**Икона и образ**

Лепахин В. В.

В греческом языке слово "икона" имеет несколько значений, основными из которых являются следующие: "изображение", "образ", "мысленный образ", "представление", "видение", "уподобление". Такая многозначность слова "икона" не могла не повлиять на разработку богословия иконы, на некоторые существенные стороны понимания самой иконы и иконописания как особого вида искусства, на характер иконопочитания и иконоборческого мышления. Для носителя языка, византийца, слово "икона" было наполнено смыслом, не адекватным современному, оно включало в себя целую гамму оттенков (семантических, эмоциональных, ассоциативных). Поскольку слово "икона" в других языках является заимствованным и до известной степени остается варваризмом даже сегодня, все эти оттенки скрадываются, затушевываются или совсем пропадают. Этому способствует и современный образ мыслей, ментальность, возросшая и воспитанная на других, часто противоположных раннехристианским, мировоззренческих и эстетических принципах.

В русском языке слово "икона" закрепилось за священным изображением как предметом церковного, богослужебного и бытового почитания. Отзвук слова "образ" в понятии "икона" едва различим. В свою очередь "образ", хотя и употребляется в качестве синонима "иконы", все же чаще служит для обозначения отвлеченного мысленного представления о предмете или явлении и имеет более широкое поле словосочетаемости. Такого разделения на "образ" и "икону" не было в греческом языке, и вся эпоха иконоборческих споров, а также последующее развитие богословия иконы, убедительно свидетельствуют об этом. Из приведенных выше значений слова "икона" легко выделить два: "изображение" и "мысленный образ" (остальные, в качестве семантических синонимов, можно отнести либо к первому, либо ко второму). Эта несложная операция помогает увидеть, что в греческом языке слово "икона" обозначает и материальное (изображение), и духовное (мысленный образ) в их органичной неразрывной взаимосвязи.

Иконопись сформировалась на византийской почве, и богословское обоснование иконопочитания выкристаллизовалось там же, поэтому понимание и интерпретация иконы невозможны без обращения к греческому тексту Библии в переводе семидесяти толковников.(1) Слово "икона" встречается уже в первой главе Священного Писания: "И сказал Бог: сотворим человека по образу нашему..." (Быт.1:26) и далее, в следующем стихе: "И сотворил Бог человека по побразу Своему, по образу Божию сотворил его" (Быт.1:27). В несколько другой форме выражена эта идея в девятой главе книги Бытия: "ибо человек создан по побразу Божию" (Быт.9:6). Взаимосвязь между "образом" и "иконой", даже их единство, станут более заметными и в русском языке, если мы в процитированных стихах Священного Писания заменим одно слово другим: И сотворил Бог человека по иконе Своей. Адам сотворен по образу Божию и являл собой Его икону, Адам — это иконообраз Божий.

Грехопадение прародителей затмило, даже скрыло бого-образ-ие, иконичность первого человека, сделало образ Божий в нем неясным, почти неразличимым. Идея такой эмпирической "нечистоты" иконообраза Адама, изгнанного из рая, выражается наличием артикля перед словом икона в следующем стихе: "Адам... родил сына по побобию своему и по образу своему..." (Быт.5:3). Если первый человек сотворен по Образу Божию, то Адам произвел потомство уже по своему образу и виду, искаженному грехом. По милосердию Божию грехопадение повлекло за собой не утерю образа, а лишь его "потемнение "ведь, "Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего" (Прем.2:23).

В Новом Завете слово "икона" неоднократно употребляется по отношению к воплотившемуся Слову. Согласно апостолу Павлу, Господь Иисус Христос "есть образ Бога невидимого" (Кол.1:15; ср.1Кор.11:7; 2Кор.4:4). Нельзя не обратить внимания на особенности "богословия образа" у святого Апостола. Если Адам сотворен только по образу Бога Отца, то Христос Сам есть этот Образ Бога невидимого. В Послании к Римлянам Павел пишет, что Бог "Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего..." (Рим.8:29). Первый человек сотворен по образу Божию, а этот Образ есть Христос Логос. Адам, следовательно, сотворен по предвечному Первообразу — Сыну Божию Иисусу Христу.

В связи с этим следует сказать о встречающемся иногда в богословской литературе именовании Бога Отца Первообразом. В своей книге "Икона и иконопочитание" отец Сергий Булгаков пишет: "...Отношения между Отцом и Сыном определяются как между Первообразом и Образом" (Булгаков 1931: 77). При этом он ссылается на апостола Павла (Кол.1:15) и прп. Иоанна Дамаскина. Но в приведенных им цитатах ни у Апостола, ни у Св. Отца подтверждения этой мысли мы не находим.(2) Для прп. Иоанна образ всегда есть образ оригинала: лица, предмета, явления. Образ призван из-образ-ить оригинал, явить, показать его, и потому Господь Иисус Христос обращается к вопросившему Филиппу со следующими словами: "...Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь:"покажи нам Отца"?" (Ин.14:9).

Понятия "Образ" и "Первообраз" Святые Отцы, как правило, употребляли в качестве синонимов и относили ко второму Лицу Пресвятой Троицы — Сыну. Иногда можно уловить у Отцов такой оттенок в различении этих понятий: Первообраз — это второе Лицо Пресвятой Троицы до Боговоплощения, это невидимый Образ Бога невидимого; Образ — это ставший видимым, воплотившийся и вочеловечившийся Сын Божий. Термин "Первообраз" углубляет, уточняет и раскрывает смысл слова "Образ", ведь написанное с маленькой буквы это последнее слово означает образ Божий в человеке, и вообще любой образ.(3)

Именование Отца Первообразом вызывает пусть наивные, на первый взгляд, но неизбежные вопросы и недоумения: а) если Отец есть Первообраз, то не утверждаем ли мы тем самым описуемость Отца; б) насколько и чем отличается Первообраз от Образа; в) если Сын — Образ Первообраза, то нет ли в этом простой тавтологии; г) если Сын — Образ Первообраза, то Он вторичный Образ, а в таком случае можем ли мы, как это должно в соответствии с православной догматикой, говорить о рождении от Отца, о равенстве и равночестии Лиц Пресвятой Троицы; д) и, наконец, Первообразом кого является Отец, кто служит для Него оригиналом? — Ответы на эти вопросы не просто трудны или невозможны, — они увели бы нас в область совершенно искусственных построений в духе средневековой схоластики, построений, чуждых православному мышлению и не имеющих твердой опоры в святоотеческом богословии. Поэтому следовало бы остаться при терминологии апостола Павла и большинства Св. Отцов. Сын — рожденный "образ Бога невидимого" (Кол.1:15), и Он не Образ Первообраза, а Первообраз или Образ Ипостаси Отца (см.Евр.1:3).

Настоящее состояние образа Божия в человеке апостол Павел увязывает с греховной жизнью. Люди, живущие во грехе, "изменили славу нетленного Бога въ подобие образа тленного человека..." (Рим.1:23). Грехопадение и последующая греховная жизнь человека означают изменение образа Божия в плане дихотомии "тленность — нетление", возврат же первоначального нетленного иконообраза связывается святым Апостолом с преображением человека: "Мы же все, открытым лицем, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа. (2Кор.3:18). Это преображение позволяет человеку вернуть себе, точнее, выявить в себе с прежней силой, в изначальной полноте, в сиянии славы и красоты образ Божий, реиконизировать, воиконовить себя: "И как м ы носили образ персного, будем носить и образ небесного" (1Кор.15:49).

Зададимся вопросом, что именно понимают Св. Отцы под образом Божиим в человеке? "На сей счет, — пишет прп. Анастасий Синаит (VII в.), — экзегетами высказываются многие и различные мнения. Одни говорят, что по "образу и подобию Божию" подразумевается царствующее и самовластное начало в человеке(4), другие — что разумное и незримое начало души(5), третьи — что нетленное и негреховное начало, когда появился на свет Адам(6), и, наконец, четвертые утверждают, что здесь изрекается пророчество о крещении" (Анастасий 1990:304).(7) Прп. Анастасий приводит эти мнения Отцов не как противоречащие друг другу, а как дополняющие одно другое. Сам Преподобный говорит прежде всего о богообразии души человеческой: "Бог создал в тебе, — обращается он к читателю, — по образу и подобию Троичного бытия Своего, некую отпечатленную единосущную троицу, познаваемую как единица", само собой разумеется, замечает он, "душа создана по отпечатленному подобию, а не по естественному равенству с Троицей". Это троическое богообразие человека исключительно важно для Богопознания: "Познай сокрытого Бога не извне, но изнутри себя; узнай через реально существующие вещи, и исходи из троицы в себе" (Анастасий 1990:311,312,313).(8)

Прп. Анастасий Синаит увязывает наличие образа Божия в человеке с Боговоплощением. Если образ Божий несут в себе и душа и тело, то, очевидно, в разных смыслах, и прп. Отец предполагает: "Пожалуй, одна душа есть (сотворенное) по образу одного Божества, а сочетание души и тела в нас есть (сотворенное) по подобию Воплощения Слова", поэтому человек "ясно предызображает и Вочеловечение Бога Слова — Единого от Святой Троицы" (Анастасий 1990:304). Душа человеческая сотворена по невидимому Образу Христову в его предвечном бытии. Человек в целом, как духовно-телесное существо, являет собой образ воплотившегося Господа, он — прообраз и "предызображение" (прп. Анастасий излагает историю искупления человека Спасителем как бы в обратной перспективе) Боговоплощения.

Еще один аспект понимания образа Божия раскрывается в творениях прп. Симеона Нового Богослова, который, вслед за многими другими Отцами, исходит из того, что человек троичен: ум, слово и душа(9) дают полноту человеческой природы и богообразия. "По образу Слова нам дано слово, ибо словесные — от Слова... Поистине по образу Его душа всякого человека — словесный образ Слова... Обладая умом и словом, она (душа) имеет их по существу нераздельными и неслиянными, равно и единосущными (по образу Троицы — В.Л.)... Если ты удалишь одно из трех, то вместе удалишь, конечно, и всех... Без души не могут существовать ни ум, ни слово. Итак, по образу точно также помышляй и о Первообразе" (Симеон 1993:3,146-147). Для прп. Симеона Сын-Слово есть Образ Отца, но в силу нераздельности Ипостасей Пресвятой Троицы он вместе с тем есть и Образ Троицы; человек призван осознать себя не только образом Божиим, но и образом Троицы. Мало того, по прп. Симеону вeдение своей троичности помогает человеку восходить к Первообразу. Ранее эту мысль развивал прп. Анастасий Синаит и другие Отцы (Анастасий 1990:304-305,310-314), а позже прп. Григорий Синаит: "Как в человеке есть ум, слово и дух; и ни ум не бывает без слова, ни слово без духа, но всегда суть и друг в друге, и сами по себе. Ум говорит посредством слова, и слово проявляется посредством духа. По сему примеру человек носит слабый образ неизреченной и началообразной Троицы, показывая и в сем свое по образу Божию создание" (Добротолюбие 1993:5,134).

Свт. Василий Великий говорит о двух пониманиях, "разумениях" образа Божия в человеке. Первое — "боголепное": Образ Божий состоит в обладании Божественными свойствами (Василий 1846:1,173). Свт. Григорий Нисский также видит сущность образа Божия в совокупности добродетелей (по контексту, — свойств). Зиждитель "расцветил" ими, будто красками, образ Свой в человеке (Григорий 1995:16,26). Положительное (катафатическое) богословие дает нам подробное описание свойств или имен Божиих. Св. Дионисий Ареопагит(10) в книге "О божественных именах" подробно говорит о таких именах, как Сущий, Жизнь, Ум, Премудрость, Истина, Слово, Любовь, Добро, Свет, Красота, Воля, Свобода и др. Все эти имена-свойства в равной мере приложимы и к Отцу, и к Сыну, и к Духу, это имена и Пресвятой Троицы. Но в человеке эти Божественные свойства — только "отобразы" (™ktЪpwma), отражения, отпечатки небесных, Божественных свойств. Они отличаются от последних и своей ограниченностью, и возможностью их неправильного развития и использования. Например, одно из имен Божиих — Жизнь: это Жизнь "сверхживая и живоначальная" (св. Дионисий Ареопагит), Жизнь вечная, неподвластная смерти, Жизнь, имеющая источник в самой себе, Жизнь, творящая всякую иную жизнь. В человеческом образе это Божественное свойство ограничено своей зависимостью от Бога — источника Жизни. Но кроме того, человек может этот дар Божий, это богообразное свойство использовать не для обретения Жизни вечной, не для всецелого уподобления этого свойства его Божественному первообразу, а на отрицание Жизни, на окончательное затемнение в себе образа Божия, на вхождение "пространными вратами" в вечную погибель. Такая же возможность есть у человека относительно всех других богообразных, богодарованных ему свойств — Свободы, Воли, Любви.

Наряду с "боголепным" существует, согласно свт. Василию Великому, и другое понимание образа, не отрицающее первое: образ Божий состоит в "телесном очертании" (Василий 1846:1,173). Сын Божий — Образ Нетварный — ради спасения человека воплощается и принимает на Себя образ "перстный", телесный, чтобы обновить, воссоздать и пре-образ-ить его, вернуть ему первоначальную чистоту. Итак, а) человек сотворен по Образу Божию, и несет в себе прежде всего Образ второй Ипостаси — Образ Сына Божия, б) в силу нераздельности трех Лиц Пресвятой Троицы, человек запечатлевается и троичностью своего внутреннего духовного устроения, в) образ Божий в человеке несет в себе дарованные ему Господом Божественные свойства, г) наконец, человек является образом Божиим и по своим "телесным очертаниям" как предызобразитель Боговоплощения.

До сих пор говорилось только об образе Божием, но человек сотворен Богом "и по подобїю " (kaq' Рmo…wsin — Быт. 1:26). Именно понятие "подобие" вносит динамику в понимание образа. Образ Божий невозможно утратить, он принадлежит самой сущности человека; он дан человеку как залог его причастности к Богу, к вечной жизни, этот залог может быть поруган человеком, отвергнут им всей своей жизнью, но не может быть совершенно утрачен им или отнят Богом. Каким бы "черным" ни стал иконообраз, у человека всегда остается возможность очистить его на пути покаяния, возвращения к Богу. В грехопадении было утрачено подобие Божие, дарованное Адаму. Очистить в себе образ Божий — это значит вернуть ему утраченное подобие Первообразу. Поэтому святые, восстановившие в себе образ небесный, именуются Церковью "пре-подобными".

В динамике "развития" образа можно проследить наличие определенных ступеней:

а) Адам до грехопадения — образ Божий сияет в нем во всей чистоте, красоте и действенности, подобие обладает первоначальной чистотой;

б) человек, "лежащий" во грехе (Адам после грехопадения) — образ Божий по-разному и в разной мере затемнен, даже сокрыт грехом, а подобие утеряно;

в) святой — внутренний неуничтожимый иконообраз очищен подвигом, постом, молитвой, добродетельной жизнью и явлен миру, устремлен к Первообразу, в святом (преподобном) возрождено, восстановлено подобие;

г) Христос Логос и Образ Божий — рожденный Первообраз, нетварная Первоикона, небесный Архетип;

д) Бог невидимый, иконообразом Которого человек является через Первообраз, через Христа.

Богословие образа, как видим, связано с самыми важными событиями Священной Истории: сотворением человека; грехопадением и превращением образа из нетленного в тленный, из небесного в перстный; восстановлением образа Божия в человеке через Христа, благодаря Боговоплощению. Богословие образа стало одной из важнейших вероучительных особенностей, формировавших на протяжении многих веков своеобразие православного сознания и мировидения, оно послужило также теоретической базой, богословским обоснованием церковного, храмового, литургического искусства, прежде всего иконописи. Слово "e„kиn" (иконообраз) по своему семантическому богатству оказалось способно выразить важнейшую богословскую идею: икона — это не просто изображение, ибо тогда невозможно его почитание, вернее, почитание в таком случае ничем не отличалось бы от идолопоклонства, но икона — и изображение, и его мысленный образ, образ и Первообраз, единство которых понимается в богословии иконы как невидимое, но реальное благодатное "присутствие" в изображении Божественной энергии оригинала: в иконе святого — самого святого, в изображении Богородицы — Самой Пресвятой Девы, в иконе Христа — Самого Господа.

Далее наряду со словами икона и образ мы будем употреблять термин иконообраз, чтобы, с одной стороны, подчеркнуть внутреннее единство и взаимосвязь двух понятий, с другой, — приблизить наше словоупотребление к грекоязычной терминологии эпохи иконоборческих споров.(11) В первом приближении иконообраз — это явленное двуединство Первообраза и образа, Божественного и человеческого, невидимого и видимого.(12) В следующих главах мы будем постепенно раскрывать и уточнять смысл, вкладываемый в это понятие.

**Сноски**

1 Мы не обращаемся к древнееврейскому оригиналу Ветхого Завета, поскольку в этом случае нужно было бы затронуть несколько важных вопросов, не имеющих прямого отношения к теме книги. Византийское и вообще раннехристианское грекоязычное богословие при истолковании библейского текста нередко придавало важное значение таким оттенкам мысли, которые различимы лишь в греческом переводе и поскольку именно он лег в основу богословия иконы, мы оставляем в стороне вопрос о соответствии цитируемых стихов древнееврейскому тексту.

2 В глубоких и точных комментариях к своим новым переводам прп. Максима Исповедника А. И. Сидоров отмечает: "Что касается Первообраза, то это понятие следует соотносить с Богом Отцом" (Максим 1993:1,304). Там же приводятся цитаты из Св. Отцов, которые, на наш взгляд, эту мысль не подтверждают, во всяком случае не подтверждают убедительно.

3 Выражение "Образ Первообраза" несколько раз употребляет свт. Григорий Богослов. Стоит обратить внимание на то, что во всех трех случаях за этими словами следуют такие: "Естество,равное Родителю, Естество, равное Отчему" (Григорий 1994:2, 20,51,66), т.е. свт. Григорий хочет подчеркнуть равенство, единородность Сына Отцу, предвечное рождение Сына как Света от Света, Бога истинна от Бога истинна. Но вместе с тем свт. Григорий называет Сына "Образом бессмертного Отца" (Григорий 1994:2, 97), а в тех случаях, когда говорит о восхождении образа к Первообразу, под Первообразом разумеет Христа (см. Григорий 1994:1, 402).

4 Климент Александрийский, свт. Иоанн Златоуст, свт. Кирилл Александрийский, свт. Ириней Лионский, свт. Григорий Нисский, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин и др. (Анастасий 1990:315).

5 Свт. Афанасий Великий, свт. Григорий Богослов, свт. Мефодий Олимпийский, свт. Епифаний Кипрский, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин и др. (Анастасий 1990:315).

6 Св. Иустин Мученик, свт. Ириней Лионский, Свт. Афанасий Великий, свт. Григорий Нисский, прп. Иоанн Дамаскин и др. (Анастасий 1990:315).

7свт. Епифаний Кипрский, свт. Ириней Лионский, Климент Александрийский, блаж. Диадох Фотикийский (Анастасий 1990:315).

8 Господь устроил тебя так, говорит прп. Анастасий далее, "дабы ты (будучи) по образу и подобию Божию, имел в себе образ и подобие, изображения и примеры Святой и единосущной Троицы и дабы взирая на свой образ, отраженный в устроении (твоей) души, ты не испытывал колебаний относительно таинства Троицы… Ты обретешь в душе своей те неописуемые отпечатления, образы и очертания того, что благочестиво изрекается относительно Божества" (Анастасий 1990:311,312).

9 Другие Святые Отцы, например, прп. Иоанн Дамаскин, называют ум, слово и дух (Иоанн 1893:102).

10 Не вдаваясь в научные дискуссии об авторской принадлежности корпуса ареопагитик, мы в соответствии с церковным преданием и в согласии с таким авторитетом, как прп. Максим Исповедник, именуем автора цитируемых произведений святым Дионисием Ареопагитом.

11 Не желая усложнять и перегружать текст новым термином "иконообраз", мы чаще всего употребляем все три понятия (образ, икона, иконообраз, иногда иконичный образ) как синонимы.

12 Слова "невидимый" и "видимый" мы употребляем в святоотеческом понимании: невидимое — это область чистого бытия Божия в Его Троическом единстве, это также Царство Небесное (в сотворении— небо), область пребывания бесплотных ангельских сил и святых; видимое же — это окружающий человека тварный мир, Вселенная.