

## ЯВЛЕНИЕ ИКОНЫ: СМЫСЛ И СОДЕРЖАНИЕ

*Аннотация:* Данная статья посвящена интерпретации привычного термина «икона», поиску его дополнительных значений и анализу скрытых смыслов. Ее конечная цель — представить явление иконы во всей его исконной глубине, объемности и многоаспектности. Автор статьи убежден, что обращение к богатому и целостному культурно-религиозному наследию, основанному на причастности высшим духовным ценностям, может стать достойной альтернативой онтологической и аксиологической дезориентации современной секулярной культуры.

*Ключевые слова:* икона, ее смысл и значение; икона как богословско-философская категория; объемность и многоаспектность иконы (иконообразности); икона как богатство смысло-содержательных взаимосвязей (воплощений).

Философско-богословский аспект понятия «икона» сегодня все чаще становится объектом пристального внимания как религиозных авторов и деятелей, так и светских ученых, более того — рассматривается многими из них в качестве смыслообразующего начала православной культуры. Интерес к феномену иконообразности вызвал к жизни и данное небольшое исследование.

Прежде всего, попытаемся ответить на вопрос: «Что представляет собой явление иконы как таковое?» Для этого обозначим три ключевых момента, вытекающие из его природы.

Подробно исследуя этимологию термина «икона», филолог В.В. Лепяхин приходит к выводу, что ассоциирующееся с ним древнегреческое слово εἰκών «было наполнено смыслом, не адекватным современному, оно включало в себя целую гамму оттенков (семантических, эмоциональных, ассоциативных)» [6, с. 5]. Так, перевести его можно как «изображение», «образ», «мысленный образ», «представление», «видение», «уподобление». Из приведённых толкований В.В. Лепяхин особо выделяет два: «изображение» и «мысленный образ»; остальные же, в качестве синонимов, относит либо к первому, либо ко второму. Этот несложный анализ помогает ему сделать очень точное заключение: в греческом языке «εἰκών» обозначает одновременно и материальное, и духовное в их органической неразрывной взаимосвязи [6, с. 5-6].

В русском сознании слово «икона», закрепившееся за священным изображением, также никогда не имело узкой трактовки. Русскими философами и богословами (опиравшимися, в свою очередь, на творения греческих Святых Отцов) было подробно раскрыто понимание иконы как «окна», соединяющего две реальности, посредством которого в нашем материальном мире становится зримым пространство духовное. «Иконообраз — это явленное двуединство первообраза и образа, Божественного и человеческого, невидимого и видимого, — отмечает В.В. Лепяхин. — Иконообраз приглушает силу явления Божественного в человеческом, нетварного в тварном. Только «образно-иконично» Божественное может явить себя человеку в этом мире» [6, с. 62]. Итак, какие бы предметы, объекты или явления мы в дальнейшем не отождествляли со словом «икона», через них нам всегда будет открываться «живое, действенное соприкосновение... двух планов существования» (Е.Трубецкой) [9, с. 70].

Согласно католической традиции, явление иконы-иконообраза не только заключает в себе *принцип Божественного проявления*, но и представляет собой *основу особой связи человека с Богом* [7, с. 658], «необходимое условие возможности Боговедения и Богообщения» [6, с. 62]. И потому определением, как нельзя лучше отражающим его суть, является святоотеческая формула: «Икона — это образ, возводящий к Первообразу». Действительно, икона не есть стационарное явление (некий неизменный и неизбежный «итог» взаимопроникновения сферы абсолютного и сферы тварного), но *явление-действие* (результат живого «отклика» на творческий импульс, который исходит от Абсолюта). В том, что в природу иконообразности заложена динамика восхождения (и возведения) к Богу, мы также будем неоднократно убеждаться.

Иконообразность не подвластна законам логики (что свойственно и христианскому мышлению в целом). «Для привычного нам... отвлечённого знания последовательность, прозрачная логическая связь есть безусловно необходимый постулат и всякое противоречие есть признак неудачи познания, неясности мысли» [10, с. 437], — отмечает С.Л. Франк. И все же, в христианстве» и мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга — что одно не есть другое и вместе с тем и есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте» [10, с. 442]. И если Святые Отцы говорили о *дуалистичности* иконы, то, начиная с конца XIX в., ее характер все чаще определяют термином *антиномичность*. Его активно использовали о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, В.Н. Лосский и многие другие, подчеркивая и заостряя, тем самым, кажущуюся противоречивость (а на самом деле сверх-логичность) явления иконы. Поэтому, рассматривая различные объекты-иконообразы, мы будем особо обращать внимание на такой их характернейший признак как наличие антиномии.

Итак, в осмыслении феномена иконы мы расставили «опорные точки». Теперь настало время проследить, как выделенные нами в природе иконообразности общие закономерности «работают» в многообразии проявлений. Для этого пойдем по уже проложенному многими исследователями пути и обратимся к творению преподобного Иоанна Дамаскина, который «развернул» явление иконы в сложную систему понятий. В «Первом...» и во «Втором защитительном слове против порицающих святые иконы» им «набросаны» скорее в качестве размышлений, а в «Третьем защитительном слове...» сформулированы в виде завершенных тезисов **шесть родов икон**.

Кратко их можно обозначить так:

- Бог-Сын как естественный образ Бога-Отца;
- божественные предопределения (божественные идеи);
- человек как образ Божий;
- материальные образы невидимой реальности;
- типологические знаки-символы;
- письменное слово и живописное изображение.

Анализируя содержание перечисленных родов иконообразов, мы постараемся в каждом из них уловить момент *взаимопроникновения Божественного и земного*, подчеркнуть их *антиномичность*, а также выявить свойственную им *динамику Восхождения*.

**Первый род икон** по Иоанну Дамаскину - «естественный и во всём сходный Образ невидимого Бога — Сын Отца, являющий в Себе Отца» [5] — Иисус Христос.

---

---

Ряд икон Христос возглавляет потому, что Его ипостаси в самой наивысшей и наипервейшей степени присуща антиномичность. Речь идет о неслиянном единстве Божественного и человеческого естеств Христа, возведенном в ранг непреложной истины Халкидонским собором в VI в. А в начале XX в. о. Сергей Булгаков особо заострит внимание на этом моменте: «...совершенное единение во Христе абсолютного и относительного, божественного и тварного, «всей полноты Божества» и тварности, Бога и мира... трансцендентного и имманентного, совершенно не может быть постигнуто разумом, а только должно быть осознано в антиномичности своей, как истина веры» [1, с. 521]. Так, через принятие Христом человеческого лика трансцендентность Бога становится имманентной тварному миру.

То, что Христос воскрес не только духовно, но и телесно, вознеся к Отцу не бесплотно, но во плоти, разделившей славу Его Божественности, означает следующее: с момента Боговоплощения человек, обретший онтологическое родство Христу-человеку, получил право восходить к Его Божественной природе («Никто не приходит ко Отцу, только Мною» (Ин. 14:6)). Святые отцы (Ириней Лионский, Афанасий Великий, а вслед за ними Василий Великий, Григорий Богослов и многие другие) обозначили суть открывшейся перспективы так: «Бог стал человеком для того, чтобы человек стал богом». А по прошествии многих веков С.Л.Франк засвидетельствует: «...ни в одной религии это сознание не выражено так ясно, выпукло, смело, в такой мере без всякого компромисса с человеческим «умом» и обычными человеческими моральными мерилками, как в откровении, данном в словах, образе и жизни Иисуса Христа, и в основанном на нем христианском учении» [10, с. 710].

**Второй род икон** по Иоанну Дамаскину — это «находящееся в Боге представление о том, что от Него имеет быть, то есть *предвечный* Его совет, всегда остающийся неизменным» [5]. В «Точном изложении православной веры» он поясняет: Бог творит, «мысля, и мысль эта, дополняется Словом и завершаемая Духом, становится делом» [4, с. 117].

В качестве данного рода икон прп. Иоанн представляет переосмысленное античное учение об эйдосах (идеях, видах), которое наиболее полно было развито Платоном в его знаменитых диалогах. Пребывающий в своей абсолютности мир идей, по Платону, не отсечен от мира относительных вещей, а, напротив, непостижимым образом с ним связан: трансцендентные идеи «просвечивают» сквозь облик вещей, являясь их внутренней определяющей силой. Именно эта антиномичная двойственность эйдосов Платона (их трансцендентно-имманентный характер, внутренне-внешний лик) была чужда его современникам, но оказалась близкой христианским мыслителям. И, наконец, благодаря онтологической иконичности «мира дольнего» в земном существовании человека присутствует постоянное «памятование о Боге», что задаёт человеческому «я», строгий вектор возводящего «вверх» движения.

**Третий род икон** «есть происшедший от Бога через подражание, то есть *человек*» — говорит в «Третьем защитительном слове...» Иоанн Дамаскин. И сразу же поясняет: «Ибо тот, кто сотворен, не может быть одной и той же природы с Несозданным, но [есть образ] через подражание [и подобие]». [5]

Образ Божий человеку дан с момента рождения как некий онтологический дар, «вложен в него как неустрашимая основа его бытия» [1, с. 479]. Благодаря этому человек ощущает себя как «проявление, обнаружение на земле сверхмирного начала — начала, инородного всему земному бытию, первичного и абсолютно ценного...» [11, с. 185]. Акт же вочеловечивания Христа делает возможным уподобление человека Богу — *обожение* (*теозис*) — онтологическое преображение его природы в Боге.

Именно преобразование, а не изменение (и здесь мы вновь встречаемся с антиномией): *обоженное человеческое естество не перестает оставаться человеческим*. «Человек есть одновременно тварь и не тварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном. Он есть живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие. И эту антиномичность находит человек в глубине своего сознания, как выражение подлинного своего существа» [1, с. 433]. Устремленность человека к Богу, желание уподобиться Ему ведет к постоянному духовному возрастанию, т.к. его «бытие с Богом есть по самому своему существу *жизни* — живое, неопределимое и сущностно не «определённое», творимое и творящее, вечно подвижное, пластическое, «драматическое» — несмотря на всю свою внутреннюю успокоенность — бытие» [10, с. 717].

**Четвертый род икон** — «видимые вещи, телесно выражающие те предметы, которые невидимы и лишены формы, чтобы они хоть неясно были постигаемы умом» [3].

Вещественная структура мира также представляет собой антиномию: по Иоанну Дамаскину, она является материализацией метафизических «представлений» Бога «о том, что от Него имеет быть» (обозначенных в качестве второго рода икон). «Тварная вселенная уже не представляется нам бледным и слабым откликом Богу, как в образе мыслей Платона и платоников; она предстоит перед нами как бытие совершенно новое, как творение, только что вышедшее из рук Бога, Который «увидел, что это хорошо» (Быт. 1:8), как тварный мир, Богу желанный и ставший радостью Его Премудрости» [7, с. 183]. Рассматриваемый как иконообраз, материальный мир предстает перед нами *земной бытийностью трансцендентных смыслов*: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассмотрение творений видимы» (Рим. 1:20). Наконец, «тварный мир *призван к воссоединению с Богом*, которое должно совершиться через человека: ибо, по слову апостола, вся тварь с надеждою ожидает будущей славы, которая должна открыться в сынах Божиих (Рим. 8, 18-20)» [7, с. 194-195].

**Пятый род икон** «предызображает и начертывает» [5], а также «под покровом загадки оттеняет будущее» [3]. К нему прп. Иоанн Дамаскин относит как естественные природные явления и формы, так и изготовленные человеком материалы и предметы. Он приводит в пример образы Ветхого Завета: медного змия, неопалимую купину, сошедшую на руно росу, процветший жезл, золотую стамну, скрижали Завета. Продолжать перечисление можно до бесконечности: это и любой из элементов убранства ветхозаветной скинии, и камень Иакова, и пасхальный агнец и многое другое.

Подобно четвертому роду, пятый род образов не отображает высшую реальность буквально, а лишь отсылает к ней, овеществляя метафизическую картину мира «прикровенно». Но в отличие от естественных явлений природы, природные явления пятого рода иконообразов несут на себе явный отпечаток сверхъестественности. То же самое можно сказать и о предметах, сделанных человеческими руками: их замысел *не принадлежит* человеку, а внешний облик *строжайшим образом задан* Богом. Бог адресует их израильскому народу как некие сакральные знаки-сигналы - информативные «послания», наполненные конкретным содержанием. Иконообразы пятого рода являются типологическими символами.

Как и всякие символы, они обладают динамикой — поскольку семантически открыты и способны присоединять все новые и новые значения. Символ не столько объясняет духовный смысл материальных предметов, сколько делает его «прозрач-

ным» — позволяя увидеть бесконечность онтологической связи видимого и невидимого. Знаково-символический язык рассматриваемых иконообразов, возводит ум человека к *Божественным истинам*. Человек, в свою очередь, должен быть не только интеллектуально, но и в значительной степени духовно подготовленным — чтобы в полной мере воспринять транслируемые через символы тайны. По замечанию о. Павла Флоренского, «символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична... эта антиномичность есть... залог их истинности» [2, с. 82]. Следовательно, благодаря символическому характеру пятого рода иконообразов, ему также присуща антиномия.

**Шестой род образов** являет себя «как чрез вписываемое в книги слово, ...так и чрез чувственное созерцание» [3]. Приравнивание живописного изображения к письменному слову прп. Иоанн обосновывает общей целью: «Ибо что предлагаешь слуху слово рассказа, это молчащая живопись чрез подражание показывает [глазам]» [5].

Под «словом рассказа» Дамаскин подразумевает, прежде всего, Священное Писание, повествующее о земных днях жизни Спасителя и содержащее Его учение. Открывающее читателю (и слушателю) Божественные Истины, Евангельское повествование, конечно же, с полным правом может считаться иконообразом. Однако в данной статье нам хотелось бы уделить внимание живописному изображению (иконе в узком понимании этого слова).

Антиномичность природы иконописного образа явилась причиной жаркой иконоборческо-иконопочитательской полемики на протяжении нескольких столетий. Сторонники иконопочитания считали икону разновидностью теофании (Богоявления). На что иконоборцы вполне резонно возражали: разве может являть Бога «творение твари»? Подобные споры велись преимущественно вокруг изображений Христа. Противоборствующие стороны были согласны, что во Христе таинственным образом сосуществуют обе — Божественная и человеческая — природы. Но иконоборцы исходили из отношения к иконе как к портрету, который способен передавать лишь телесную форму и земные черты Христа («образ раба», который Он принял, «сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп. 2:7)). Они представляли иконописание как акт искусственного «разделения» Божественного и человеческого естеств Христа — а потому считали сам факт создания икон искажением догматической Истины. Иконопочитатели же утверждали за иконой возможность являть Божественность Христа, поскольку изображаемая на ней Его человеческая природа есть «новая человечность», она полностью восстановлена для общения с Богом, обожена в благе сообщения свойств, во всей полноте вновь несет образ Божий» [8, с. 71]. (В свою очередь, иконы святых запечатлевают не их земную смертную плоть, а обоженный — благодаря уподоблению Богочеловеку-Христу — облик).

Итак, получается, что икона обладает наитеснейшей связью с Первообразом не по своей сущности, а по вкладываемому в нее смыслу. В силу этой же причины она наделена способностью *возводить к Богу*. Потому-то Святые Отцы и прибегали к ее сравнению с «окном» в Горний мир, через которое человек не только созерцает Бога, но и обращается к Нему. При этом имеет место обратная связь: также и Бог через икону-окно таинственным образом «взирает» на человека и «говорит» с ним. Икона есть *средство*, осуществляющее их Встречу: она «даёт человеку онтологичное чувство реального присутствия Божия и реального Богообщения» [6, с. 327].

Настала пора подвести итог. В данной статье нами была предпринята попытка

ка — «перекинув» мост между столетиями: от святоотеческой традиции к трудам русских религиозных философов и современных богословов — представить термин «икона» в качестве важнейшей богословско-философской категории. Анализируя природу феномена иконы, мы вывели некоторые общие закономерности-критерии, а, рассматривая многообразие проявлений иконообразности под разными углами, попытались отразить его объемность и многоаспектность. Какой же из этого следует вывод? Явление иконы гораздо сложнее, чем это может показаться на первый взгляд. Оно скрывает в себе огромное богатство смысло-содержательных взаимосвязей, основанных на причастности высшим духовным смыслам. Но в каком бы облике икона не представала перед нами — в каждом из своих воплощений она призвана вновь и вновь напоминать нам о том, что существует Мир, не подвластный законам логики, не укладывающийся в рамки рассудка, столь не похожий на наше земное бытие и, тем не менее, столь нам необходимый. Мир, к которому икона устремлена, с которым имеет внутреннюю связь и к которому способна нас приблизить.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. — 672 с.
2. Захарян Т.Б., Пивоваров Д.В. Сакральный символ в языке религии. Монография. — Екатеринбург: УрГУ, 2005. — 196 с.
3. Иоанн Дамаскин. Первое защитительное слово против порицающих святыне иконы. [Электронный ресурс]. — Электрон. б-ка. — Режим доступа: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/dam1.htm>, свободный. — Загл. с экрана. — Яз. рус., англ.
4. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. — М., Лодья, 2004. — 465 с.
5. Иоанн Дамаскин. Третье защитительное слово против порицающих святыне иконы. [Электронный ресурс]. — Электрон. б-ка. — Режим доступа: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/dam3.htm> свободный. — Загл. с экрана. — Яз. рус., англ.
6. Лепяхин В.В. Икона и иконичность. — СПб.: Успенское подворье Оптиной Пустыни, 2002. — 340 с.
7. Лосский В.Н. Богословие образа // Лосский В.Н. Боговидение. — М.: Изд-во АСТ, 2003. — 759 с.
8. Мейендорф, прот. Иоанн. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. — Мн.: Лучи Софии, 2001. — 336 с.
9. Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. — М.: Лепта, 2000. — 320 с.
10. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. — Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 800 с.
11. Франк С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. — М.: АСТ, 2007. — 382 с.

E. Shvydkaya

#### THE ICON PHENOMENON: SENSE AND THE MAINTENANCE

*Abstract:* This article is devoted to interpretation of the habitual term “icon”, search of its additional significances and analysis of hidden meanings. Its final purpose is to present the phenomena of icon in its primary depth and polysemy. The author of the article is convinced that returning to rich and whole cultural-religious legacy, based to highest spiritual values, may become a good alternative to ontological and axiological disorientation of the modern secular culture.

Key words: icon, its sense and value; an icon as a bogoslovsko-philosophical category; dimensions and a lot of aspects of an icon icons; an icon as riches of smyslo-substantial interrelations (embodiments).