

Виктор Капитанчук

Православная ИКОНОЛОГИЯ

Статьи. Доклады

Виктор Капитанчук

**Православная иконология.
Статьи. Доклады**

«Издательские решения»

Капитанчук В.

Православная иконология. Статьи. Доклады /
В. Капитанчук — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-852787-6

Православная иконология — целостное мировоззрение, основанное на откровении Самой Истины о Себе и о сотворенном мире. Это — учение о всем сущем, вытекающее из православной веры, православного религиозного опыта, из православного мироощущения. Основание иконологии — Божественное Откровение, содержащееся в Священном Писании и Священном Предании Православной Церкви, это — истина, утвержденная на семи Вселенских Соборах — семи столпах Дома Божественной Премудрости — Церкви Христовой.

ISBN 978-5-44-852787-6

© Капитанчук В.
© Издательские решения

Содержание

Что такое «иконология»	6
1. Цельное знание о мире – иконология	7
2. Основные положения иконологии тварного мира	15
3. Духовные и социально-политические структуры в жизни современного человечества	17
4. В заключение	22
Библиография	24
Статьи	25
Онтологическая проблема в русской софиологии	25
Конец ознакомительного фрагмента.	34

Православная иконология

Статьи. Доклады

Виктор Капитанчук

Редактор Илья Викторович Капитанчук

© Виктор Капитанчук, 2017

ISBN 978-5-4485-2787-6

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Что такое «иконология»

Предисловие

Есть два похожих слова: «иконоведение» и «иконология». Иногда в различных текстах они взаимозаменяемы. Ими обозначают учение об иконах, исследование икон. Имеются в виду иконы, написанные красками на доске или каким – либо другим образом изготовленные священные изображения Господа, Божией Матери и Святых. В этом случае, действительно, речь идёт о ведении, то есть знании, исследовании св. икон. Думается, что в этом случае русскому языку, в самом деле, более свойственен термин «иконоведение». «Иконология» – это в переводе с греческого учение об образах. Именно в таком смысле и представляется нам наиболее правильно и удобно использовать этот термин. Причём в этом случае речь идёт не о св. изображениях, созданных человеком, а об образах вообще, о всех образах, существующих в тварном мире. И как бы ни были замутнены или искажены эти образы в твари, всё равно и они, как и всё в тварном мире, имеет своим началом Бога, и вне Бога нет ничего, что имело бы начало в чём-то ином. Стало быть, и они происходят от высших Божественных Первообразов. Но как? И что происходит с ними в созерцаемом нами тварном мире? Вот именно это и призвана изучать иконология.

Раньше, рассматривая вопросы о том, как проявляется Премудрость Божия в образах тварного мира некоторые православные философы использовали термин «софиология». Но, увы, вокруг этого термина скопилось столько неясного и невыясненного, столько спорного, связанного именно с тем, как понимать Софию, премудрость Божию, проявленную в твари, что начали даже звучать обвинения в ереси одних богословов со стороны других. К спокойному и глубокому исследованию вопросов начала примешиваться человеческая страстность. Поэтому лучше оставим понятие «софиологии» для той области, которая, действительно, занимается специально этим вопросом – о Софии, Премудрости Божией. Тем более, что для рассмотрения нашего вопроса об образах и структурах тварного мира и о соотношении их с Высшими Божественными Первообразами нет необходимости обязательно затрагивать сложнейший богословский вопрос о Софии Премудрости Божией.

Итак, представляется, что термин «иконология» настолько идеально подходит для нашей цели, что лучшего, пожалуй, ничего и не придумаешь. В этом смысле как учение об образах и структурах тварного мира в свете Божественного откровения мы и будем использовать его в дальнейшем, оставив термин «иконоведение» для исследования собственно св. икон.

Весь Божий мир предстанет перед нами как некая Божия икона, хотя, как мы уже говорили, далеко не все образы в нём столь же чисты и столь же ясно отображают Первообразы, как те св. иконы, на которые обращается молитвенный взор верующего в храме Божиим или в святом углу его жилища.

Эти образы мира, к сожалению, не столь чисты и святы, но они существуют, среди них нам приходится жить и приходится так или иначе их осмысливать. Научный подход к этому вопросу давно уже осознан как хотя в чём-то и полезный, но явно недостаточный, оторванный от основ нашей веры, и способный приводить иногда к катастрофическим заблуждениям. И без обращения к Божественному откровению, если мы действительно стремимся истинно познать окружающий мир, а не так как нам бы в силу тех или иных причин хотелось бы, без обращения к Божественному откровению, содержащемуся в Священном Писании и Священном предании Церкви сделать это просто невозможно. И единственный метод, позволяющий сделать это – осознать вслед за святыми отцами образов мира как отображение высших Божественных первообразов, то есть метод иконологический.

1. Цельное знание о мире – иконология

Вследствие великой трагедии человеческой истории – отделения Западной Церкви от полноты Православия – в христианской Европе стало возможным появление и развитие секулярного сознания. Православным оно было чуждо до тех пор, пока не было перенесено насильственно с Запада на русскую почву императором Петром I. Однако, благодаря неповрежденности Православной веры в России, антагонизм между Православием и секулярным сознанием, секулярным отношениям к мирским проблемам продолжал сохраняться. Это побуждало наиболее духовно глубоких и чутких людей России, начиная со славянофилов, критически относиться к западной цивилизации, западническому мировоззрению, искать обретения «цельного знания», в котором православная вера и человеческая культура находились бы в полной гармонии.

К этой же цели было направлено и так называемое «русское религиозно-философское возрождение». Так оценивали свою задачу наиболее выдающиеся и наиболее стремившиеся к воцерковлению мыслители, начиная с Вл. Соловьева.

Как писал прот. В. Зеньковский: *«Если братъ его (Соловьева) творчество в целом, в его основном замысле, то ясно, что темы Соловьева определялись потребностью найти основы цельного синтеза религиозной, философской, научной, общественной мысли. Пусть решения Соловьева все или почти все требуют пересмотра, но самый замысел остается все тем же – столь же насущным и дорогим русской мысли, каким был тогда»*. [1]

Так же понимали свою задачу и о. Павел Флоренский, и прот. Сергей Булгаков, и другие мыслители русского религиозно-философского возрождения.

Однако, синтез этот не удался. Причина, очевидно, заключалась в том, что элементы секулярной культуры или внецерковной мистики не могут быть органично соединены с православной верой, если они берутся без изменения, без православного их переосмысления. Невозможно воцерковление без покаяния, без крещальной купели, а в трудах русских религиозных мыслителей конца XIX-начала XX веков все эти внецерковные реалии брались как нечто самостоятельное, совершенно независимое от церковной истины и могущее ее дополнить. Отсюда эти тщетные усилия совершить «синтез», найти цельное знание не в церковной ограде, введя туда очищенную покаянием светскую культуру, а где-то посередине, между Церковью и внецерковным миром. В этих попытках приходилось «подлаживать» православие к внешнему знанию, в результате чего происходило неизбежное искажение знания церковного, его расцерковление. Именно здесь причина неудачи.

Но возможно ли в принципе цельное знание, и что делает его возможным? Если цельное знание основано на Божественном Откровении, а предмет его рассмотрения – многообразие человеческого опыта, человеческой культуры, то что может их соединить в нечто органически целое? Существует ли этот объединяющий фактор, или же религиозное откровение и естественный человеческий опыт – это две, если и пересекающиеся плоскости, то только по математической прямой, неимеющей собственного конкретного содержания. Некоторые так и думают, так и чувствуют. Религия, дескать, это – вертикаль, культура – горизонталь, и они совершенно автономны друг от друга, существуют сами по себе. Не выясняя здесь откуда взялось такое представление, нужно только констатировать его абсолютно неправославный характер. Трансцендентны друг для друга, неслиянны друг с другом Божественная и тварная природы, природы, но не образы! Напротив, Православная Церковь знает и утверждает, что и человек и весь мир сотворены по образу Божию и по образу Христову. Вот эта сообразность тварного мира высшим Божественным Первообразами, иначе говоря, иконность тварного мира и дает принципиальную возможность существования цельного знания о мире, основанного на Божественном Откровении и потому имеющего безусловный характер.

Согласно святоотеческому учению, образы тварного мира неслучайны, они суть отражения нетварных Божественных идей, вечных первообразов всей твари, по которым и сотворен Богом наш мир. Св. Иоанн Дамаскин в своем «Точном изложении Православной веры» пишет: *«Бог созерцал все вещи прежде бытия их от вечности, представляя в уме Своем, и каждая вещь получает бытие свое в определенное время, согласно с Его вечной, соединенной с хотением мыслью, которая есть предопределение и образ и план»*. [2]

Это учение о вечных божественных первообразах тварного мира находило свое выражение еще ранее у св. Григория Богослова: *«Мирородный ум рассматривал... в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который ясно воспроизведен впоследствии, но для Бога и тогда (мир) был настоящим. У Бога все перед глазами и что будет, и что было, и что есть теперь»*. [3]

Эта же мысль повторена и св. Максимом Исповедником: *«Творец от вечности предсуществовавшее в нем ведение о всем сущем осуществил и произвел в дело, когда восхотел»*. [4]

Согласно учению св. отцов, вечные Божественные идеи – первообразы мира есть вместе с тем и воления Божии о мире.

«Их место, – пишет Вл. Лосский, – не в Сущности, а в том, что «Сущности последует», в Божественных энергиях. Именно так Св. Дионисий Ареопагит и характеризует «идеи или образы», которые являются «причинами, придающими сущность вещам... ибо ими Сверхсущностный Бог предопределил и создал всяческая». [5]

Теория образа в святоотеческом богословии была наиболее полно разработана в период иконоборческих споров. Как указывает в своей работе, посвященной данному вопросу, В. М. Живов, [6] это развитие теории образа явилось продолжением богословствования Св. Дионисия Ареопагита и Св. Максима Исповедника, который в свою очередь развил учение великих Каппадокийских Отцов.

В. М. Живов так излагает учение преп. Максима Исповедника: *«Каждый предмет (ноэтический или вещественный) обладает своим логосом, и вся эта совокупность логосов как множество в единстве содержится в Логосе, Слове Божиим: Логосы суть божественные веления о сущем (эта концепция восходит к Пс. Дионисию Ареопагиту, и Максим ссылается на него...) Предшествующие в Боге логосы нашего бытия образуют замысел о сотворенном»*.

Этот замысел Божий во всей полноте осуществляется в Царстве Небесном, где тварные образы соединяются со своими божественными вечными первообразами.

В творении, еще не обожествленном, как излагает святоотеческое учение В. М. Живов, *«образ отличен от первообраза способом бытия, единство же их основано на проникновении в образ энергии первообраза. По мере того, как образ архетипа (первообраза) наполняет образ, способ бытия образа, преодолевая основные оппозиции, отделяющие образ от первообраза, близится к способу бытия первообраза. Это и есть возвращение образа к первообразу, предмета к своему логосу, обожение человека и космоса»*.

Что же является начальным первообразом всех частных первообразов творения?

Согласно Священному Писанию, источным Первообразом человека является Образ Божий.

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1, 26, 27). Церковь, как и человек, согласно Св. Максиму Исповеднику, *«носит тип и образ Бога, поскольку она типически и подражательно обладает той же энергией (действованием), что и Бог, как обладает энергией всякий «образ и архетип»*.

Человек есть также образ и всего мира (это умозрение Св. Максима связано с Каппадокийцами). Поэтому именно через человека *«все тварное приходит к своим логосам, к своим первообразам»*. [7]

«Поскольку Церковь и человек (это соотнесенные предметы, образы друг друга) эту миссию осуществляют, вместе с ними к спасению движется и весь космос, все предметы постоянно в природном движении приближаются к предлежащим им логосам». Таково православное учение Св. Максима Исповедника и других Отцов о сообразности человека, Церкви и всего тварного мира Богу и друг другу.

В недавнее время великий иерарх и богослов Русской Церкви Св. Филарет, митрополит Московский, также писал о Церкви как о мистической основе мира.

«Для этого великого богослова прошлого века, – пишет Вл. Лосский, – сотворение мира уже prepares Церковь, которая предначинается в земном раю, с первыми людьми. Богооткровенные книги являются для него священной историей мира, которая начинается с сотворения неба и земли и кончается новым небом и новой землей Апокалипсиса. История мира есть история Церкви – мистической основы мира. Итак, Церковь, человек и весь мир сообразны друг другу и сообразны Богу, и дело спасения заключается в движении всей твари через человека и Церковь к своим первообразам в Боге. Это спасение, обожение совершаются через Христа и во Христе, совершенном Боге и совершенном Человеке. В самом Христе дан образ и первообраз, ибо, по словам преп. Максима Исповедника, в воплощении Господь «по бесконечному Своему человеколюбию не отвергся сделаться Своим собственным образом или символом, символически явив Себя». [8]

Поскольку мир и человек, и Церковь сообразны и Богу, и Христу, то, следовательно, это дает определенные возможности и в Богопознании, и в познании тварного мира.

Вот что пишет по этому поводу Вл. Лосский: *«Откровение говорит нам, что человек был создан по образу и подобию Божию. Все отцы Церкви, как восточные, так и западные видят в самом факте сотворения человека по образу и подобию Бога предвечную соустроенность, первоначальную согласованность между существом человека и Существом Божественным. Однако, богословское освещение этой истины в восточном и западном предании часто различно, хотя нисколько не противоречиво. Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге исходя из нашей сообразности Богу и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу. Этот метод психологических аналогий, приложенный к познанию Бога, к богословию.*

Святой же Григорий Нисский, например, наоборот, отправляется от того, что откровение говорит нам о Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем образу Божию. Это метод богословский, применимый к науке о человеке, к антропологии. Первый стремится познать Бога, исходя из сотворенного по Его образу человека; второй хочет определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу которого создан человек». [9]

Поскольку человек сообразен Богу, а также, согласно святоотеческому учению, и Церкви, и всему миру, то ясно, что «богословский метод» применим не только в науке о человеке, но также и о Церкви, и о мире.

«Открывая Себя в творческих идеях-волениях, Бог может познаваться в тварном и через тварное, – пишет Вл. Лосский, но Он может быть опознан также непосредственно в мистическом созерцании, в Своих нетварных энергиях, в сиянии Своего Божественного Лица... Поэтому, от всего отказавшись, святые получают совершенное познание вещей тварных, ибо, восходя к созерцанию Бога, они познают одновременно всю область бытия в его первопричинах, которые суть идеи-воления Божии, содержимые в Его простых энергиях. Это напоминает нам экстаз Св. Бенедикта Нурийского, который увидел весь мир как бы собранным в луче Божественного света (Св. Григорий Двоеслов. Собеседования, кн. II, гл.35).» [10] Говоря словами Ап. Павла, «духовный судит обо всем».

Итак, согласно святоотеческому преданию, есть безусловный критерий в познании истинности образов человека и тварного мира вообще. Это – сообразность и человека, и мира Богу и Христу, иконность творения.

Иконность или, несколько иначе, иконичность творения есть реализация замысла Божия о мире и о человеке. Потеря иконичности составляет сущность процесса обмирщения и секуляризации – это одна из важнейших мыслей замечательного богослова, вставшего на защиту православия в наше время, архимандрита Иустина Поповича.

Человек, по о. Иустину, христообразен. Иисус Христос – икона Божия, и человек может быть совершенной иконой Божией только через Христа. Восстанавливая в себе образ-икону Божию, затемненную грехом, человек тем самым и спасается, потому что спасение и есть восстановление в себе образа Божия. О. Иустин Попович рассматривает спасение внутренней иконы и как искусство (в святоотеческом смысле «художество художеств»), и как благодатную науку, причем познание является не отвлеченным занятием, но частью всей жизни, и обретается познание по мере приближения к Богу. Познание Адама до грехопадения «логосно и богообразно». Этим-то оно отличается от секулярного познания, которое отрицает иконичность познаваемого мира.

Секуляризация – всегда борьба против иконичности, будь то в миру или в самой Церкви в виде различных модернистских направлений. [11]

Если с этих православных позиций, отстаиваемых о. Иустином Поповичем, взглянуть на русский религиозно-философский «ренессанс», то становится очевидным, что попытки синтеза Православия с неиконичным познанием мира приводили к искажению иконичности, то есть православности самого вероучения. Например пантеизм или панэнтеизм Соловьева и Булгакова или дуализм Бога и свободы Бердяева. При нечувствительности к самой иконичности, при передоверии к внецерковному опыту и слишком вольном отношении к церковному Преданию, которое легко можно обнаружить и у Соловьева, и у Булгакова, и у Бердяева, не говоря уже о «новом религиозном сознании» Мережковского и прочих ниспровергателей «исторического христианства», достичь православного «цельного знания» невозможно.

«Пролагать пути к основам цельного знания» (о. Павел Флоренский) можно только воцерковляясь и воцерковляя внецерковный опыт, выявляя в нем иконичность, преображая его силой истины, в Церкви обретающейся, в часть целостной православной иконы мироздания.

Итак, неперменным условием воцерковления познания является во-первых – воцерковление всей жизни, как согласно говорят об этом святые отцы, и во-вторых – согласие учения о тварном мире с догматическим учением Церкви, то есть отсутствие в познании мира какого-либо человеческого произвола. Как известно, в Церкви нет догматов, учащих о структурах и свойствах тварного мира. Но есть учение об иконичности мира и есть точное и во веки неизменное учение о Боге и о Господе Иисусе Христе принятое на Вселенских Соборах. Следовательно, принципиально возможно и Церковное учение о тварном мире, на этом непоколебимом основании воздвигнутое.

Определив фундамент, рассмотрим теперь метод построения православного учения об образах твари. Метод, собственно, уже указан Св. Григорием Нисским как богословское познание тварного. Вглядываясь в Бога, в содержание церковного откровения Божия о Самом Себе выраженное в догматическом учении Церкви, познающий может находить, что в человеке и вообще в твари соответствует этому Образу, и, следовательно, является для твари существенным, непреходящим, определяющим, а что есть результат греха, несовершенства, болезненных искажений. Святые отцы многообразно учили о том, что именно соответствует в твари Образу Божию. [12]

Обычно говорится о высших способностях человека, имеющих предназначением соединение с Богом. Что касается внутренней структуры образа человеческого, то святые

отцы, усматривали в ней отражение Первообраза – Святой Троицы. Святитель Григорий Палама пишет: *«Как Святая Троица, высочайшая благодать, есть Ум, Слово и Дух, так и творческое естество, следующее за Высочайшей Троицею, больше всех других существ и сотворено по Ее образу, это есть душа человеческая, и, именно, душа умная, словесная и духовная»*. Здесь прямо дается пример того, как, взирая на Святую Троицу можем мы в творении находить истинные структуры – образы, являющиеся отражением Первообраза. Вглядимся же пристальнее в учение Церкви о Божественном Первообразе твари. Св. Григорий Палама, собирая воедино выраженное на церковных Соборах и в писаниях святых отцов учение Церкви о Боге, основанное на Божием откровении о Себе, пишет: *«В Боге надо различать понятия: Сущность, Энергия и Божественные Ипостаси Троицы»*. [13]

Поскольку образы тварного мира суть отображения Пресвятой Троицы, то, несомненно, всматриваясь в творение Божие, мы и в нем должны различать сущность (природу), энергии и ипостаси. Ничего такого, что не относилось бы к сущности, энергиям и ипостасям, обнаружить нельзя, ибо вне Бога нет и не может быть для твари никакого другого первообраза. Итак, все структуры, образы, смыслы и связи твари суть различные тварные природы, ипостаси, энергии и их отношения друг с другом.

Напомним кратко, что православное богословие понимает под терминами «природа», «ипостась» и «энергия».

«Сущность» (οὐσία) или «природа» (φύση) каких-либо реальностей выражают субстанцию общую, бытие до всякой конкретной окачественности, в то время как «ипостась» (υποστάσις) – субстанцию конкретную, бытие отлчительно окачественное.

По учению св. отцов, между ними разница та же, что и между общим и индивидуальным. В некоторых случаях понятие «сущность» (οὐσία) сближается с понятием «ипостась», а именно при выражении Божественного тождества: Троица есть Единица. На это указывал о. Павел Флоренский, ссылаясь на блаженного Иеронима.

Понятие «сущность» – «природа» (φύση) всегда указывает на общую Трем Ипостасям природу. В этом случае понятие «сущность» (φύση) принципиально отлично от понятия «ипостась». В этом не неопределенность термина, но выражение антиномичности Божественного Троиединства на ограниченном человеческом языке.

В тварном мире, также как и в Боге, природа не существует вне окачественности, то есть она всегда воипостасированна. Но рассматривая ее вне окачественности, как общую многим ипостасям, мы говорим о ней именно как о природе. Когда же тварная субстанция рассматривается в ее окачественности, в ее индивидуальности, то говорят об ипостаси. Иногда смешивают понятия ипостаси и личности. Это справедливо по отношению к ипостасям людей и ангелов, так как они, действительно, личности, но православное понятие «ипостаси» вообще может включать неличностное окачественное бытие. В этом случае можно говорить, например, об ипостаси камня или атома.

Понятие «энергии» (δυνάμεις) обозначает проявление сущности во вне, ее действие, по слову Св. Дионисия Ареопагита, в отношении Божества: «Выступление богоначальной Первосущности во все существа».

Бог непознаваем в Своей Сущности, но познаваем по Своим энергиям. Приобщение Богу есть приобщение Его энергиям: «Сущность непричастна, ибо она превосходит причастие». Итак, в твари в поисках отражений Первообраза нужно различать тварные: природу, ипостаси и энергии.

Однако, если в Боге природа проста и едина, то в твари, как учит Св. Церковь, природа сложна. Прежде всего тварная природа разделяется на видимую и невидимую. Мы веруем в «Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым».

Св. Григорий Богослов пишет об этом: *«Поелику же первые твари (то есть ангелы – В.К.) были благоугодны Богу, то измышляет другой мир – вещественный и видимый, и это*

есть стройный состав неба и земли, и того, что между ними... А сим Бог показал, что Он силен сотворить не только сродное, но и совершенно чуждое Себе естество. Сродны же Богу природы умные, одним умом постигаемые». О том же пишет и Святой Григорий Палама: «При сравнении тварей между собою о них можно сказать, что они по природе родственны или чужды Богу. Родственными Божеству называются умные и одним умом постигаемые, тогда как чужды Богу те, что подчинены чувствам, а еще более удалены от этих естеств те, которые совершенно неодушевлены и неподвижны. При сравнении стало быть друг с другом создания называются ближними Богу по природе или чуждыми, но рассматриваемая сама по себе вся природа чужда Богу, ибо умная природа удалена от Бога невыразимо больше, чем чувство или чувственное отлично от умных существ».

Различая природу невидимую, умную, духовную и видимую, чувственную, Св. Григорий Палама и в самой чувственной природе видит разделение на более или менее близкую к Богу. Стало быть, в творении существует некая иерархия природ, уровней бытия, ближе или дальше стоящих по отношению к Богу. Есть некая лестница бытия, онтологическая вертикаль на которой разные тварные природы занимают различные онтологические уровни.

На каждом из этих уровней можно различать природу и соответствующие ей ипостаси и энергии. На каждом из уровней первообразом их будет Святая Троица. Но каков же образ взаимодействия различных тварных природ между собою по «вертикали», то есть реально-стей, находящихся на различных уровнях тварного бытия? В Церковном Предании можно, конечно, найти ответ и на этот вопрос.

Отношения различных тварных природ друг к другу, в частности, души и тела в человеке, рассматривается как образ отношений Божества и твари вообще: *«Душа... содержит тело, с которым она создана и находится повсюду в теле, а не в каком либо месте тела, не как охваченная им, но как содержащая, охватывающая и животворящая его, и все это по образу Божию»* (Св. Григорий Палама). [14]

Подобно тому, как Божественная природа, проявляясь в своих энергиях, животворит природу тварную, также и высшая, тварная природа – душа животворит низшую – тело: *«Как Бог проявляет Свои силы и энергии через материальные и видимые твари, то есть через небо, воздух, солнце, луну, дожди, землетрясения и море, Сам будучи невидимым, точно также и наша невидимая душа, созданная по Его образу, проявляет свои энергии через видимое тело, как некий мир. В мозгу, если так можно выразить, небесном, который создан по образу высшего Бога, она имеет ум, господствующий и управляющий телом, как неким миром».* (Св. Анастасий Синаит). [15]

«Душа каждого человека является и жизнью одушевленного ею тела и, как относящаяся к другому, имеет возможность оживотворять другого, то есть именно оживотворяемое ею тело» (Св. Григорий Палама). [16]

По сравнению с природой космической, душа, природа духовная, обладает большим бытием, она ближе к Богу, она сохраняет свое существование даже и тогда, когда умирает и распадается животворимое ею тело. Иное дело животные, неимеющие высшей, духовной природы – души: их душа, согласно Св. Григорию Паламе, распадается со смертью тела.

Итак, по святоотеческому учению, природа духовная – душа и природа чувственная – тело, хотя обе они тварны, суть образы соответственно природы Божественной и природы собственно тварной. В человеке обе эти природы соединены в одну ипостась. Ясно, что первообразом человека в этом аспекте может быть только образ Богочеловека, имеющего в Своей ипостаси соединенными Божественную и тварную природы.

«Как в Богочеловеке обе Его природы соединены и действуют „богомужно“, теандрично, – пишет Св. Анастасий Синаит, – так и соединение души и тела произошло по тому же плану – душевно-мужественно или телесно-душевно».

Леонтий Византийский для объяснения соединения души и тела прибегает к христологическому выражению «воипостасирование».

Таким образом, в основе антропологии святых отцов лежит христологический догмат.

Итак, мы различаем в твари различные природы, находящиеся на различных онтологических уровнях в меру полноты их бытия, полноты их приближенности к Богу. Первообразом отношений между этими природами служит отношение природы Божественной (как несравненно онтологически высшей) и природы тварной. По отношению к соединению природ различных уровней в одной ипостаси первообразом является соединение в Ипостаси воплотившегося Сына Божия Божественной и тварной природ. Воздействие тварной природы, онтологически высшей на тварную природу, онтологически низшую по сравнению с ней, имеет своим первообразом действие природы Божественной своими нетварными энергиями на природу тварную.

Что касается образов и структур, реализованных в тварном мире на одном онтологическом уровне, в одной природе, высшим первообразом могут быть только Божественные Ипостаси Святой Троицы, так как тварные образы и структуры суть тварные ипостаси и их отношения на одном онтологическом уровне. Это относится и к человеческим ипостасям – личностям, и к их отношениям. Говорим ли мы о многих личностях или о внутренней структуре одной личности, то вслед за святыми отцами мы обращаемся как к первообразу к Святой Троице.

Хорошо известно, что для пояснения единосущия, единоприродности Лиц Святой Троицы святые отцы обращались к образу трех человеческих личностей, имеющих единую человеческую природу.

Сам Бог открывается Моисею как Бог Авраама, Исаака и Иакова. Почему не Авраама только? Несомненно, что полнота боговедения открывается собору трех, каждый из которых таинственно отражает одну из Ипостасей, а их собор – Божественный Собор Трех Ипостасей Святой Троицы. Открываясь Моисею как Бог собора трех, тем самым Бог уже дает некое ведение о Себе как о Троице. В истории Церкви мы неоднократно встречаем триады великих святых. Это праотцы; и апостолы: Петр, Павел, Иоанн или Петр, Иаков, Иоанн; и святители: Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст. Именно трое, каждый из которых, как нетрудно видеть, по преимуществу отражает ту или иную Ипостась Святой Троицы в соборе трех. Так собор трех святых в определенный момент истории в наибольшей полноте отражает Святую Троицу. (Мысль о том, что каждая человеческая личность по преимуществу отражает ту или иную Ипостась Святой Троицы, насколько нам известно, была впервые высказана В. Ильиным в его книге о преп. Серафиме Саровском).

Не только в строе души человеческой встречаем мы триаду основных качеств, не только в человеческих личностях видим отражение Божественных Ипостасей, но и любая тварная природа в своем окачественном (то есть ипостасном) бытии является отражением Святой Троицы. Даже в самом общем виде, какую бы реальность мы не рассматривали, все в своей основе троично: все имеет свое бытие (субстанцию), свой образ (идею, смысл-логос) и свою жизнь (движение, судьбу) – на всем сущем – печать Святой Троицы.

Отношения природ разных онтологических уровней имеют первообразом отношения природ Божественной и тварной, как мы видели, и каждая тварная природа по образу божественных энергий имеет свои тварные энергии – будь то таинственные энергии души или любые виды физических полей и излучений.

В этой иконности мира и заключается возможность обретения цельного знания, основанного на православной вере и объемлющего все стороны тварного бытия: ангельского, человеческого и космического. Здесь основы решения многих вопросов, вставших перед испытующим разумом или возникших в процессе общественной жизни человека.

Итак, первообразом твари являются Святая Троица и Богочеловек. Эти Первообразы отражены на любой онтологической «горизонтالي» и в любой онтологической «вертикали» тварного бытия.

Образно говоря, в основании цельного знания о мире лежит онтологический крест – два главных догмата Православия: тринитарный и христологический.

Все творение Божие созерцается как икона Бога и Богочеловека и только такое знание безусловно и совершенно истинно.

Это церковно – благодатное знание о тварном мире в отличие от секулярной науки назовем ИКОНОЛОГИЕЙ – то есть учением об образах тварного мира, понимаемых как иконы высших Божественных первообразов.

Метод иконологии – это живое, соборное, церковно – благодатное вглядывание в образы тварного мира и осознание их как икон Троицы и Христа, а также определение того, насколько эти образы соответствуют или не соответствуют высшим Первообразам.

В последнем случае, естественно, можно наблюдать их соответствие тем или иным тринитарным или христологическим ересям. Метод иконологии принципиально отличен от методов рационалистической науки. Это не построение схем и рационалистических моделей, но, повторим еще раз, живое, церковно-живое вглядывание в божественные Первообразы мира, открытые в Церковном Предании, и в сам этот мир в свете Церковного Предания. Непременным условием иконологического подхода к тем или иным вопросам является соответствие соборному разуму Церкви, явленному в Священном Писании и Священном Предании. Иначе говоря, иконология – это непременно «богословствование по отцам», согласие с духом и содержанием святоотеческого учения.

Иконология является православной философией, исключая философский плюрализм, столь любезный секулярному миру. Многообразие философских систем обусловлено лишь отсутствием воцерковленности или недостаточной воцерковленностью их создателей, но отнюдь не выдуманным отсутствием абсолютной истины или невозможностью ее познания. Известно, сколько голов – столько умов. Столько и философий? Но соборный разум Церкви един, и едино истинное мировоззрение. Оно покоится на семи столпах – семи Вселенских Соборах, учащих о Боге, о Христе и об Иконах. *«Премудрость созда себе дом и утверди столпов седмь»* (Притч.,9,1). В этом доме и обретается иконология.

2. Основные положения иконологии тварного мира

Святая Троица и Богочеловек являются высшими первообразами для тварного мира. В мире нет ничего, что не носило бы на себе отражение Св. Троицы и Богочеловека.

В тварном мире (в отличие от простой Божественной природы) есть природы различного бытийственного уровня. Бог есть Творец видимого (чувственного) и невидимого (духовного). Существует иерархия природ по степени их близости к Богу, о чем говорит, например, св. Григорий Богослов. Высшим образом отношения двух природ, находящихся на различных уровнях бытия (онтологических уровнях) является соединение Божественной и тварной природ в Ипостаси Богочеловека.

Все образы, структуры отношений ипостасей тварного мира, находящиеся на одном онтологическом уровне, в плоскости одной природы, имеют своим высшим первообразом Св. Троицу.

Поскольку тварный мир несовершенен и поражен грехом, то отображения в нем высших Первообразов могут быть не только истинными, но и искаженными, как бы еретическими иконами.

Соотнесение реальностей тварного мира с догматическим учением Церкви о Святой Троице и о Богочеловеке (Первообразах тварного мира) и ересями, осужденными Церковью, позволяет увидеть, насколько эти реальности соответствуют Первообразам, насколько они иконны или еретичны.

Истинные отображения – иконы соответствуют догматическому учению Св. Церкви о Троице и Богочеловеке, принятому на Вселенских Соборах. Те реальности тварного мира, которые искаженно отображают Высшие Первообразы, соответствуют еретическим отображениям их в человеческом сознании, то есть тринитарным и христологическим ересям.

Основные христологические ереси:

1. отрицание во Христе двух природ: или тварной – монофизитство, или Божественной – несторианство;

2. отрицание во Христе двух волей, из которых тварная, согласно учению Церкви во всем последует Божественной – монофелитство.

(О психологическом монофизитстве и психологическом несторианстве как двух уклонах в духовной жизни от истины Христологического догмата писал замечательный русский мыслитель А. В. Карташов. В общественной жизни народа идеал он видел в «симфонии» Церкви и государства по образу соединения во Христе Божественной и тварной природ).

Многообразие тринитарных ересей сводится в основном к трем основным типам. Церковь учит о Трех единосущных Ипостасях во Святой Троице, то есть о том, что Троица есть Единица. Св. Григорий Богослов пишет, что каждая Божественная Ипостась имеет такое же единение с другой Божественной Ипостасью, как Сама с Собою. О. Павел Флоренский называет это законом духовного тождества $3^{\circ}1$. Для несовершенного и грешного рассудка это тождество невместимо. Так же, как и рационалистическое сознание, не может вместить духовного тождества и грешный мир в своей жизни. В сознании возникают догматические ереси, в жизни – такие образы и структуры, которые являются искажениями образа Св. Троицы, соответствующими тринитарным ересям. Таких искажений, отрицающих Троицу-Единицу в принципе может быть только три.

1) Нет Троицы-Единицы, есть только Единица, тождественная себе самой ($1 \equiv 1$). Это вполне отвечает законам рационалистического мышления. В области догматического учения это арианская ересь, «монархианство» и другие, примыкающие к ним, утверждающие, что Сын не единосущен Отцу, что есть только одна высшая Божественная Ипостась, все

другие ипостаси – онтологически ниже. Для обозначения такого искажения введем понятие «монархианства».

2) Нет Троицы-Единицы, есть только Троица, Троица тождественна Троице ($3 \equiv 3$), но не тождественна Единице. Таким образом отрицается единосущие Божественных Ипостасей, Бог представляется как три подобосущные (но не единосущные) Ипостаси, отрицается единобожие, вводится многобожие. Введем для обозначения этого искажения понятие «плюрализм». В догматическом сознании Церкви это искажение образа Троицы отвергнуто как ересь «подобосущия», как и вообще многобожие.

3) Нет Троицы-Единицы, нет вообще ни Троицы, ни Единицы, нет Самосущих Ипостасей, а есть лишь некая единая божественная природа, которая может принимать различные личины: Отца или Сына, или Св. Духа, но эти личины не имеют самосущного существования, не являются Ипостасями. В области догматики подобное искажение образа Божия было отвергнуто Церковью в виде осуждения ереси Савелия, который учил о некоей божественной безипостасной монаде. Введем для обозначения этого искажения образа Св. Троицы термин «монизм», по аналогии с савелианской «монадой».

Он может быть либо истинной иконой, отражающей образ Св. Троицы, т.е. образ Троицы-Единицы, либо «монархианским», «плюралистическим» или «монистическим» искажением этого образа. Всего возможны, следовательно четыре основных типа тварных образов или структур: истинная икона Св. Троицы и три еретических. Тварных образов или структур одного онтологического уровня, не имеющих признаков, принадлежащих тому или иному типу, в принципе быть не может.

3. Духовные и социально-политические структуры в жизни современного человечества

Изложив в краткой форме основные иконологические принципы, рассмотрим теперь в свете иконологии духовную и социально-политическую жизнь современного мира, прежде всего христианского.

В жизни человечества, согласно пониманию Церкви, как образ двух природ во Христе или души и тела в человеке имеется два уровня: духовный, церковный, экклезиологический и социально-политический, общественный. Рассмотрим экклезиологическую жизнь христианского мира с точки зрения соответствия возникших в нем образов Божественному Первообразу – Св. Троице.

Истинной иконой Троицы является православная экклезиология. Св. Церковь видит Троицу как монархию Отца в соборе равночестных Лиц. Отец – первый среди равных. Эта экклезиологическая структура закреплена Тридцать четвертым Апостольским правилом:

«Епископам всякого народа подобает знать первого среди них, и признавать его как главу, и ничего, превышающего их власть, не творити без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын, и Святой Дух». Правило ясно указывает, что такая экклезиология прославляет Св. Троицу, ибо являет Ее образ в соборном единении первого со всеми, ему равными епископами.

Истинная икона Св. Троицы может быть осуществлена в тварном мире только во Христе благодатью Божией. При оскудении любви и благодати различные тварные начала вступают в неизбежное противоречие как в экклезиологической, так и в социальной жизни. В истории монархическое начало вступило в противоречие с равночестностью других лиц собора. Возникали еретические искажения Божественного Первообраза как в Церкви, так и в обществе, подобно тому, как в безблагодатном восприятии истины еретиками возникали рационалистические ереси.

«Монархианское» искажение образа Св. Троицы, утверждающее превосходство одной Ипостаси над всеми и отрицающее Их равночестность, в экклезиологии являет себя как папизм Римской Церкви. В сознании папистов папа стоит над Церковью и равных ему нет. Догматически католики исповедуют божественность всех Лиц Св. Троицы и Их единосущие, но экклезиологически искажают образ Божественного Троиединства. Отвергнув арианство и прочие, подобные ереси догматически, католицизм явил их образ в своей экклезиологической структуре.

«Плюралистическое» искажение образа Св. Троицы, «подобосущие» является в экклезиологических структурах протестантизма: лютеранстве, кальвинизме и подобных им сектах. Единая Соборная и Апостольская Церковь заменяется самозамкнутыми общинами, дробящимися, отделяющими себя от церковного единства и от единства церковного Предания.

Каждый христианин «свободен» в понимании единственного для протестантов основания христианской жизни – Священного Писания. Каждый – сам себе церковь. В устройении общины проникает республиканский принцип.

«Монистическое» искажение образа Св. Троицы проявилось себя в протестантизме, но иного толка, в так называемом «мистическом пантеизме» Томаса Мюнцера, диггеров и прочих, им подобных. Здесь вообще отвергалась всякая структура церкви, таинства, вообще все, что имело определенную устойчивую структурную окачественность. Оставлялись лишь мистические переживания, понимаемые как ощущение Бога, во всем присут-

ствующего, и со всем отождествляемого. В наиболее грубой форме такое духовное явление вообще отрицает Бога как нечто отличное от твари и приходит к атеизму.

Этими четырьмя возможностями исчерпывается проявление духовной жизни в христианском мире.

Итак, основываясь на догмате о Св. Троице и на церковной традиции видеть в бытии самой Церкви и мира икону Божию, мы приходим к целостной экклезиологической картине. Православная Соборная Церковь есть точная и святая икона Троицы единосущной, неповрежденное воплощение образа Божия.

Католицизм, протестантизм и пантеизм (или атеизм) суть все более глубокие искажения этого образа в религиозной жизни христианского мира. Все остальные частные отступления от православной веры и жизни в христианских конфессиях обусловлены искажением в них образа Божия и отпадения от православной церковности. В ту меру, в какую их вера осталась неповрежденной, православной (например, догматическое исповедание единосущия Св. Троицы) облегчается и возможность исправления религиозной жизни и воссоединения с Православной Церковью.

Ясно, что при таком понимании экуменическая проблема объединения всех христиан может быть решена только как вхождение в Православную Церковь, а не как объединение всех христиан на паритетных началах в соответствии с протестантской идеей «мистической невидимой церкви» и «теории ветвей», что дало бы некое уродливое образование, сочетающее истинную экклезиологическую икону Св. Троицы с ее искажениями.

Нетрудно увидеть, что в социально-политической жизни эти четыре возможности отображения образа Св. Троицы так же реализуются, как и в духовной жизни человечества. При этом историческая связь того или иного образа духовной жизни с социально-политической организацией, ему соответствующей, очевидна. (Макс Вебер заметил, что протестантизм породил капитализм, но это только часть общей картины).

В православном народе, по мере его воцерковления, реализовывалась в социально-политической жизни истинная икона Св. Троицы: монархия Отца в соборе равночестных Лиц отобразилась в правлении Православного Царя совместно с Земским Собором. Такой образ правления получил название «народной монархии» или «соборной монархии».

В католическом мире экклезиологическому «монархианству» соответствует абсолютная монархия. (*«Государство – это я»*. Людовик XIV).

Протестантскому «плюрализму» соответствует плюралистическая капиталистическая республика, главная ценность которой – каждая отдельная личность, ее права и свободы.

«Монистической» духовности соответствует такая социально-политическая структура, где ценностью является общее, а отдельное, частное, в том числе и каждая человеческая личность ценны лишь постольку, поскольку полезны обществу; они не ипостаси в общественном восприятии, а модусы, проявления общего и сами по себе не существуют, не имеют смысла. Таковы духовные основания тоталитарных обществ.

Священное Писание в восьмой главе книги пророка Даниила дает описание всех четырех типов «земных царств». Это образы льва, медведя и барса – три образа невоцерковленных государств. Затем лев, в видении Даниила, был поднят на ноги как человек и сердце человеческое было дано ему. То есть одно из царств поднимается на новый, более высокий уровень бытия, зверь уподобляется человеку. В истории этому соответствует христианизация монархии. Сначала при Константине, а затем на Руси при св. равноапостольном князе Владимире. В результате обращения монарха становится возможным, по мере воцерковления народа, явить и в социально – политической жизни, не только в Церкви, истинную икону Троицы – соборную монархию. Конечно в истории этот идеал не был осуществлен во всей полноте, но приближение к нему, повторим, по мере воцерковления народа, было.

В истории последовательно проявляются православие, католицизм, протестантизм и атеизм с соответствующими им социально – политическими образованиями.

Духовная и социальная жизнь народа образует некое двуединство, имеющее общую окачественность. Это двуединство можно символически изобразить всадником, сидящим на коне, что, по всей видимости, и дано в апокалиптическом видении св. Иоанна Богослова.

Жизнь каждого народа имеет три составляющих: политику, хозяйство и культуру. В каждом из трех несовершенных образов Троицы доминирующей оказывается одна из составляющих. Власть правителя, его внешняя сила, воинственность изображаются в Апокалипсисе мечом всадника, сидящего на рыжем коне. Это католицизм с его внешней административной властью, агрессивным прозелитизмом, физическим истреблением ересей и феодальное государство с его воинственностью, рыцарством, стремлением все проблемы решить мечом.

Хозяйственность протестантско – капиталистического общества, его монитаризм, прагматическая тенденция все измерить и оценить отражены в образе всадника, сидящего на вороном коне и имеющего меру в руке своей, а также в словах, обращенных к этому всаднику.

Доминирующим началом в «монистическом» – социалистическом обществе оказывается культура, реализующаяся как атеистическая идеология и ее пропаганда. Этому подчинено все: политика и хозяйство, даже в ущерб и политике и хозяйству. Атеистическая идеология убивает всякую духовную жизнь и ведет к развалу и гибели жизнь социальную. Неудивительно, что в видении св. Иоанна Богослова это общество предстает как всадник, имя которому «смерть», сидящий на бледном коне. Пророчески указано, что ему будет дана власть над четвертой частью земли, где будет этот всадник убивать, и ад будет следовать за ним.

В государстве любого типа присутствуют все три составляющие общественной жизни, но доминирует одна из них. В монархическом – власть монарха, феодала, сюзерена делает его и хозяином и меценатом – законодателем вкусов, покровителем искусств и наук. Искусства прославляют его, науки усиливают и обогащают.

При капитализме деньги, капитал – не только орудие хозяйствования. Деньги дают власть и влияют на нее, культура не только является самовыражением личности художника (как понимает ее высшую цель в «плюралистическом» обществе «элита»), но во многом зависит от рынка и им определяется. Важнейшей и во многом определяющей частью культуры становится в таком обществе реклама – инструмент хозяйствования.

В социалистическом государстве идеология настолько господствовала над жизнью общества, что привела в конечном счете всю систему к самоуничтожению.

В жизни воцерковленного православного народа все три составляющие общественной жизни равноценны и не подавляют друг друга: власть принадлежит монарху, управляющему совместно с представителями народа, хозяйство плюралистично и свободно, так как основано на частной собственности (что не препятствует, естественно, добровольному объединению в интересах хозяйствования), культурная жизнь народа внутренне едина, так как является внешним проявлением единой внутрицерковной жизни народа, как ныне живущих, так и предшествующих его поколений.

Только при глубоком воцерковлении, вопроставлении народа возможна в его жизни реализация такой истинной иконы Св. Троицы. В русской истории постепенно происходило созидание такой иконичной жизни. Интересно, что по мере воцерковления народа, это происходило независимо от личных качеств царя. Иоанн Грозный был деспот, всю жизнь провел в кровавой борьбе за власть, но именно при нем приобретают огромное значение в жизни государства Земские Соборы.

В России процесс воцерковления народной жизни, созидания ее как иконы во образ Св. Троицы был оборван петровскими реформами, исказившими отношения между церковью и государством. Христологический образ последования низшего (социального) высшему (духовному) был перевернут. Высшим оказалось благо государства. На смену соборной монархии по чуждому западному примеру была введена абсолютная монархия, единство духовной и культурной жизни в смысле преемственности было разрушено, что дало возможность подготовки и всех последующих разрушительных катаклизмов в жизни народа. Сейчас Россия стоит перед возможностью возрождения. Каким ему быть? Для православного сознания ясно, что возродиться Россия может только возобновив в народной жизни созидание иконы Св. Троицы – православное воцерковление в духовной жизни и осуществление (пусть не сразу, пусть постепенно) соборной монархии в жизни социально-политической. Это возможно, только при условии воцерковления, ибо без благодатной духовной жизни во Христе преодоление естественных противоречий между монархическими, плюралистическими и монистическими тенденциями в жизни общества неосуществимо. Поэтому самой насущной и первоочередной задачей русского возрождения является ПРАВОСЛАВНОЕ ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ народа.

Во внехристианском мире духовная жизнь человечества, лишенная благодати Божией, подаваемой в жизни Церкви Христовой, конечно не может реализоваться как истинная икона Св. Троицы и образует лишь несовершенные и искаженные отображения Первообраза: монархианское, плюралистическое и монистическое.

Религиозное чувство человека при «монархианской» духовности требует поклонения одному лицу, онтологически высшему по сравнению со всеми остальными. Это религия Единого при отрицании Троицы. В современном мире известны две монотеистические религии, отрицающие Троичность в Боге: это – иудаизм и мусульманство. (Речь идет о современном иудаизме, так как религия Ветхого Завета имела начатки знания о Св. Троице).

Религиозное чувство при «плюралистической» духовности почитает множество различных ипостасей, самих в себе представляющих высшую ценность. В современном мире это – религия безбожного гуманизма, берущего свое начало в Возрождении, которое и понималось как возрождение древнего язычества на новом историческом этапе жизни человечества. Современный человек европейско-американской цивилизации поклоняется идолам гуманистической культуры, пытается подражать им, как средневековый человек стремился подражать Христу. (Часто это происходит и тогда, когда человек исповедует себя христианином. В этом случае имеет место современный вариант двоеверия, подобно тому, как в начале христианизации народы атаквистически сохраняли в своей жизни элементы язычества).

«Монистическая» духовность, отрицающая онтологию ипостасей вообще, в современном мире представлена духовными движениями Востока. Пантеистическое растворение в общем бытии Космоса, отождествление себя с его энергиями, самоотрицание личности, превращение ее только в модус, в способ проявления иных сил – вот третья возможность духовной жизни, которая в наше время все более завоевывает христианский в прошлом мир.

Наряду с христианством эти три вида духовности полностью исчерпывают возможности отражения образа Св. Троицы в духовной жизни человечества. Остается, впрочем, еще возможность искусственного соединения этих четырех типов духовной жизни. Эта возможность отнюдь не умозрительная только. Синтез всех религий давно уже стал желанной целью противников истинной религии Св. Троицы-Единицы, религии православной. Образ Св. Троицы, «дополненный» его искажениями, перестает быть истинным. Главная ценность такой лжерелигии не Бог, а человек, любые возможные проявления духовности которого в силу этого признаются ценными и равноценными. Человек, пытающийся занять место Бога, имеет в Священном писании имя – Антихрист. Синтетическая религия – религия Антихриста.

Подобные тенденции заметны и в социально-политической жизни. В Апокалипсисе св. Иоанна Богослова царство Антихриста пророчески изображено в виде Зверя, сочетающего признаки всех возможных невоцерковленных «царств»: льва, медведя и барса из книги пророка Даниила. Пророчество это осуществляется на наших глазах.

Или царство Христово: Православная Церковь и соборная монархия как икона Св. Троицы и Богочеловека, или лжерелигия и царство Антихриста – вот в конечном итоге две цели, несовместимые друг с другом. Выбор между ними неизбежен и для каждого народа, и для каждого человека. Вот перед каким выбором стоит сегодня Россия.

4. В заключение

Подобно тому, как были рассмотрены духовные и социально-политические структуры, иконологический метод приложим к рассмотрению и решению других проблем, связанных с самыми различными аспектами бытия тварного мира. Не будем сейчас останавливаться на этом. Для уяснения возможностей иконологии, очевидно, рассмотренных примеров достаточно. Скажем в заключение еще несколько слов о том, что же такое православная иконология.

Православная иконология – целостное мировоззрение, основанное на откровении Самой Истины о Себе и о сотворенном мире. Это – учение о всем сущем, вытекающее из православной веры, православного религиозного опыта, из православного мирочувствия.

Основание иконологии – Божественное Откровение, содержащееся в Священном Писании и Священном Предании Православной Церкви, это – истина, утвержденная на семи Вселенских Соборах – семи столпах Дома Божественной Премудрости – Церкви Христовой.

Что это – философия? Да, это – философия, православная философия. Но это и нечто иное, чем философия. Философия имеет своим основанием, как и всякая человеческая наука, опыт: это – опыт собственных духовных интуиций философа, опыт его восприятия окружающего мира, а также весь, доступный философу, культурный опыт человечества.

В основании иконологии прежде всего лежит опыт Божественного Откровения, данный Церкви Христовой. Он воспринимается не индивидуально, а церковно-соборно, в полноте благодатной жизни всею Церковью. Иконология также учитывает и тщательно рассматривает и все многообразие человеческого опыта, но это рассмотрение также имеет благодатно-соборный характер, а не индивидуально-философский. Эти различия не позволяют определить иконологию только как православную философию.

Может быть основанием Божественное Откровение. Но предмет богословия – учение о Боге и о путях спасения. Богословие в собственном смысле не занимается изучением тварного мира, вопросами истории и культуры.

Иконология всецело воспринимает православное богословское учение о Боге и о путях спасения, но собственный предмет рассмотрения иконологии – это тварное бытие, включая мир ангельский, мир человеческий и мир космический. Иконология – это учение о Премудрости Божией в мире, являющейся в структурах и образах этого мира. Отсюда и само название «иконалогия» – учение об образах.

По предмету своего рассмотрения иконология близка как философии, так и прочим наукам, и потому нельзя определить ее только как богословие.

Очевидно, наиболее подходящим будет понимание иконологии как синтез богословия и философии, науки, культуры. Иконология – это цельное знание, в принципе объединяющее всю полноту опыта человеческой истории и культуры с основными положениями православной веры и православного церковного опыта, на которых и строится осмысление опыта мирского.

Является ли иконология чем-то принципиально новым? Конечно нет! Иконология, цельное православное знание ново лишь для невоцерковленной культуры. Для воцерковленного сознания в иконологическом методе (и основаниях!) нет ничего принципиально нового. В Церкви иконология была всегда. Она в Церкви настолько органична, что не возникало необходимости говорить о ней. Она – воздух, которым дышит церковное сознание. Убедиться в этом можно, читая святых отцов, для которых было естественно взирать на первообразы, обращаясь к образам. Вспомним завет преподобного Сергия взиранием на образ Святой Троицы преодолевать страх перед ненавистным разделением мира сего. Какие бы реальности не рассматривались: душа человека, ее внутренняя структура или отношение

души и тела, или другие вопросы, связанные с человеком и его спасением, естественно ответы находились взиранием на первообразы, по которым был создан человек. Когда мы обращаемся к святоотеческим толкованиям Слова Божия, то часто обнаруживаем символическое, то есть иконологическое понимание описанных реальностей. То же видим и в объяснениях православного богослужения и устройства храма. Даже и малообразованный православный человек воспринимал мир, свой дом, свой быт как икону высших реальностей и стремился устроить свою жизнь в соответствии с этим представлением.

Но церковное сознание, и книжное в особенности, рассматривало в основном вопросы духовной жизни, относящиеся непосредственно к спасению человеческой души. Очень многие вопросы человеческой культуры оставались вне иконического осмысления. Катастрофический разрыв между православным сознанием и внешней культурой особенно стал заметен, непереносимо болезненен в последнее время. Развитие секулярной культуры в современном мире носит взрывообразный характер, идет процесс вытеснения ею сознания церковного и вообще религиозного. Совершается почти всеобщая апостасия некогда христианского мира. Очевидна необходимость православного противостояния этому процессу. Внецерковному сознанию необходимо противопоставить православное понимание человеческой культуры, в частности, насущных проблем современности, в которых человечество, разбираясь с секулярных позиций, окончательно запуталось и разделилось в своих заблуждениях на непримиримые группировки. Истинное решение проблем человеческого бытия на земле может быть обретоено лишь в свете Самой Истины, то есть иконологически. Если иконология войдет во взаимодействие с современной культурой, то это будет означать переломный момент в истории культуры. Человеческая культура будет подведена к крещальной купели. Захочет ли она воцерковиться или предпочтет самозаконное, самозамкнутое существование, безумно называемое «свободным» и ничего общего со свободой не имеющее? Во всяком случае явление иконологии нецерковному миру означает окончание философского поиска и наступление момента сознательного выбора. Вспоминаются слова блаженного Августина: *«Построили две любви, два града: град Божий – любовь к Богу до ненависти к себе и град земной – любовь к себе до ненависти к Богу»*. Что выбрать: свободное послушание Истине, следование за Нею или человекобожеское противление Истине? Здесь тайна свободы человеческой, тайна сердечного выбора.

История культуры, история науки знает переломные моменты, связанные с потрясением основ, перестройкой общепринятых схем, предложением новых фундаментальных законов. Но включение человеческой культуры в Богоцентричное и Христоцентричное целостное иконическое мирозерцание – в сравнении с этим не может идти ни один из переломных моментов истории культуры после начала ее христианизации, а затем отпадения от Церкви. Нет, конечно, особых оснований для оптимистических надежд на то, что православная иконология будет широко принята современным миром, скорее наоборот. Сказано, ведь: *«Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?»*. Но от этого православная иконология не перестанет быть единственным истинным богодарованным мировоззрением, во всем прославляющим Св. Троицу и Господа нашего Иисуса Христа.

Библиография

- [1] Прот. В. Зеньковский. Идея всеединства и философия Владимира Соловьева. Речь, произнесенная на акте Православного Богословского Института в Париже в 1957г. «Православная мысль», вып. X, с.45, Париж, 1955.
- [2] Иоанн Дамаскин. «Точное изложение православной веры». Творения, т.1, с.351.
- [3] Творения св. Григория Богослова, ч. II, с.26.
- [4] Добротолюбие, т. III, с.231
- [5] Вл. Лосский, «Очерки мистического богословия Восточной Церкви», «Богословские труды», 8, с.52, М., 1972.
- [6] В. М. Живов, «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие Византийской теории образа».
- [7] В. М. Живов, «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие Византийской теории образа».
- [8] Вл. Лосский, цит. соч., с.69.
- [9] Вл. Лосский, цит. соч., с.82.
- [10] Вл. Лосский, цит. соч., с. 54—55.
- [11] В. Лепахин, «О. Иустин Попович об иконе, иконописцах и иконописании», «Беседа», с.29, Ленинград-Париж
- [12] См. об этом, например: Вл. Лосский, «Образ и подобие», ЖМП, 5, 1958, с.53.
- [13] Цит. по книге: Архим. Киприан (Керн), «Антропология Св. Григория Паламы», Париж, 1950
- [14] Цит. по книге: Архим. Киприан (Керн), «Антропология Св. Григория Паламы», Париж, 1950. с. 334.
- [15] Цит. по книге: Архим. Киприан (Керн), «Антропология Св. Григория Паламы», Париж, 1950. с. 204.
- [16] Цит. по книге: Архим. Киприан (Керн), «Антропология Св. Григория Паламы», Париж, 1950. с. 361.

Статьи

Онтологическая проблема в русской софиологии

Когда пытаешься взглянуть в религиозные истоки русской софиологии, то думается, что софиологическая тема в русской религиозной мысли не случайна. Она органично связана с той специфической чертой русской духовности, которая так ярко явилась уже в преподобном Сергии Радонежском, призвавшем Русь в единение по образу Святой Троицы преодолеть «ненавистное разделение мира сего».

Та же устремлённость к вселенскому синтезу твари в Боге и по образу Божию впоследствии стала вдохновляющим началом в творчестве софиологов русского религиозно-философского возрождения на рубеже XIX – XX веков, у истоков которого стоит яркая духовная личность Владимира Соловьёва.

«Если брать его творчество в целом, в его основном замысле, то ясно, что темы Соловьёва определялись потребностью найти основы цельного синтеза религиозной, философской, научной, общественной мысли. Пусть решения Соловьёва все или почти все требуют пересмотра, но самый замысел остаётся всё тем же – столь же насущным и дорогим русской мысли, каким был и тогда» – так осмысливал творчество Соловьёва русский богослов и философ спустя полвека после его кончины. [1]

К узрению синтетически целого знал Соловьёв два пути: философию и мистику. Плодом умозрения Соловьёва-философа явилась система «всеединства», за весьма рационалистическими формами которой скрывался живой огонь реальности, открывающейся Соловьёву-мистику.

В центре мистики Соловьёва – трижды явившийся опыт непосредственной встречи с Той, которую считал он Вечной Женственностью, самой ипостасной Премудростью Божией – Святой Софией. Этот опыт, вдохновлявший философа, непосредственно воплотился в творчестве поэта-Соловьёва:

*Не трижды ль ты далась живому взгляду
Не мысленным движением, о нет!
В предверие иль в помощь, иль в награду
На зов души твой образ был ответ.*

Этот образ – живой образ жены-Софии был в то же время первообразом всего творения, человека, человечества

*Что есть, что было, что грядёт во веки
Всё обнял тут один недвижный взор
Сияют предо мной моря и реки,
И дальний лес и выси снежных гор,
Все видел я, и все одно лишь было,
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило,
Передо мной, во мне одна лишь ты. [2]*

В мистической встрече Соловьёв вдруг непосредственно пережил как все частное и разодранное в этом больном мире оказывается включенным в единый образ – образ

нездешней, высшей красоты, незримый «под грубой корою вещества» и становящийся ясным лишь в краткие мгновения мистических озарений. Все синтетически вобрал в себя этот образ – явственность всеединства образов в Божественной Премудрости. Тварное соотносительно Божественному, идеи всех вещей в Божественной Премудрости – Софии. Одна Она – корень всех смыслов, идей, образов.

Здесь вдруг воочию увидел Соловьев то, о чем с древнейших времен все более ясно говорили библейские книги, что знали отчасти язычники, писавшие о вечном бытии надмирных идей, о чем учили первохристианские харизматики и греческие Отцы Церкви, что отразилось в характере русского древнего благочестия, что волновало западных мистиков и русских поэтов и на что так чутко отзывалась потом русская религиозная мысль.

Философское сознание Соловьева облекло его мистические переживания в понятия и организовало в систему. Живое переживание Божественного происхождения идеи всех тварных реальностей, в соответствии с принятой Соловьевым философской традицией, получило выражение в учении о том, что Божественные идеи есть не что иное, как сущность окружающих нас реальностей тварного мира. Мир тварный оказывался, таким образом, прямо вышедшим из недр Божества, бытие его – инобытием Бога. Всякая мысль об онтологической несоприродности тварного мира Божественному, о сотворении мира Богом «из ничего» была Соловьевым отброшена. Рассудочное требование монизма в философских построениях оказалось определяющим.

Но не был ли здесь торжествующий рассудок философа в разладе с верующим и зрящим сердцем? Если отношение вечной премудрости Божьей к нашей действительности это отношение сущности к явлениям, то почему же образы стихов Соловьева, в которых непосредственно изливался его мистический опыт, так не соответствуют этой схеме? По словам Е. Трубецкого, рефлексия Соловьева в этом случае идет вразрез с глубочайшими внутренними переживаниями Соловьева – поэта и мистика. Для последнего *«София» – не сущность нашей природы, а вечная Божественная природа, в которую должен пресуществиться наш мир»*. [3]

Но слово было сказано, грандиозная метафизическая система «разворачивания» мира из Бога, Божественной субстанции была построена. Рассудочная философия, обрубив законом тождества мистические прозрения Соловьева, втиснула, их в свое прокрустово ложе, и его софианство вошло в традиции русской мысли связным и перепутанным «всеединством».

Вот основные положения метафизической системы Соловьева. Есть Абсолютное – сущее и единое. С точки зрения всякого частного, отдельного бытия Оно – Ничего. Но Оно имеет и всякое частное бытие, иначе не было бы Абсолютным. Оно есть первоначало всякого частного бытия. По отношению к Абсолютному – Богу это частное бытие есть Его «другое». Бог и Его «другое» взаимно обусловлены и не существуют друг без друга.

В Абсолютном – начало безусловного единства, свобода от всяких форм, от всякого проявления, но Оно же начало или производящая сила бытия – «первая материя», которая не есть какая-либо новая, отличная от Абсолютной субстанции, а Оно само, утвердившееся как такое через утверждение своего противоположного.

Первоматерия есть в то же время и идея. Идея и материя – две стороны одного и того же. Различие в их проявлении, а не в их существовании. Абсолютное как единство во всем должно заключать в себе идеи всех конкретных существ. Божественная идея есть неотделимая часть Божественной природы и в то же время – сущность всего существующего. Она есть непосредственная причина всех наших представлений и восприятия. Это другое абсолютное отличается от первого тем, что первое есть сущее, другое – становящееся и по природе – проявление первого. Оно есть душа мира.

Человек есть совершенный выразитель души мира, посредник между Богом и тварью.

Таким образом, собственно существование принадлежит двум абсолютным, друг другом обусловленным и связанным друг с другом: Богу – абсолютному существу и человеку – абсолютному становящемуся.

Полная истина может быть выражена термином «Богочеловечество», ибо только в человеке мировая душа находит свое осуществление в обоих началах.

Единство вечного Божественного космоса есть София. Единство в принципе может быть двояким: как действующее начало, все приводящее к себе как единому, с другой стороны – как множественность, сведенная к единству. В Богочеловеческом организме Христа начало первого рода – Логос, второго – София, *«София есть тело Божие и материя Божества, проникнутая началом Божественного единства»*. [4]

Как будто Россия ждала этого слова о Софии... То, что сказал Соловьев, было услышано и многократно отозвалось, резонансом зазвучало в творчестве ярчайших мыслителей (и не только мыслителей, но и поэтов) последующего времени. Философы С. Н. и Е. Н. Трубецкие, священники – богословы Павел Флоренский и Сергей Булгаков. В их узрениях, богословском и философском творчестве идея Софии заняла центральное место.

Можно было бы говорить и о каждом из них в отдельности, но отнюдь не задаваясь целью дать исчерпывающую картину развития софиологии в русском религиозном сознании (для этого и начинать бы пришлось с Крещения Руси, если не раньше), для нашей более узкой задачи кажется достаточным остановиться лишь на софиологии Булгакова.

Сразу можно указать три причины такого выбора :

1) Булгаков – софианец по преимуществу, всё творчество О. Сергия может быть охарактеризовано как всестороннее и многообразное раскрытие идеи «Софии».

2) Софианская система Булгакова подвергалась критике более, чем какая-либо, и не только со стороны частных богословов, но и со стороны церковной иерархии. [5] В связи с его софианством над Булгаковым нависло обвинение в ереси – и до сих пор оно не снято. Поэтому его система, пожалуй, самая «горячая точка» в русской софиологии.

3) Рассмотрение детально продуманной системы Булгакова позволит наиболее рельефно выделить ту основную богословскую проблему, связанную со «спором о Софии», которая стоит сейчас перед христианским сознанием.

Рассмотрим софиологическую систему Булгакова в том окончательном её виде, в каком она сложилась после его «Глав о троичности».

Есть мир божественных идей – София Божественная.

Идеи Бога нельзя мыслить как нечто лишённое жизненной конкретности. Всё мыслимое Богом имеет абсолютное бытие. Таким образом, София Божественная имеет бытие божественное, миру трансцендентное. Природа её есть природа Бога – Божественная усия. Она и есть усия, Божество Бога, Его самооткровение.

Булгаков разделяет мысль Соловьёва о том, что София есть первооснова тварного мира. Однако, невозможно для православного сознания допустить, что Божественная усия есть первооснова тварного мира. В этом случае устранялось бы вообще какое бы то ни было различие между Божественной и тварной природой. Поэтому Булгаков вводит понятие о Софии тварной как инобытию Софии Божественной. София тварная есть основание твари. Однако это не есть другая София, отличная от Софии Божественной.

«Всё едино и тождественно по своему содержанию в Божественном и тварном мире, в Божественной и тварной Софии. Единая София открывается в Боге и творении»» («Агнец Божий», с.148). София тварная есть инобытие, иная форма бытия Софии Божественной. Таким образом, природа тварного мира в своих последних основаниях есть природа Божественная. Рассматривая монодуализм Софии с точки зрения единства, Булгаков говорит о панэнтеизме, о том, что всё по природе Божественно. Обращая внимание

на различие образов существования Софии, строит динамическую картину становления, погруженности во временность, историю, творческие процессы.

Метафизическая система взаимоотношения между Богом и миром, построенная Булгаковым, оказывается в основных своих утверждениях чрезвычайно сходной с системой Соловьёва.

Сотворение мира понимается Булгаковым как изведение мира Богом из самого себя. *«Положительное содержание мирового бытия столь же Божественно, как и его основание в Боге... Но то, что является предвечно сущим в Боге, в Его самооткровении, в мире существует лишь в становлении, как становящееся божество. И сотворение мира метафизически состоит именно в том, что Бог положил Свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся».* Нельзя не видеть здесь всё тех же соловьёвских идей об Абсолютном присносущем и Его «другом» – абсолютно становящемся. Что же касается единства того и другого образа бытия абсолютного, то оно – как и у Соловьёва – в Софии. *«Единая София открывается в Боге и творении».* [6]

Близость основных софиологических положений Соловьёва и Булгакова очевидна. Таким образом, основные возражения против софиологии Булгакова распространяются и на систему Соловьёва. Поэтому всё то, что в дальнейшем придётся говорить о софиологии о. Сергия, относится и к метафизической системе Соловьёва.

При первом же взгляде на софиологическую систему Булгакова бросается в глаза её сходство с пантеизмом. Но как возможен пантеизм в православном священнике?! Уж не еретик ли Булгаков в самом деле?

Отец Сергий сознавал это опасное сходство. Но он указывал и на то, что существует и принципиальное различие между его системой и пантеизмом. Для того, чтобы подчеркнуть это различие, Булгаков называл свою систему панэнтеизмом. Сходство заключается в том, что и система Булгакова и пантеизм утверждают едино-природность, единосущие Бога и мира. Никакой ошибки Булгаков в этом не видел и считал это утверждение вполне православным. Ложь же пантеизма, как полагал о. Сергий, не в утверждении единосущности Бога и мира, а в отождествлении силы Божией, действующей в творении и составляющей его основу, с самим Богом. В пантеизме Бог не имеет Лица, Самосознания, Божье существо исчерпывается Его природой. Булгаков как философ решительно не принимал такое мировоззрение. Религиозно же он не представлял себе пантеистической молитвы. Сам же он верил в Трёхипостасного Бога и молился Ему. Молитва, для о. Сергия – живое обращение к Живой Личности – была для него свидетельством того, что он не впал в ересь пантеизма. Митрополит Евлогий, отвечал на обвинения о. Сергия в ереси, говорил: «Человек, который так молился, не может быть еретиком».

И, верим, вера его, его живое религиозное чувство было православным. Но нельзя не видеть при этом, в каком противоречии с учением Церкви находится его система панэнтеизма в своём утверждении единосущности Бога и мира.

Издравле пыталась человеческая мысль охватить в едином образе-идее тайну отношения бытия Божественного к бытию тварному. Но, будучи скована законами тварного мышления и не в силах преодолеть их, подняться над ними, приходила либо к онтологическому дуализму, либо к монизму. Религиозное чувство человека, питаемое и просвещаемое вышними откровениями, не могло окончательно удовлетвориться ни той, ни другой системой.

Дуализм не соответствовал религиозному переживанию Божественной абсолютности, так как утверждал независимую от Бога первооснову тварного бытия и тем самым умалял бытие Божие, ограничиваемое независимым от него существованием этой первоосновы. Творческий акт Божий понимался в этом случае не как онтологический, но лишь как формообразующий.

Монизм же не приемлем, так как противоречит религиозному чувству абсолютной трансцендентности Божественного бытия как такового (не в энергиях, а по существу) по отношению к бытию тварному. Сотворение бытия в монистической системе также отсутствует. Бытие мира оказывается инобытием Бога. Творческий акт и в этом случае не носит онтологического характера, но лишь изменяет формы того же бытия, той же Божественной субстанции.

Религиозный опыт утверждает абсолютность Божественного бытия и потому невозможность какого-либо иного бытия наряду с Божественным, и в то же время – онтологическую пропасть между бытием Бога и бытием твари, и потому – разнотварность, разнотварность Бога и твари.

На языке рассудка такое утверждение не может быть выражено иначе как антиномией. Но антиномия – абсурд для рационалиста, вовсе не была таковой для богопросвещенного разума Отцов Церкви, отнюдь не приписывавших абсолютности рационалистическим законам мышления. Живая Истина – Бог выше рассудка твари с его законами, и, если тварь хочет подняться над тварностью в уразумении образа отношений бытия Божественного к бытию тварному, неизбежно для неё преобразование рассудочного ума в разум, принимающий в процессе познания формы, соответствующие Самой Истине, преобразование, совершающееся силою Самой Истины. Эти новые формы не могут быть выражены в рационалистических понятиях иначе как антиномия. [7]

Спешу здесь подчеркнуть, что антиномия не есть уничтожение возможности рационалистического утверждения, не «абракадабра» с точки зрения рационализма, но одновременное утверждение двух положений, рационалистически ясных в своей отдельности, но друг другу в рамках рационалистического сознания противоречащих.

Итак, антиномично утверждение: бытие твари есть бытие особое, не бытие Бога, Божественной субстанции и – одновременно – бытие Бога абсолютно, то есть не ограничено бытием какой-либо отличной от Божественной субстанции.

В данном случае антиномия объяснима тем, что среди понятий рассудка нет, и в принципе не может быть такого, которое охватывало бы одновременно и бытие Бога и бытие твари. Богословие святых Отцов учит, что это реальности совершенно различные, не сопоставимые между собою.

«Ибо Он (Бог) не есть что-либо сущее: не как несущий, но как сущий выше всего, что существует и выше самого бытия» (Иоанн Дамаскин «Точное изложение православной веры», книга I).

Когда мы говорим о Божественном бытии или о субстанции, используя наши ограниченные понятия, уместны лишь термины апофатические.

«Всякая природа как нельзя более далека и чужда Божественной природе. Ежели Бог природа, то все другое не есть природа; если же все другое есть природа, то Он не есть природа, также как не есть и сущее, если другое есть сущее. Ежели Он есть сущий, то другое несущее» (Григорий Палама). (Цит. по: В. Лосский «Очерки мистического богословия...» с.3).

Раскрытию основной мысли апофатического богословия о совершенном различии и совершенной несопоставимости сущности Божией и сущности твари, и об абсолютной трансцендентности сущности Божией для твари посвящали свои труды великие Отцы Церкви: Афанасий Великий, Дионисий Ареопагит, Каппадокийцы, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама.

Потому то и не ограничивает тварная природа Божественную природу, то не является сопоставимой с ней, сводимой на один общий уровень, в один план реальностью. Если же мы все же обозначили бытие Божие тем же понятием, что и бытие твари – понятием «бытие», – то несопоставимость этих реальностей обнаруживает себя на языке тварного разума как

антиномия в выражении их отношений друг к другу через одновременное утверждение и абсолютности и трансцендентности Божественного бытия.

Как только философствующий ум, не отказавшись окончательно от рационалистических претензий к способу познания и выражения истины, склоняется к той или другой стороне антиномии, он оказывается уловленным либо дуалистическим, либо пантеистическим взглядом на онтологию твари. Владимир Соловьев и о. Сергей Булгаков, твердо веря в Божию абсолютность, не могли допустить никакого второго онтологического начала наряду с Божественным, но интеллектуально не преодолев рационалистический подход к проблеме сотворения мира Богом и отношения друг к другу онтологии твари и онтологии Божественной, рассудочно, философски не вместила святоотеческое учение о сотворении Богом мира из НИЧЕГО (а отнюдь не из своей субстанции) и учения о совершенной трансцендентности тварной природы, тварного бытия природе, бытию Божественному.

Учение о единосущии Бога и мира, столь явно противоречащее учению Церкви и столь неудачно охарактеризованное учеником О. Сергия Л. Зандером как «никейская» тема в богословии Булгакова неоднократно подвергалась критике со стороны «антисофианцев». [8] Остро переживая трансцендентность Божию, «онтологическую пропасть» между Богом и тварью, они отбрасывали идею об онтологическом всеединстве, но вместе с ней и идею о Софии как мире вечных Божественных первообразов твари, о сообразности мира Богу, как неразрывно связанную, по их представлениям, с идеей «онтологического всеединства».

В чем же причина того, что идея о сообразности твари Богу, о Софии как мире вечных Божественных идей, как синтетическом образе твари, оказалась в их сознании так тесно связанной с идеей всеединства? Не затрагивая субъективные причины того, что противники софиологов, критикуя софиологию, сливают воедино «софианство» и «всеединство», следует признать, что в этом они, к сожалению, явились последователями софианцев. Однако, эта связь «софианства» и «всеединства» не была фатальной для русской религиозной мысли. [9]

И, действительно, есть ли закон, предписывающий сообразное неизбежно мыслить соприродным? Даже если бы все сообразное в тварном мире было бы и соприродным, то и тогда этот закон связи сообразности нельзя было бы переносить на отношения Бога и мира, поскольку Бог миром не объемлется. Но, напротив, нетрудно видеть, что и в тварном мире этого закона нет. Вспомним хотя бы знаменитый пример Канта о различии между таллером воображаемым и тем, который находится в кармане. Несмотря на их несомненную сообразность, разноприродность таллеров в этом случае слишком очевидна. Итак, если даже в твари один и тот же образ может быть реализован в совершенно различных природах и даже обладать различной степенью реальности, то не безумнее ли было бы утверждать, что признание сообразности мира Богу с неизбежностью влечет за собой вывод о соприродности, единосущии. То, что мир Богу не единосущен, что мир сотворен из ничего, а не из Божественной субстанции, это достаточно выяснено церковным опытом и выражено в Святом Писании и Предании Церкви. Но не противоречит ли идея о сообразности мира Богу учению Церкви, так же как и идея о соприродности? Не придется ли отвергнуть представление о мире вечных Божественных идей на основании религиозного опыта Церкви, на основании живого откровения Бога о себе?

Однако, обращаясь к церковному опыту, мы находим поразительное по своей полноте и ясности подтверждение идей русских софианцев о соответствии образов тварного мира вечным, нетварным, Божественным идеям-первообразам.

Антисофианцы были также неправы в отрицании сообразности мира Богу, как неправы софианцы, утверждавшие их соприродность.

Софианские споры возникли из-за отсутствия ясного различия и противопоставления идей о соприродности и сообразности в вопросе об отношении мира к Богу. Глубоко пере-

живая сообразность мира Богу, софианцы, не делая этого различия, горячо утверждали заодно и соприродность. Антисофианцы же, для которых была несомненна «онтологическая пропасть» между миром и Богом, отвергали идею соприродности, а заодно и сообразности. Ошибка, допущенная сначала Соловьевым, а за ним Булгаковым, провоцировала, таким образом, их непринятие софиологии.

Однако, проблематика софиологии отнюдь не исчерпывалась вопросом о том, соприроден или не соприроден Богу мир. Противники софиологии не могли согласиться с учением о мире вечных Божественных идей еще и потому, что не представляли себе, «где» эти Божественные идеи могут находиться. Ведь бытие их божественно, вечно, нетварно. Однако, отнести их бытие к бытию усии – нельзя, так как по учению Церкви усия, Божественная сущность – выше всякого мысленного и сверхмысленного касания, и говорить о ней можно лишь в терминах апофатических. Где же бытие тех идей, по которым сотворен мир?

Н.О.Лосский, возражая против софиологии Булгакова, анализирует этот вопрос и пишет следующее: *«Он (Булгаков) говорит о Божественной Софии, как о Божестве Бога»*, и поясняет: *«Когда мы говорим о Божестве Бога, то разумеем одновременно Его природу и как неоткрытую глубину, источник жизни, и как открытую – саму жизнь; причем источник жизни и самая жизнь тождественны, как тождественны усия и София»* («Агнец Божий», 125).

Похоже на то, что о. Сергей думает, будто в Боге есть два аспекта. Один, выраженный в апофатическом богословии, и другой, выраженный в катафатическом богословии... если бы «природа» Божия не была Божественною Софией, то не существовало бы катафатическое богословие и было бы возможно только апофатическое богословие. (В этом случае, конечно, ни о какой сообразности не могло бы быть и речи. Примечание наше.)

Такой способ сочетания апофатического богословия с катафатическим не выдерживает критики: Бог не состоит из двух частей. [10]

Следует согласиться с тем, что о. Сергей думает, «будто в Боге есть два аспекта – один, выраженный в апофатическом богословии, и другой, выраженный в катафатическом богословии». Однако смущение вызывает не это, а то, что Н. О. Лосский по-видимому упускает из виду тот факт, что эта мысль Булгакова отнюдь не является в православии чем-то новым и неслыханным. Впервые отчетливо и ясно она была выражена великим святым отцом – Григорием Паламой в его учении о нетварных божественных энергиях, получившем соборное засвидетельствование истинности в Константинопольской Церкви в XIV веке, и затем принятое как. несомненно православное всей Восточной Церковью.

Вот, что писал, например, св. Григорий Палама: «В Боге надо различать понятия – «Сущность, энергия и Божественные Ипостаси Троицы». «Сущность Божия, безусловно, не именуема, так как Она совсем непостижима для ума; именуется же Она по своим энергиям». *«Один и тот же Бог, непостижимый по Сущности, постигается в Его творениях, по Его Божественной энергии; иными словами, постигается по Его предвечному о нас хотению, предвечному о нас промыслению, предвечной о нас премудрости»*. [11]

Ясно, что не Булгаков, а Лосский в данном случае входит в противоречие с православным учением. Интересно, что его обвинения в адрес Булгакова оказываются при этом аналогичными обвинениям, с которыми выступали варлаамиты против св. Григория Паламы.

Параллелизм между софианскими спорами и спорами XIV века о природе Божественных энергий не удивителен. Действительно, учение софианцев о природе Софии как инобытии усии не что иное как переложение в софианских терминах и в данном конкретном аспекте учения Паламы о Божественных энергиях. [12]

Ошибка О. Сергия заключается в другом: в утверждении того, что бытие тварное – София тварная есть инобытие Софии Божественной.

Софианцы не разглядели ту онтологическую пропасть, которая отделяет природу нетварную, божественную от природы тварной, но отношение мира вечных Божественных идей к Сущности Божией в их системе выдержано в соответствии с учением Православной Церкви.

Онтология Божественных идей – это онтология Божественных энергий – именно такой вывод напрашивается при рассмотрении софиологии в свете учения Паламы. При такой онтологии пантеизм или панэнтеизм является столь же немислимым, как немислим он и не совместим с учением о Божественных энергиях.

Мир же подлинно тварен, сотворен из ничего и отнюдь не сопричастен Богу, но сообразен Божественным первообразам – идеям, имеющим вечную природу энергий Бога.

Если бы мир не был Богу хоть как-то сообразен, то есть все образы-идеи мира тварного были бы абсолютно вне-божествен, а-теистичны, то и самой мысли о Боге не могло бы возникнуть в твари, так как мысли и образы, рождающиеся в тварном сознании, абсолютно никак и ни в чем не соответствовали бы Богу.

Но и человек создан «по образу» и весь мир Богу сообразен, а потому и возможно знание в мире о Боге. Отсюда и жажда Бога. Ибо, зная, что в мире «добро зело», мы знаем: все то не соизмеримо совершенней в Боге, да и что сами понятия наши добра, совершенства и т. д. – не а-теистичны, а суть отражения сверх-доброты, сверхсовершенства Божественного.

Божий образ почил на мире, но не имел в мире божественной природы. По высоте же своего происхождения способен был к восприятию природы Божественной. Это восприятие Божественной природы совершилось в Боговоплощении, когда Бог, приняв зрак раба, обожил воспринятое тварное естество. Приобщаясь к обоженному человеческому естеству Христа, тварь, облеченная Божественным образом, становится причастницей Божественного естества. Через это причастие тварь становится Божественной по благодати, а образы, напечатленные на ней, входят в свои Божественные первообразы.

Не идею ли этого будущего обоженного состояния твари видели русские софианцы, когда говорили, что Божественные идеи суть онтологическая основа всякой твари? Но образ имеющего совершиться после Боговоплощения принимали они за изначально ставшее в акте творения.

Однако это соединение тварного с Божественным не есть нечто изначально, данное или природно-обусловленное, имеет именно в силу разноприродности Бога и твари такое соединение по природе, по естеству, как естественное следствие акта творения, невозможно. Возможным оно становится вследствие нового онтологического акта Божия – Боговоплощения.

Боговоплощение – соединение в одной Ипостаси Бога-Слова двух природ – Божественной и тварной – полагает начало Новому творению – онтологическому обожению твари.

Мы задавались целью показать здесь несостоятельность онтологической аргументации противников учения русских религиозных мыслителей о Святой Софии – Премудрости Божией – мире вечных Божественных идей, которым сообразен наш тварный мир.

Ясное видение того, что сообразность тварного мира Богу отнюдь не означает соприродности, единосущия мира Богу и не предполагает процесс творения мира процессом теогоническим, но прекрасно согласуется с православным учением о трансцендентности мира Богу и о нетварных божественных энергиях, исключает всякую возможность пантеистического понимания онтологической стороны софиологии и приводит ее в строгое соответствие с онтологией православной.

Мы сознательно почти не касались здесь еще одного вопроса, не менее острого: вопроса об ипостасной Софии. Это особый вопрос, требующий самостоятельного рассмотрения.

Какая реальность стояла за образом, который многочисленные мистики, начиная с царя Соломона, воспринимал и описывали как образ Жены-Софии? Кто эта художница «Книга Притчей»? Только лишь аллегорическое изображение или живая личность?

Пока лишь ясно, что как бы ни решался этот вопрос, допущение некой нетварной божественной «четвертой ипостаси», дополняющей Троицу, совершенно недопустимо для православного сознания, свято хранящего Откровение о Едином Боге в Трех Лицах славимом.

В этой работе рассматривается лишь онтологический аспект споров о Софии, как первообразе твари – мире Божественных идей. Причина этого в том, что, во-первых, наиболее тяжелое обвинение в адрес софиологии (а именно – в ереси пантеизма) связано с онтологической стороной проблемы, и, во-вторых, на наш взгляд, наиболее серьезная ошибка, русских софиологов была допущена именно в этом вопросе. (Из нее же вытекали и другие – например, о природе зла в мире).

Отделив в их учении, идею сообразности мира Богу от идеи соприродности и отбросив последнюю, мы можем принять русскую софиологию – учение о мире вечных Божественных идей – первообразов твари – как дальнейшее богословское раскрытие неисчерпаемого духовного богатства Православия.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.