

**Е. И. Мирошниченко**

### **От Логоса к Иконе: проблема формирования концепции образа в ранневизантийской культуре**

Когда античность ещё не завершилась, а средние века не начались, в раскалывающейся Римской империи происходили очень интересные изменения во всех сферах жизни: в политике, экономике, общественных отношениях, в культуре и религии. Вместе с тем, происходила смена парадигм в области мировоззрения. Одним из аспектов этой смены парадигм была «встреча» высоких представлений о Боге формирующегося христианского богословия и языческих воззрений, бытующих в народной культуре. Первоначально христианское богословие основывалось на понятии Логоса, которое было введено в оборот ещё Гераклитом, и которое отцы Церкви относили ко Христу как к Слову Божьему. Народное же сознание не обладало способностью к абстрактному мышлению и потому неизбежно «снижало» философскую высоту христианской мысли. Эта проблема, проблема восприятия высокого богословия представителями народной культуры, была поставлена в своё время С.С. Аверинцевым<sup>1</sup>, но до сих пор не была исследована в рамках истории византийской империи<sup>2</sup>.

Мышление народное (выраженное, например, в сказках или в песнях) всегда образное, конкретное. Именно поэтому в народе получают такое распространение иконы, наглядные «пособия», «Библия в картинках», «умозрение в красках»<sup>3</sup>. Но на уровне богословия требовался ответ на такое почитание икон. И тогда-то и была сформулирована религиозно-философская концепция образа, равно влиявшая и на богословие, и на средневековое искусство, и на культовую практику. Некоторые исследователи называют IV в. переходным от Логос-теологии к Икон-теологии. И с этим нельзя не согласиться<sup>4</sup>.

Впервые отчётливо выраженная тема образа встречается у Ириния Лионского, то есть уже во второй половине II в., а затем она развивается в известном противостоянии оригенистов и антропоморфитов египетской пустыни конца IV–V вв. После Евсевия Кесарийского, у которого есть уже прямое высказывание, относящееся к области Икон-теологии, или образного богословия. Концепция образа становится достоянием народной культуры, и в лоне народного сознания обретает своеобразные черты, в результате чего разражается конфликт между народным пониманием образа (в лице движения антропоморфитов) и богословским (в лице последователей Оригена). С другой стороны,

---

Мирошниченко Евгений Игоревич, аспирант Института философии и права СО РАН.  
Эл. почта: [ljubomudr@rambler.ru](mailto:ljubomudr@rambler.ru)

<sup>1</sup> «Изучение путей этой вульгаризации, выяснение того, что реально означали общие места современной философии и догматы богословия для византийца, который не был ни философом, ни богословом, – одна из самых актуальных и насущных задач истории культуры» (*Аверинцев С.С. Эволюция философии мысли // Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 67*).

<sup>2</sup> В рамках истории западно-европейского средневековья этот вопрос исследовался во многих работах А.Я. Гуревича, например в его знаменитой книге «Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства» (М., 1990).

<sup>3</sup> Именно так именовались иконы в ранневизантийскую эпоху.

<sup>4</sup> *Лепяхин В. Значение и предназначение иконы. М., 2003. С. 86.* Лепяхин ссылается на австрийского догматика L. Scheffczyk. *Handbuch der Dogmatik. Bd.I. Faszikel 2a. Freiburg-Basel-Wien, 1974. S. 191.*

эта народная «интерпретация» икон-теологии составляет как бы «ментальный фон» византийской концепции образа, формирующейся в кругах образованных отцов-богословов. Именно этим, своей массовостью, народные представления об Образе Божиим и особенно интересны для историка, поскольку соединяют историю идей с социальной историей Александрии и египетской пустыни IV в. Кроме того, здесь выявляются интересные переключки и заимствования между высоким богословствованием и народным мышлением, то есть исследуется вся совокупность культурно-религиозных элементов, относящихся к истории идей, в частности, к истории концепции образа.

Нам известно, сколь глубоко понимался Логос у апологетов и последующих отцов III–IV вв. Умопостигаемый, божественный, бесплотный (таковым он представлен у Оригена), этот Логос мыслился не вещественным, только облекшимся в ризы ради воплощения, чтобы с помощью «анalogии» возвести немощный ум к вершинам боговидения. Естественно, что образ тоже первоначально должен был мыслиться таким же, то есть не вещественным. Однако подобный ход мысли вёл к ереси докетизма, то есть к учению о призрачности воплощения Спасителя, характерному для многих гностиков. Требовалось преодолеть это заблуждение, чтобы утвердить истину о Богочеловеке, то есть о том, что человеческая плоть была воспринята Христом не призрачно, а совершенно реально. Это был единственный путь к иконе: осмыслить образ как нечто телесное. На этом пути встречались и свои крайности (например, антропоморфиты или тот же Евсевий), которые нам будут особенно интересны как выразители крайних точек зрения, но в конечном итоге, уже у св. Кирилла Александрийского мы обретаем весьма гармоничную (если исключить некоторую неточность терминологии) Икон-теологию, послужившую основанием концепции образа в позднейшее время.

Первая личность, встречающаяся нам на выше обозначенном пути – это св. Иринея Лионский<sup>1</sup>. Почти вся его литературная деятельность была направлена на полемику с гностицизмом, а поскольку понятие образа в гностических учениях занимало далеко не последнее место, то и св. Иринея вынужден был, полемизируя, уделить этой категории специальное внимание. Сама эта категория была очень близка его миропониманию. Бог для него был Художником, творящим в соответствии с мерой и ритмом, а созданный Богом человек – вершина божественного искусства. Созданный «по образу и подобию Божию», человек весь, и душою, и телом, был причастен «художественной Премудрости и силе Божией (τεχνικῆς σοφίας καὶ δυνάμεως Θεοῦ)» (Adv. Haer. V,3,3)<sup>2</sup>. Св. Иринея впервые сформулировал ставшее позднее традиционным различие между «образом» (εἰκών, imago) и подобием (ὁμοίωσις, similitudo). Εἰκών у него низшая, а ὁμοίωσις высшая ступень богоподобия. «"Образ" понимается Иринеем, с одной стороны, в смысле наделения души человека разумом и свободой воли, а с другой – в плане особой телесно-духовной организации человека, отражающей "в форме и виде" прообраз. Для эстетики особенно важно это второе, пластическое понимание "образа"»<sup>3</sup>. "Образ" оказывается неразрывно связан с человеческой природой, причём во всём её единстве, «смешении души и тела» (Adv. Haer. II, 8, 2; V, 20, 1). Но дальше, видимо в полемике с гностическим докетизмом, Иринея утверждает, что и сама плоть (σάρξ, caro) человека создана по «образу» (εἰκών) Бога (Adv. haer. V, 6, 1). Выходит, что «телесный вид человека является материальным выражением божественной духовности», что «стало очевидным после воплощения Божественного Логоса в образе

<sup>1</sup> См. о нём написанную главу из книги: Мансуров С. Очерки по истории Церкви. М., 1994. С. 241–260.

<sup>2</sup> Irénée de Lyon. Contre les heresies. Livre V, t.II // SC 153. P., 1969. P. 48.

<sup>3</sup> Бычков В.В. Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 260–261.

человека». В связи с такой, в общем-то необычной для поздней античности, мыслью о телесности образа Логоса, один исследователь замечает: «Понятие образа имеет у св. Иринея определённо *соматический* привкус – и это не случайность, но тесно связано с его основной мыслью об искуплении <...>. Образ Божий объемлет, согласно Иринею, всего человека, а подобие относится к духовному миру»<sup>1</sup>.

Подобие оказывается не связанным с телом, а является характеристикой «душевно-духовного» состояния человека. До грехопадения человек обладал и образом, и подобием. После грехопадения человек утратил подобие, а образ Божий в нём исчез, но совершенно исчезнуть не мог, поскольку связан с единством тела и души. Подобие было возвращено человеку посредством воплощения Логоса, но от человека зависит, как он отнесётся к этому дару, воспользуется ли он им для преображения в подобие Божие, или же останется в неподобающем греховном состоянии»<sup>2</sup>.

Таким образом, подобие у Иринея имеет тот же духовный смысл, что и образ у Оригена, но образ приобретает определённую телесность, что потом, уже через столетие с небольшим, повлечёт за собой «идеологию» антропоморфитов, утверждающих, что Бога можно представлять в человеческом облике. Об этом различии (то есть, что у Оригена образ Божий находится в душе человека, а у Иринея ещё и в теле) упоминает о. Георгий Флоровский<sup>3</sup>, для которого эта тема служила достойным противовесом оригеновскому «аисторизму».

Но это лишь поверхность «Икон-теологии» св. Иринея. Полемизируя с гностиками, он развивает совершенно миметическое представление об иконописном образе, что в его век христианского символизма было весьма оригинально. Во-первых, на изречения некоторых гностиков о том, что материя является образом Божественного, он утверждает, что «несходные и противоположные по природе вещи» не могут быть ни образами одного и того же предмета, ни друг друга. «Предметы тленные, земные, сложные, преходящие не будут образами (imagines) тех вещей, которые, по их мнению, духовны» (Adv. Haer. II, 7, 4)<sup>4</sup>.

Вообще, рассуждая о деятельности художника, Иринея находит, что хороший художник создаёт «похожие» («сходные» - similes) образы, а плохой – «непохожие» образы (dissimiles imagines). Поэтому si imago dissimilis est, malus est artifex («если образ непохож, то плох художник»)<sup>5</sup>. Здесь очевидное распространение миметического, изоморфного понимания образа художественного на образ вообще. Однако было бы заблуждением считать св. Иринея Лионского совершенным антропоморфитом. В одном месте, споря с гностиками «по поводу конкретно-чувственного изображения невидимых зонов», Иринея восклицает, совсем как Евсевий Кесарийский: «Si autem illa spiritualia et effuse et incomprehensibilia dicunt, quomodo possunt quae sunt in figura et circum scriptioe imagines illorum esse quae sunt sine figuratone et incomprehensibilia?»<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Озолин Н.* К вопросу об истоках византийского иконоборчества // Вестник Русского западно-европейского патриаршего экзархата. № 56. Париж, 1966. С. 249.

<sup>2</sup> *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 37–40.

<sup>3</sup> *Флоровский Г.* Антропоморфиты египетской пустыни // Флоровский Г. Догмат и история. М., 1998. С. 309–310.

<sup>4</sup> *Irénée de Lyon.* Contre les heresies... P. 72.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 68.

<sup>6</sup> «Если они [гностики] называют их духами, не ограниченными [ничем] и необъятными, то как могут [предметы], имеющие вид (in figura) и ограниченные пределами, быть образами того, что не имеет вида (sine figuratone) и необъятно?» [Ibid. P. 76.]

На основании подобных цитат Иринаея пытаются обвинить в иконоборчестве. Так В.В. Бычков пишет: «Сам Иринаей, как и другие раннехристианские мыслители, своей теорией миметического образа стремился доказать, что изображение (конкретно-чувственный образ) духовных предметов невозможно, то есть был одним из «духовных» отцов иконоборчества»<sup>1</sup>. Однако если мы обратимся к тому определению миметического образа, которое даёт сам Иринаей, и которое воспроизводит в своей работе на той же странице (с. 253) Бычков, то обнаружим, что Иринаей гораздо ближе находится к иконопочитателям, нежели чем к иконоборцам: «*Typus enim et imago secundum materiam et secundum substantiam aliquotiens a ueritate diuersus est; secundum autem habitum et liniamentum debet seruari similitudinem, et similiter ostendere per praesentia illa quae non sunt praesentia*»<sup>2</sup>.

Если в этом определении слова «по материи и субстанции»<sup>3</sup> заменить на «по сущности», что, вероятно, и подразумевал св. Иринаей, а «виды и очертания» на «по ипостаси», то получится классическая формула иконопочитателей. Естественно, что от мыслителя эпохи Оригена и Климента Александрийского такой чёткости и ясности требовать не имеет смысла, но, очевидно, и обвинять за это в иконоборчестве отца, столь близко подошедшего к осмыслению телесной природы Логоса, не стоит.

Противоположность Иринаею составлял авва Евагрий Понтийский, аскетическое богословие которого, пожалуй, в большей степени спровоцировало оригенистские настроения (точнее настроения) в египетской пустыни. Евагрий был учеником великих каппадокийцев, даже был рукоположен св. Григорием Нисским во диаконы, служил в Константинополе, но затем оставил городскую суету ради созерцательной жизни в египетской пустыни. Человек он был весьма образованный, и эту тягу к познанию он не утратил и в пустыне. Исследователи отмечают некоторую зависимость Евагрия от каппадокийцев, особенно в учении об энергиях (то есть о том, что Бога можно познать не по существу, а по его энергиям, по благодати, учение, которое в дальнейшем разовьёт св. Григорий Палама). Правда, заимствовав это учение, Евагрий помещает его в совершенно иной контекст<sup>4</sup>.

Прежде всего, по Евагрию, выходит, что было два творения. Вначале Бог сотворил некий духовный мир, но он пал, поэтому потребовалось «второе творение», в которое и появилось вещество. «Вещество не вечно, – учил Евагрий, – но было создано специально после грехопадения и, конечно, на время, потому что когда всё спасётся, всё это упразднится, вся темница»<sup>5</sup>. Так вот, человеческий ум возносится по определённой иерархии и, в конце концов, отрешившись от всякой вещественности, обретает познание Бога по существу. Так в «Умозрительных главах» (или «Гностических главах») Евагрий пишет: «Подобно тому, как ныне мы постигаем чувственные вещи посредством чувств, так впоследствии, очистившись, мы познаём логосы их. Как прежде,

<sup>1</sup> Бычков В.В. Эстетика поздней античности. С. 253–254.

<sup>2</sup> «Тип (*typus*) же и образ (*imago*) по материи и по субстанции несколько отличны от Истины [то есть Прототипа]; но по виду и очертаниям (*secundum habitum et lineamentum*) должны иметь сходство (*similitudinem*) [с нею], и по подобию (*similiter*) должны выражать во внешней форме (*per praesentia*) то, что отсутствует» [Ibid. P. 230].

<sup>3</sup> Лат. *substantia* переводили греческое слово *ἴδιότης* (личность, букв. «подставка»), что не совсем адекватно передаёт те смысловые aberrации, которые это слово имело в позднеантичной и византийской философии.

<sup>4</sup> Лурье В.М. Евагрий Понтийский и систематизация аскетического учения в IV в. // <http://holmogorov.rossia.org/libr/lurie/evagriy.htm>. (дата обращения 19.05.07).

<sup>5</sup> Цит. по: Лурье. Евагрий Понтийский // <http://holmogorov.rossia.org/libr/lurie/evagriy.htm>. (дата обращения 19.05.07).

мы зрели сами вещи, так, став чистыми, мы сподобимся созерцания этих логосов, вслед за которыми, возможно, достигнем и ведения Святой Троицы»<sup>1</sup>.

Именно в этом контексте следует понимать учение о молитве, которое напрямую связано с концепцией образа. Дело в том, что иконописный образ, который всё чаще к этому времени начинает практиковаться в богослужении, имеет прежде всего молитвенный смысл<sup>2</sup>. Икона помогает представить Образ Божий наглядно, она необходима как связующее звено между человеком и Богом. Вопрос об образе был наиважнейшим вопросом молитвенной практики. Однако сразу же вставал вопрос о природе образа. Если нам необходим образ, то можно ли просто вообразить его в уме, не будет ли он тем же самым, что «входит» к нам через очи? На первый взгляд, Евагрий утверждает необходимость телесных восприятий: «Тело сохраняет образ души, а чувства подобны окнам, выглядывая в которые ум зрит чувственные вещи»<sup>3</sup>. Но с другой стороны, молящемуся советуется освободиться от всяких вещественных представлений: «Молясь, не облакай в самом себе Божество в зримые формы и не позволяй, чтобы ум твой запечатлевался каким-либо [чувственным] образом, но приступай к Нематериальному нематериально, и [тогда] постигнешь [Его]»<sup>4</sup>.

Возникает ощущение, что и самого молящегося Евагрий полагает в этот момент совершенно отрешившимся от телесности. Недаром, о.Иоанн Мейендорф писал о Евагрии, что тот «в своём греческом интеллектуализме помещал человека вне видимой истории, вне материального мира»<sup>5</sup>. Таким образом, Евагрий боролся ни с чем иным, как с фантазией, той самой, которую так восхвалял Аполлоний Тианский у Флавия Филострата<sup>6</sup>. Фантазия же стояла в оппозицию к подражанию. Так и получается, что аскетически Евагрий был гораздо ближе к антропоморфитам, чем к Оригену, однако Ориген в нём восторжествовал. Во всяком случае, на Соборе 553 г. он был обвинён в оригенизме и осуждён как еретик вместе с Оригеном и Дидимом.

То самое, от чего предостерегал в своих поучениях авва Евагрий, воплотили в жизнь так называемые антропоморфиты, монахи египетской пустыни, воззрения которых начали формировать задолго до рождения монашества. Флоровский пишет, что ещё Ориген боролся с антропоморфитами, которые «поставили в церкви телесный образ человека, говоря, будто это образ Божий»<sup>7</sup>. Так великий александриец обвинял в грубом антропоморфизме свт. Мелитона Сардийского, причём приводил такие тексты, которых

---

<sup>1</sup> *Творения* Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 121.

<sup>2</sup> *Мирошниченко Е.И.* «Образ мира» и мир образов: о некоторых категориях византийской культуры эпохи Юстиниана // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы: Сборник материалов региональной молодёжной научной конференции. Новосибирск, 2007. С. 38–39.

<sup>3</sup> *Творения* Аввы Евагрия. С. 121.

<sup>4</sup> Там же. С. 84.

<sup>5</sup> *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. С. 243.

<sup>6</sup> На насмешливый вопрос египтянина о том, были ли Фидий и другие греческие художники на небесах и не там ли узрели они богов в их подлинном облике Аполлоний отвечает: «Это создала фантазия, мастер более искусный, чем подражание, ибо подражание создаёт то, что видело, фантазия же – и то, чего не видела, ибо она берёт за образец несуществующее, чтобы произвести сущее. Подражание часто бывает сбито с толку потрясением, а фантазия – ничем, она невозмутимо движется к тому, что наметила» (*Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского, VI, 19 // Цит. по: *Панофский Э.* IDEА. К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб., 1999. С. 12–13).

<sup>7</sup> *Флоровский Г.* Антропоморфиты египетской пустыни. С. 308.

среди сохранившихся творений Мелитона нет, да и по своему мировоззрению святитель был близок Иринею, которого, несмотря на всю близость к антропоморфитам, всё же нельзя считать одним из таковых<sup>1</sup>.

Исторически движение антропоморфитов нам известно мало. О нём сохранились сведения лишь у Сократа (Hist. Eccl. VI, 7) и Созомена (Hist. Eccl. VIII, 11–12), да ещё в очень интересном месте у Иоанна Кассиана Римлянина (Cons. X, 2)<sup>2</sup>. Споры разгорелись с особенной силой во второй половине IV в. «Многие, особенно из простых подвижников, утверждали, что Бог телесен и человекообразен; но большая часть людей, осуждая их, говорила, что Бог бестелесен и чужд всякого плотского вида», сообщает Сократ Схоластик смысл разногласий<sup>3</sup>. Вначале архиепископ александрийский Феофил был на стороне последних, однако потом, чтобы как-то примириться с монахами (из которых большинство, судя по сообщению Иоанна Кассиана, было всё таки антропоморфитами), он перешёл на их сторону. Впоследствии, Феофил примет снова точку зрения о бестелесности Бога. Ему в оппозицию стали монахи и богословы во главе с Диоскором.

Суть конфликта заключалась, конечно, не в том, телесен или бестелесен Бог, а в том, возможно ли Его представить, и не просто, а на молитве, в телесном виде. Мнение о том, что это возможно, возникло как простое следствие из того положения, что Бог создал человека «по своему образу и подобию». Если человек – образ Божий и подобен Ему, то значит, Бог имеет те же телесные черты, что и человек. то есть образность понималась совершенно телесно. Вместе с тем необразованному монаху было не до различий образа и подобия, он и не знал, что эта же проблема, только на более высоком уровне, уже стояла перед Иринеем Лионским и Оригеном. Но как только мнение оригенистов, прежде всего через весьма почитаемого Евагрия, стало распространяться по пустыни, то тут же возникла и оппозиция, о чём косвенно свидетельствует Сократ в своей «Истории», когда говорит, что первой просьбой антропоморфитов к архиепископу Феофилу было уничтожить «нечестивые и богопротивные» сочинения Оригена<sup>4</sup>.

У Иоанна Кассиана Римлянина сохранился очень трогательный рассказ о том, что из себя представляли эти антропоморфиты. В один монастырь, все монахи которого, кроме настоятеля, «пали в ересь антропоморфизма» приехал учёный диакон, и авва предложил ему рассказать, как следует понимать Бога: телесно или же нет. И вот учёный муж, цитируя Священное Писание и авторитетных отцов, с блеском опроверг учение антропоморфитов. После такого обличения, один старец, Серапион, просиявший подвигами и стяжавший множество добродетелей «In oratione mente confuses, eo quod illam antropomorphon imaginem deitatis, quam proponere sibi in oratione consueuerat, adoleri de suo corde sentiret, ut in amarissimos fletus crebrosque singultus repente prorumpens in terramque prostrates cum heulatu validissimo proclamaret: heu me miserum! Tulerunt a me deum meum, et quem nunc teneam non habeo vel quem adorem aut interpellam iam nescio»<sup>5</sup>.

Из этого рассказа нам чуть-чуть приоткрывается тот сокровеннейший духовный опыт, который заставил о. Николая Озолина заявить, что «монахи, так называемые антропоморфиты, жили подлинным преданием. В пустыне

<sup>1</sup> Флоровский Г. Антропоморфиты египетской пустыни. С. 308–309.

<sup>2</sup> Jean Cassien. Conférences II // SC 54. Paris, 1958. P. 75–77.

<sup>3</sup> Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 247–248.

<sup>4</sup> Там же. С. 248.

<sup>5</sup> Jean Cassien. Conférences II. P. 77.

не невежды спорили с учёными, а блюстители *евангельского реализма*, на котором основывались все апологеты святых икон, с теми, кто увлекался развоплощающей символикой оригенизма»<sup>1</sup>. Трудно сказать, действительно ли «блюстители евангельского реализма» мыслили положение вещей правильно, или же, наоборот, они глубоко заблуждались, но их простая идея о возможности представлять Бога (не фантазировать, а именно представлять)<sup>2</sup> была действительно близка иконопочитателям и существенно повлияла на дальнейшую концепцию образа в византийской культуре.

---

<sup>1</sup> *Озолин Н.* К вопросу об истоках византийского иконоборчества. С. 251.

<sup>2</sup> Вспомним, что слова «ипостась» означает подставка. Восходит этот термин к идее первой субстанции Аристотеля (*Хвостова К.В.* Особенности Византийской цивилизации. М., 2005. С. 86–87), которая, в свою очередь, тесно связана с Источником всякого Бытия, Первейшей Реальностью.