входят и три «слова» о почитании святых икон [71]. Вскользь отметим, что XIV—XVI века — это особая эпоха в Церкви и в церковном искусстве Православной Руси, ибо она связана с именами преподобных Сергия Радонежского (1314—1392), Феофана Грека (XIV в.), Андрея Рублева (1360/1370—1430), Максима Грека (†1556), митр. Макария (†1563) и других угодивших



Погу святых, составляющих славу и украшение Церкви и Святой Руси. Вернемся же к эпохе св. Иосифа Волоцкого. «С падением Византии (1453 г.) и захватом турками Балкан намечается постепенный процесс переключения Руси из круга единовых стран Восточной Европы в сферу культуры западноевропейской. Это было началом воздействия западных идей. В церковном искусстве оно выражается пока лишь в заимствовании некоторых тем и деталей иконографического порядка, перерабатывавшихся в духе традиционного иконного письма. Постепенно эти влияния... все более усиливаются и находят благоприятную почву в характерном для эпохи “шатании умов”.

На Руси середина XVI века — время собирания и хранения... Но в это собирание включается уже и то чуждое православному Преданию, что в это время начало проникать в связи со спадом духовной жизни и исторической обстановки Руси»[72].

Проф. П.В. Знаменский (1856—1917) в «Истории нашей Церкви», стремясь показать «внутреннюю связь событий и явлений»[73], так описывает эту эпоху: «Всюду, не только в простом народе, но и в высших классах царило суеверие. Народ прибегал к ведунам во всех случаях, где обыкновенные человеческие средства казались недостаточными... Дух кудесничества проникал в само христианство народа... С XVI века с Запада перешли к нам астрологические суеверия и гадания... К славянским и греческим апокрифам присоединились апокрифические сочинения Запада»[74].

Теперь должно быть понятно, почему св. Иосиф Волоцкий так резко относился к еретикам, среди которых «были распространены иконоборческие взгляды, не только отрицающие иконы, но и приводившие к надругательству над священными изображениями»[75]. Подчеркивая духовность и святость первообраза иконы, а отсюда — духовность и чудотворения святых образов (икон), прп. Иосиф указывает, в чем отличие



иконы от идола. Это отличие состоит в религиозности человека, его духовности и церковности. Почитая иконы Спасителя, Божией Матери и святых, говорил он, мы «не идолы творим, ниже глаголем святым иконам: се бозе нам суть, ниже творим бог серебрян и бог злат» [76].

В чем же сотериологический смысл поклонения святым иконам, если спасает нас Господь Бог Своей Милостью, Благодарью и Любовью? Где спасает? — В «Единой, Святей, Соборней и Апостольстей Церкви», мы спасаемся, исцеляемся и существуем в Боге, в Троице Святей славимом. В таинствах Святой Церкви, особенно, в таинстве Святой Евхаристии, через святые иконы, с помощью невидимой материально, но ощутимой духовно и мистически, благодаря Божественному Откровению и священному служению по преемству от святых Апостолов, осуществляется благодатное спасение и служение Церкви в этом мире. В этой мистической цепочке символов и образов религии Нового Завета икона, как образ первообраза, осуществляет спасительную миссию и духовно-физическую связь между человеком и горним миром [77].

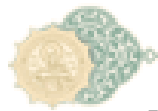
«Иже бо невозможна есть нам зрети телесными очима сих созерцаем духовне ради иконного воображения, — писал игумен Иосиф, — и от видимого сего зрака възлетает ум наш и мысль к Божественному желанию и любви, не вещь чтуще, но вид и зрак красоты Божественного онаго изображения» [78]. Продолжая эту важную в христологическом аспекте мысль, св. Иосиф Волоцкий пишет: «Сего ради подобает нам образ Его, иже на иконе, почитати и поклонятися яко самому Оному, а не иному; не мнети же, яко в божественное Его существо прелагается, а пречистый Его образ: Божиаго бо существа невъзможно видети ни Ангелом, ни человекомъ; ниже мнети, яко се есть Христос в плоти: Христос бо неописан по Божеству, и неможно есть ныне Того зрети, разве егда при-



идет второе Его пришествие; но яко се есть образ Его по человечеству»[79].

Теперь, в качестве заключения, обратимся к работе о. Павла Флоренского «Иконостас», написанной в Загорске в 1922 г. Во вступительной заметке к ней свящ. А. Просвирнин (архим. Иннокентий), характеризуя о. Павла Флоренского, как известного богослова и талантливого ученого, пишет: «Противопоставляя Хаосу Божественный Логос, он (о. Павел) считал, что искусство — это такая область деятельности человечества, где наиболее остро проявляется организующий и созидующий Логос (эктропия), который противопоставляется Хаосу — беспорядку, разрушению (энтропии). Эта идея была им поставлена и разработана задолго до того, как стала одним из основных положений теории информации»[80].

Противопоставляя западной живописи восточные иконописные изображения, о. Павел Флоренский говорит о «полно-реальном бытии самих ликов», святых икон, когда иконописцы являются не создателями идей, сущности святых, или Божьего Логоса, а лишь проявителями живых идей, святости святых, т.е. объективной религиозной реальности, которая не сочиняется иконописцами, а показывается красками, олифой, на холсте или доске. «Религиозная живопись Запада, начиная с Возрождения, была сплошь художественной неправдой, и, проповедуя на словах близость и верность изображаемой действительности, художники, не имея никакого касательства к той действительности, которую они притязали и дерзали изображать, не считали нужным внимать даже тем скудным указаниям иконописного предания, т.е. знания, каков духовный мир, который сообщала им католическая Церковь. Между тем иконопись есть закрепление небесных образов, оплотнение на доске дымящегося окрест престола живого облака свидетелей. Иконы вещественно намечают эти пронизанные зна-



менательностью лики, эти сверхчувственные идеи и делают видения доступными, почти общедоступными. Свидетели этих свидетелей — иконописцы — дают нам образы, εἶδος, εἰκόνας своих видений. Иконы своей художественной формой непосредственно и наглядно свидетельствуют о реальности этой формы: они говорят, но линиями и красками. Это — написанное красками Имя Божие...

Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: «Есть Троица Рублева, следовательно есть Бог» [81].

Если «Бог многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил», и Который есть «сияние славы и образ ипостаси Его...» (Евр. 1, 1—3) (курсив наш — прот. Г.С.), — то тем паче Бог в силе явить свою благодать и славу в ликах святых, в мощах угодников и другими средствами и символами Церкви, чудесами и знамениями. Так, «икона, будучи явлением, энергией, светом некоторой духовной сущности, а точнее сказать, благодатью Божией, есть больше, чем хочет ее считать мысль, выдающая себе аттестат “трезвости”» [82]. Этого духовного трезвления и религиозной зрелости нет и не может быть у всех тех, кто борется с иконами, с Церковью, с религией, потому что иконоборцы и сектанты не имеют духовной связи с Божеством, Дух Божий не обитает в их душе, в теле; в ипостаси иконоборца и богоборца существует поле отрицательной энергии, силовое поле «античастиц», «антизарядов» субъективности, псевдореальности и бездуховности, которые порождают безнравственность, душевную пустоту и духовную обремененность на всех и на вся, уныние, отчаяние. Этого и подобного ему душевно-духовного состояния верующий человек избега-



«т молитвой, постом, покаянием, когда находится с Богом и в Церкви.

В чем же состоит религиозно-нравственное значение святых икон для иконопочитателей, каково значение термина «духонное», или религиозно-философское, «напоминание» и в чем онтологическая неправда иконоборцев? О. Павел пишет: «Защитники икон бесчисленное число раз ссылаются на напомина-тельное значение икон: иконы, как говорят святые отцы Седьмого Вселенского Собора, напоминают молящимся о своих первообразах, и, взирая на иконы, верующие «возносят ум от образов к первообразам». Такова очень прочно окрепшая богословская терминология. На эти выражения теперь нередко ссылаются, да и толкуют их вообще в смысле субъективно-психологическом и коренным образом ложно, до основания извращая мысль святых отцов и собственными руками, под видом защиты икон, восстанавливая, да притом грубо и безоговорочно, иконоборчество; да и настолько то, древнее, иконоборчество, над которым восторжествовало церковное учение, было вдумчивее, тоньше и осторожнее, сложнее по мысли, нежели современные перепевы на ту же тему при возражениях протестантам и рационализму. Ведь иконоборцы вовсе не отрицали возможности и полезности религиозной живописи, к каковой ныне приравняются иконы, иконоборцы именно, говоря по-современному, и указывали на субъективно-ассоциативную значимость икон, но отрицали в них онтологическую связь с первообразами, и тогда все иконопочитание — лобызание икон, молитва им, каждение перед ними, возжигание свеч и лампад и т.п., т.е. относимое к «изображениям», стоящим вне и помимо самих первообразов, к этому двойнику почитаемого — не могло не расцениваться как преступное идолопоклонство...

Таким образом, икона напоминает о некотором первообразе, т.е. пробуждает в сознании духовное видение: у того, кто **ярко**



и сознательно созерцал это видение, это новое, вторичное видение, посредством иконы, само ярко и сознательно. А в другом икона будит дремлющее глубоко под сознанием восприятие духовного, но во всяком случае не просто утверждает, что есть такое восприятие, а дает почувствовать или приблизить к сознанию собственный опыт такого рода. При молитвенном цвении высоких подвижников иконы неоднократно бывали не только окном, сквозь которое виделись изображенные на них лица, но и дверью, которою эти лица входили в чувственный мир. Именно с икон чаще всего сходили святые, когда являлись молящимся» [83].

Так что же представляет из себя икона по своему духовному существу, в своей религиозно-таинственной основе? О. Павел Флоренский на этот вопрос отвечает так.

Икона «всегда сознается как некоторый факт Божественной действительности. Икона может быть мастерства высокого и невысокого, но в основе ее непременно лежит подлинное восприятие потустороннего, подлинный духовный опыт. Этот опыт может быть впервые закреплен в данной иконе так, что она есть впервые возвещаемое откровение бывшего опыта. Такую, как говорят, первоявленную или первообразную икону рассматривают как первоисточник: она соответствует подлинной рукописи поведавшего о бывшем откровении. А могут быть и копии этой иконы, более или менее точно воспроизводящие ее формы. Но духовное содержание их — не новое какое-либо по сравнению с подлинным и не «такое же», как у подлинника, но то же самое, хотя, быть может, и показываемое чрез тусклые покровы и мутные среды» [84].

И далее на основе духовного опыта, в духе религиозно-философского, поэтического символизма начала XX века, с помощью конкретной метафизики единосущия всего сотворенного, о. Павел раскрывает богословское содержание иконы.



«Но во всяком случае в основе иконы лежит духовный опыт. Соответственно этому, по источнику возникновения иконы могли быть подразделены на четыре разряда, а именно: 1) библейские, опирающиеся на реальность, данную Словом Божиим; 2) портретные, опирающиеся на собственный опыт и память иконописца — современника изображаемым им лицам и событиям, которые ему пришлось видеть не только как внешнефактические, но и как духовные, просветленные; 3) писанные по преданию, опирающиеся на устно или письменно сообщаемый чужой духовный опыт, бывший некогда, во времена предыдущие; 4) и наконец, иконы явленные, писанные по собственному духовному опыту иконописца, по видению или таинственному сновидению»[85]

И так, все «иконы — явленные И когда речь идет об иконе портретного характера, то ведь и такое произведение, чтобы стать иконою, должно опереться на некое видение, например, на видение света, хотя и живого человека, — так что не составляет прямой противоположности иконам явленным. А что касается икон по преданию, то ведь отвлеченного описания недостаточно для иконописно-художественного образа, и потому и здесь необходимо нечто видеть собственными духовными глазами»[86].

Икона воистину является взглядом в вечность, потому что представляет из себя не только культурно-эстетический сгусток эпох Христианства, но, главное состоит в том, что икона есть богословское, или духовное, отражение невидимой действительности потустороннего мира, окно в загробную реальность бытия. «Икона, — пишет о. Павел Флоренский, — как закрепление и объявление, возвещение красками духовного мира, по самому существу своему есть, конечно, дело того, кто видит этот мир святым, и потому, понятно, иконное искусство, в соответствии с тем, что на светском языке называется художе-



ством, принадлежит не иначе, как святым отцам. Церковное лжесознание, выразившееся особенно определенно в известном постановлении Седьмого Вселенского Собора, даже не считает нужным выделять иконописцев в этом собственном и высшем смысле слова из сонма вообще святых отцов, но противопоставляет им иконописцев в низшем смысле — копистов, в значительной мере просто ремесленников, мастеров иконного дела, или иконников, как их называли у нас на Руси, при небрежном отношении к своему ремеслу слывших за богомазов... В соборных же актах ясно говорится, что иконы создаются не замыслом — *εφεύρεσις* — собственно изобретением живописца, но в силу нерушимого закона и Предания — *θεομορθεσία καὶ παραδosis* — Вселенской Церкви, что сочинять и предписывать есть дело не живописцев, но святых отцов; этим последним принадлежит неотъемлемое право композиции — *διαταξις*, а живописцу — одно только исполнение, техника — *τεχνη*» [87].

Таким образом, нам следует в заключение выделить несколько позиций обобщающего характера, и, прежде всего:

1) *о личности Иисуса Христа*. Бог стал человеком, «Сын Божий — Сын Девы бывает», т.е. живая Личность Богочеловека в Своем ипостасном единстве осуществила соединение двух природ, а значит, смогла осуществить ту задачу Бога-Отца, ту заповедь, которая была тяжела нашему праотцу Адаму. Где? — Адаму было тяжело осуществить в раю то дело, тот идеал, который осуществил на земле Господь наш Иисус Христос. Идеал истинного человека, воссозданного Богом всего человечества, тайну домостроительства нашего спасения совершил Единородный Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы, Бог Слово, Превечный *Λογος* и Сын Человеческий. Нам не дано знать, как две природы соединены в одном лице, ибо богочеловеческая ипостась Иисуса Христа имеет «в Себе два



различных и в то же время соединенных начала»[88] Св. Кирилл Александрийский говорит.

«Вся тайна домостроительства заключается в истощании и уничтожении Сына Божия»[89], т.е. в абсолютном исполнении воли Бога-Отца, в полном ему послушании даже до смерти крестной и в отречении от своеволия, своекорыстия и заключалась миссия Сына Божия, цель пришествия на Землю в эраке раба Сына Человеческого.

Человек нашел Своего Бога, Святую Троицу, в которой есть одна природа и три ипостаси (а не божества), причем, «природа» (φύσις) отличается от «ипостаси» и в Богочеловечке и во Святой Троице, но, главное, что в страданиях, смерти и воскресении Сына Божия христианин нашел свое Спасение от греха, осуждения и смерти.

«Ипостась не является продуктом природы, она есть то, в чем природа существует, самый принцип ее существования»[90]. И еще, о природе и ее союзе с Божеством. «От контакта с Богом человеческая природа не исчезает, а, наоборот, она становится полностью человеческой, ибо Бог не может уничтожить то, что Им создано»[91]

Св. Василий Великий в свое время писал о том, что «энергии Божии исходят к нам», тогда как «сущность Бога остается недоступной»[92]. Недаром духовные писатели V—VII веков, свидетельствуя о путях достижения спасения, непременно говорили о покаянии и аскетических упражнениях, которые приводят подвижника к обожению[93].

Святые отцы, например, св. Григорий Богослов и св. Максим Исповедник, формулируя догмат о человеческом спасении в Иисусе Христе и даже о космическом измерении спасения, повторяют следующий аргумент: «То, что не воспринято, не может быть обожено», т.е. вся наша природа, вся наша индивидуально-личностная ипостась «должна войти в соединение с



Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой, или вернее энергией, Божественной — обожающей»[94].

Из сказанного о взаимосвязи «природы», «ипостаси» и «энергии» можно сделать следующий вывод о том, что «энергия является конкретным проявлением природы, а ипостась дает ей свое качество или образ бытия. Таким образом, треугольник «ипостась — природа — энергия» является ключом ко всей системе св. Максима, особенно его христологии.

... Во Христе есть две энергии или воли»[95].

Эта богословская терминология имеет права гражданства не только в христианской философии, но, особенно, в искусстве.

Теперь от личности Богочеловека перейдем к символической концепции вещества и к сути образа, или, как сказано в нашей теме, от ороса Халкидонского (его сути) к вероопределению VII Вселенского Собора и сделаем выводы:

2) о вещественном, плотском и образном естествах. Так, согласно концепции В.М. Живова[96], вещественное, плоть «способны к обожению, т. е. к вмещению в себя Божественных энергий; обожение плоти является одним из аспектов спасения человека и космоса»[97].

Следовательно, Божественные энергии способны проникать в материальную или вещественную сущность, не видоизменяя ее внешнего оформления, но сообщая веществу, плоти или образу свои духовные атрибуты, т.е. преображая их.

Отсюда, становится понятным особое отношение православного человека к чудотворным иконам. Иконы, мощи и чудотворения от них — вот один из главных символов Святой Руси.

С помощью святых таинств и икон нам открывается «видение Невидимого». В противном случае, у того, кто отвергает «Духа Божия, не хочет знать всех таинств и обрядов Православной Церкви, наступает притупление духовной зоркости,



развивается духовная катаракта, ибо, по слову св. Иринея Лионского, «где церковь — там и Дух Божий, где Дух Божий — там и Церковь» [98];

3) о церкви и христианстве. Подлинного по своим духовным упованиям, истинного по своей укорененности в святоотеческий и духовный мир, христианства нет и не может быть без Церкви, Церкви «единой, Святой, Соборной и Апостольской» (9-й член Символа веры) [99].

В Иисусе Христе и в Его Церкви христианин обретает полную религиозную свободу, и тогда конкретным, духовным содержанием и смыслом наполняется жизнь верующего человека, нравственно ответственного перед другими членами Церкви. Между Богом и человеком существует духовная взаимосвязь, а не пустота в том случае, когда человек обладает бесценным сокровищем, имя которому: вера. Вера конкретная, религиозная, церковная и сознательная. Нам дана вера в Богочеловека, а не в мифическую личность или личность исторически, нравственно великую. Основателем нашей Церкви была и есть не просто Великая Личность, а Богочеловек Иисус Христос, поэтому и Церковь наша не просто общество людей или знаменитостей, а богочеловеческий организм Христа, «столп и утверждение Истины» (1 Тим. 3, 15).

Итак, суммируя все сказанное о Павлом Флоренским, мы делаем заключение: Церковь есть метафизически (субстанционально, а не образно) Истинное Тело Христово! [100];

4) о смысле жизни. Реальное назначение и подлинный смысл человеческой жизни возможны только в общении с Богом, в синергии, т.е. в сотрудничестве Бога и человека. Только в Боге и в истинной Церкви, человек может по-настоящему реализовать свое призвание. Без Бога и вне Церкви человеку постоянно будет не хватать то духовности Божественной, то жизнеутверждающей реальности, подлинности и свободы воли во Хри-



сте, только в Иисусе Христе человек обретает полноту жизни в Абсолютной Любви. Не потому ли святые отцы так долго и упорно отстаивали чистоту догматического учения о Личности Богочеловека, что в Иисусе Христе человечеству было подарено спасение, ибо «как точно заметил Максим Исповедник, единственная цель духовной жизни состоит в претворении человека в Церковь, в Храм Святого Духа»[101],

5) *о спасении*. В мире происходила (от начала грехопадения) и до настоящего момента происходит борьба сил добра и зла, жизни и смерти, Бога и дьявола, а посему Святая Церковь духовно «вооружает» христианина на внутреннюю борьбу, на духовную борьбу для личного Преображения и будущего *всеобщего* воскресения.

«Воскреснув из мертвых, Христос воскресил вместе с Собой Адама и весь род людской, т.е. каждое человеческое существо. Наш индивидуализм мешает понять эту экзистенциальную связь между человеком и всем человечеством, между личностью и всеобщей природой...

Итак, в Личности воскресшего и во плоти вознесшегося на небеса Христа Бог воспринимает «всякую плоть», оставляющую в момент смерти претензии на независимость существования. Бог соединяется с каждым человеком и животворит его»[102];

6) *о подлинной свободе*. Человеческая плоть и духовная индивидуальность находятся не в замкнутом и самодостаточном пространстве, а в духовной и физиологической зависимости от источника и Первоисточника жизни. «Сама плоть, облекающая нас, хоть и не перестает черпать свое бытие и жизнь из собственных биологических функций, принадлежит к тому же естеству, что и плоть воскресшего Христа — сопричастница жизни Троицы... Следовательно, как Божественная любовь сотворила Словом все существующее в мире, так через вопло-



ценное Слово эта любовь обновляет все тварное бытие, делая его нетленным»[103].

Поэтому нет и не может быть достаточно разумных оснований для того, чтобы говорить об абсолютной автономности и независимости человеческого индивидуума от мира духовного, хотя первоначально человек и не был создан свободным для «доброго делания». Только в Боге и с Богом человек достигает полноты святости, блаженства и духовной гармонии;

7) *о стремлении к совершенству и прекрасному*. Единственно в чем человек абсолютно свободен и независим от внешнего влияния, так это в свободе выбора: делать добро и постоянно, искренне любить, даже врагов своего благополучия. Итак, «Бог есть Любовь, и пребывающий в Любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4, 16). Стремление к прекрасному и возвышенно-духовному, что у святых отцов считалось важным качеством души, ибо под возвышенным они всегда подразумевали Бога и единение с Ним, способное одухотворить человека. Только в единстве с Богом человек становится способным к духовному подвижничеству и самосовершенствованию.



Библиографические ссылки и примечания

1. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 24.
2. Там же. С. 23.
3. Мелиоранский Б.М. Философская сторона иконоборчества // Церковь и время. М. 1991. №2. С. 38–39.
4. Адольф Гарнак (1850-1930) — немецкий богослов и историк, в 1900 г. прочитал цикл лекций «Сущность христианства», которые совершили переворот в так называемой мифологической школе богословия.
5. Суть этого направления в немецком богословии соответствовала протестантской доктрине, свободной от богословской метафизики, поэтому Иисуса Христа представители его считали единственным уникальным Человеком, который может привести людей к Богу. Идеи А.Гарнака развил протестантский теолог Рудольф Бультман (1884–1976).
6. Мелиоранский Б.М. Указ. соч. С. 42.
7. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс, 1992. С. 316.
8. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 525.
9. Там же.
10. По поводу двух интеллектуальных школ в богословии, или двух тенденций в христологии IV века прот. И. Мейендорф пишет: «Для правильного понимания истоков христологической распри необходимо принять во внимание существование в IV веке двух интеллектуальных школ, по-разному подходящих к христологической проблеме. Эти две школы, или, скорее, две тенденции, как их предпочитают называть современные



историки (так как первоначально разница между ними была далеко не абсолютной), была восточная, антиохийская и египетская, александрийская. Согласно Грильмайеру, можно говорить о двух «формулах» христологической мысли, из которых одна — антиохийская — говорила о Христе как о Слове воочеловечившемся, а другая — александрийская — как о Слове воплотившемся. Иначе говоря, антиохийские богословы предпочитали рассуждать в терминах Слова, ставшего человеком, тогда как александрийцы говорили о Слове, ставшем плотью. Это отнюдь не означает, что антиохийцы не читали Иоан. 1:14 или же что александрийцы не верили, что Христос был человеком. Пожалуй, лучше всего, чтобы избежать двусмысленности, воспользоваться формулировкой о. Г. Флоровского, согласно которой Антиохия представляла традицию «антропологического максимализма» и никогда не выпускала из вида полноту человеческой природы Христа, тогда как Александрия говорила в первую очередь о божественности Слова, ставшего плотью, т.е. телом (саркс). При этом следует отдавать себе отчет в том, что евангелист Иоанн, хотя и писал по-гречески, думал «по-еврейски» и мыслил в категориях иудейской традиции. Для него слово «плоть» (басар) носило оттенок не чисто материальной реальности, а обозначало живое тварное существо вообще, единство души и тела». (Указ. соч. С. 249).

11. См.: Болотов В.В. Указ. соч. С. 292; Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 273.

12. Подробный разбор послания Льва к Флавиану см.: Болотов В.В. Указ. соч. С. 266–279.

13. См.: рецензию В.В. Болотова под названием «Theodoretiapa» на исследование Н.Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит, епископ Киррский. (Его жизнь и литературная деятельность)». В 2-х т. М., 1890. (Христианское чтение. 1892. №11).

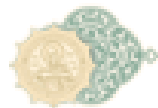
14. Болотов В.В. Указ. соч. С. 524.



15. Мелиоранский Б.М. Указ. соч. С. 42.
16. Там же. С. 43.
17. Этот сборник произведений долгое время приписывали св. Дионисию Ареопиту, ученику св. ап. Павла. Затем на Западе стали неизвестного автора называть псевдо-Дионисий, что не этично звучит для православных, поэтому, будем называть его Дионисий не Ареопagit. (См.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1990. С. 95–117; Лосский Вл. Мистическое богословие // БТ. Сб. 8. С. 17).
18. Мелиоранский Б.М. Указ. соч. С. 43.
19. Лосский Вл. Мистическое богословие. С. 18.
20. Там же. С. 21.
21. Мелиоранский Б.М. Указ. соч. С. 43.
22. Там же. С. 43–44.
23. Зеньковский В., проф.-прот. Основы христианской философии. М., 1992. С. 43.
24. Там же. С. 60.
25. Мелиоранский Б.М. Указ. соч. С. 45–46.
26. См.: Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 160.
27. Острогорский Г.А. Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества. Троице-Сергиева Лавра, 1972. Машинопись. С. 217.
28. Карташев А.В. Указ. соч. С. 498.
29. См.: Кураев А., диак. Все ли равно как верить? Клин, 1994. С. 114.
30. Его же. Традиция. Догмат. Обряд. Клин, 1995. С. 273.
31. Множество возвышенных слов посвятили ап. Павлу протестантские богословы, например А. Гарнак: «Павел — это самая светлая личность в истории первобытного христианства». См.: Гарнак А. Сущность христианства. М., 1906. С. 120.



32. Сергей (Спасский), архиеп. О почитании икон. СПб., 1995. С. 34.
33. Кураев А., диак. Все ли равно как верить? С. 118. Прим. 3.
34. Свв.: Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов (изображение Полемона), Иоанн Златоуст (икона Мелетия), Григорий Нисский и Кирилл Александрийский по поводу жертвоприношения Авраама (библейский сюжет), Астерий Амасийский (образ св. Евфимии); Житие Марии Египетской и др.
35. Бычков В.В. Указ. соч. С. 172.
36. Болотов В.В. Указ. соч. С. 552.
37. Болотов В.В. (1854–1900), Карташев А.В. (1875–1960), о. Сергей Булгаков (1871–1944), Успенский Л.А. (1902–1987), Бычков В.В. и др.
38. См.: Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. М., 1989. С. 100; Болотов В.В. Указ. соч. С. 549.
39. См.: Болотов В.В. Указ. соч. С. 561–562; Успенский Л.А. Указ. соч. С. 102–103.
40. Болотов В.В. Указ. соч. С. 563.
41. Мелиоранский Б.М. Указ. соч. С. 48.
42. Там же. С. 49.
43. Там же.
44. Острогорский Г.А. Указ. соч. Прил. 2.
45. Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1990.
46. Булгаков С., прот. Икона и иконопочитание. М., 1996.
47. Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII веков. С. 247.
48. Там же. С. 251.
49. Г.В. Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. Москва, 1995. С. 322.



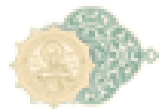
50. Лосский Вл. Видение Бога» в византийском богословии // БТ. Сб. 8. С. 187.
51. Бычков В.В. Указ. соч. С. 160.
52. Там же. С. 162.
53. Там же. С. 163.
54. О том, что такое неоплатонизм, о его влиянии на христианских авторов см.: сочинение проф. МДА, д-ра богословия М.А. Старокадомского (1889–1973), на тему: «Неоплатонизм и христианство». (БТ. Сб. 12. С. 209–216. Приложение).
55. Бычков, В.В. Указ. соч. С. 163.
56. Цит. по: Острогорский Г. Указ. соч. С. 211.
57. Там же. С. 211–212.
58. Там же. С. 213.
59. Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII веков. С. 228.
60. Острогорский Г. Указ. соч. С. 208–209.
61. «Признание человеческой “безипостасности” есть признание асимметричности Богочеловеческого единства. В этом орос (Халкидонский) отделяется от «восточного» образа мысли» (Восточные отцы V–VIII веков. С. 26); См.: Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. С. 318, 320, 356 (сноска 34).
62. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. С. 321–322.
63. Там же. С. 322.
64. Иулиания (Соколова), мон. Труд иконописца. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 132.
65. Бычков В.В. Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995. С. 7–9.
66. Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 32.
67. Успенский Л.А. Указ. соч. С. 94.
68. Там же. С. 111–112.



69. Там же. С. 467.
70. См.: Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 170–173; Концевич М.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993. С. 73–77, 160–161.
71. Философия русского религиозного искусства. Антология. С. 34–44.
72. Успенский Л.А. Указ. соч. С. 240.
73. Знаменский П.В., проф. История Русской Церкви. М., 1996. С. 7. (Предисловие И.В. Соловьева).
74. Там же. С. 167–168.
75. Зуйков В. Учение об иконопочитании преподобного Иосифа Волоцкого // ЖМП. 1994. №7–8. С. 84.
76. Там же. С. 85.
77. Там же. С. 87.
78. Там же.
79. Цит по: Философия русского религиозного искусства. С. 39.
80. Флоренский П., свящ. Иконостас // БТ. Сб. 9. С. 80.
81. Там же. С. 100.
82. Там же. С. 100–101.
83. Там же. С. 101–102.
84. Там же. С. 102–103.
85. Там же. С. 103.
86. Там же. С. 103–104.
87. Там же. С. 105.
88. Лосский Вл. Мистическое богословие. С. 77.
89. Там же.
90. Мейендорф И., прот. Христос в восточно-христианском мышлении. Вашингтон и Кливленд, 1969. С. 110.
91. Там же. С. 124.
92. Там же. С. 208.
93. См.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII веков. Гл. V–VI.



94. Лосский Вл. Мистическое богословие. С. 82.
95. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 212.
96. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // В кн.: Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 108–127.
97. Там же. С. 120.
98. Лосский Вл. Мистическое богословие. С. 83.
99. См.: Иларион (Троицкий), архим. Христианства нет из Церкви. М., 1995.
100. Флоренский П., свящ. Экклезиологические материалы // БТ. Сб. 12. С. 91.
101. Клемон О. Истоки: Богословие отцов древней Церкви. Пер. с франц. М., 1994. С. 126.
102. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богослужение. М., 1992. С. 172, 173.
103. Там же. С. 173–174.



Summary

1. Panteleimon (Lugovoj), archim., candidat of theology. *Educational Activity and the Role of Church Fraternities in the Defense of Holy Orthodoxy.* This article examines the principal directions of the work of educational enlightenment by church fraternities of South-Western Rus' in the sixteenth and seventeenth centuries: school education, publishing, the building of churches and monasteries, internal and external church relations. The value of church fraternities in the cause of protection of Orthodoxy lies in the fact that they, in the complicated context of their times, struggled against Catholic expansionism into the East, defending the purity of their faith and the interests of the Holy Church not with arms in hand, but with «the spirit of meekness», — first of all, by the service of charity. The article of Archim. Panteleimon is especially pertinent today in Ukraine, which is so troubled by interconfessional controversies.

2. Dimitrij Volovnykov, candidat of canon law. *The Western Apocryphal Document «The Donation of the Emperor Constantine I to Pope Sylvester I» in the History of the Orthodox East.* The author states a brief history of the very famous Western mediaeval falsification — the spurious document «The Donation of the Emperor Constantine», which for many centuries served as the argument and even the jurisprudential basis of consolidating the primacy of ecclesial authority over the civil



powers. The interesting fact is that this apocryphal document was widely used not only in the Western Church, but also in the East — in Byzantium, and then in Russia.

3. Tihon (Sofiychuk), igum., candidat of theology. *Internal Integrity and the Gnosis of God.* The article examines the question of gnosiology in relation to asceticism. It shows us that man can attain to true knowledge of God only through his internal healing and the complete aspiration of his being.

4. Nikolaj Makar, priest. *The Symbolism of the Christian Temple.* The author researches the development of symbolic language expressed in the architecture of the ancient Christian temple. Already, in the primitive Church, the temple, as the place of Christian assembly, was identified by Christian writers with the Church, the community of believers. In the Byzantine period, however, the accent was transferred from the Church that is gathered in the temple to the temple itself, as a sacred building, a sacramental place. This shift of emphasis led Byzantine theology to see the temple as the union of the visible and invisible worlds. The theory of the temple as being a microcosm of the redeemed creation is developed from the six century on. This theory favored the development of the definitive form of the Christian temple: a cube crowned with a semi-spherical cupola. The Byzantine cross-cupola church is the outcome of this theology and architectural development.

5. Basil Savchuk, candidat of theology. *The St. Paisij Velichkovskij and the Rebirth of Hesychastic Tradition in the Nineteenth and Twentieth Century Romanian Church.* The history of the rebirth of the hesychast tradition in Romanian monasticism in the last two centuries, and the influence of the person and teaching of the great eighteenth century ascetic St. Paisij Velichkovskij on this spiritual renewal is researched in this article. The author examines the dynamic history of Romanian hesychasm, tracing the preconditions of its beginning (Basil



Poljanomerul'skij), its flowering (Paisij Velichkovskij and his fraternities), and its further development (the followers of «paisianism» and other practitioners of the Jesus' prayer) The work is interesting not only historically speaking, but also from a practical point of view — observing the transmission of a living experience of «the labor of the mind» In this volume of the magazine is published the first section of an article that will be continued in proceeding volumes, concerning the development of hesychasm in the Romanian Church until the twentieth century

6. Georgij Somenok, archpriest, docent, candidate of theology.
The definition of the IV Ecumenical Council, of Chalcedon, in the light of the decisions of the VII Ecumenical Council. The article examines the relationship between the definitions of faith of the IV and VII Ecumenical Councils, that is, the connection between the fundamental christological question, the union in Jesus Christ the two natures, divine and human, and the question of the veneration of icons, the uniting in the Orthodox icon of image and protoimage. This concept is examined in the light of broad historical material, theological works from ancient to modern times, as well as studies in aesthetics and art history