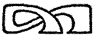
Б. Меліоранскій.

Философская сторона иконоборчества.





Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская улица, с. д.
Москва—1907.

Б. Меліоранскій.

М-47

Философская сторона иконоборчества.

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская улица, с. д.
Москва—1907.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
1140
31

Философская сторона иконоборчества.

Докладъ, читанный въ засѣданіи С.-Петербургскаго философскаго общества 11 октября 1901 г.

Мм. гг.

Вопросъ, избранный темою сегодняшняго доклада, по существу своему таковъ, что прежде чѣмъ занимать имъ ваше вниманіе, приходится оправдывать самое право его на существованіе. Иконоборчество и философія! Какое значеніе можетъ, казалось бы, имѣть одно для другой? Если вопросы теоретическаго богословія вообще представляютъ для философіи лишь косвенный и второстепенный интересъ, то византійское иконоборчество, по преобладающему взгляду, и къ теоретическому-то богословію отношенія, въ сущности, не имѣетъ: это, съ одной стороны, вопросъ внѣшняго культа, съ другой — одинъ изъ составляющихъ элементовъ соціально-политической реформы, затѣянной императорскимъ правительствомъ VIII вѣка. Если, въ силу требованій духа времени, иконоборцы пытаются метафизически обосновать, а иконочтители—метафизически опровергнуть эту правительственную программу церковной реформы, то не несомнѣнно ли напередъ, что къ этимъ *нарочно*, ad hoc, придуманнымъ, а не органически выросшимъ на деревѣ пред-

шествующаго догматическаго развитія теоріямъ, этимъ попыткамъ перевести споръ на совершенно несвойственную ему почву, философъ долженъ оставаться совершенно безучастнымъ?

Однако, присматриваясь ближе къ исторіи иконоборческаго движенія, мы убѣждаемся, что правительство и въ данномъ случаѣ, какъ и ранѣе въ эпоху ар1анскихъ, монофизитскихъ и особенно моноѳелитскихъ споровъ, не создавало само свою церковную программу, а только стало, по своимъ собственнымъ видамъ, съ небывалой еще въ византійской исторіи энергіей и послѣдовательснтью на сторону движенія, уже ранѣе самостоятельно возникшаго въ церкви и продолжавшаго жить нѣкоторое время послѣ того, какъ правительство окончательно отказалось отъ церковной реформы. Если теоріи иконоборцевъ-богослововъ были искусственной выдумкой, которой въ глубинѣ души не придавали значенія сами ихъ исповѣдники, то чѣмъ объяснить, что эти теоріи находили себѣ послѣдователей, преданныхъ до фанатизма, до готовности на мученичество? Послѣдній иконоборческій патріархъ, Іоаннъ Грамматикъ, не будучи иконоборцемъ-рецидивистомъ, послѣ 787 г. могъ надѣяться не только остаться цѣлымъ въ 842 г., но можетъ быть даже сохранить священный санъ; но онъ предпочелъ вѣчное заточеніе и мучительную казнь (ослѣпленіе) измѣнѣ своимъ убѣжденіямъ. Непереубѣдимыхъ иконоборцевъ мы видимъ далѣе при патріархахъ Фотіи и Игнатіи, на соборахъ 861 и 869 годовъ. Съ другой стороны, оказывается, что, хотя вѣроопредѣленіе иконоборческаго собора 754 г. въ значительной степени повторяетъ инструкцію, данную этому собору императоромъ Константиномъ V,—содержаніе самой-то этой инструкціи было, хотя отчасти, готово уже 30 лѣтъ ранѣе въ самомъ началѣ реформъ Льва III: уже въ первомъ словѣ въ защиту иконъ Іоанна Дамаскина, писанномъ по поводу перваго эдикта 726 г., упоминается ученіе иконоборцевъ о томъ, что иконописаніе предполагаетъ особую ипостась плоти Христовой, и такимъ образомъ испов'ѣдуетъ

четверицу вмѣсто Троицы. Итакъ, много ли или мало было искреннихъ приверженцевъ иконоборческой метафизики—ихъ было вѣроятно очень немного—важна или маловажна ихъ чисто историческая роль—она была очень скромна—все же они существовали; и исторія догмата, и исторія философіи, которой нѣтъ дѣла до количества и до ширины историческаго вліянія приверженцевъ извѣстной системы, которая оцѣниваетъ мысль саму по себѣ,—не можетъ считать вопросъ о философіи и богословіи иконоборцевъ праднымъ, какъ вопросъ объ искусственной, мертворожденной системѣ. Насколько эта система философски и богословски важна и интересна, можетъ показать уже только самое изслѣдованіе. Исторія философіи знаетъ немало примѣровъ, что весьма интересныя и глубокія явленія мысли въ свое время оставались непоняты или понимались криво и не произвели того впечатлѣнія, котораго были достойны.

Поставленный нами вопросъ принадлежитъ къ числу наименѣе разработанныхъ въ наукѣ. Православная и римско-католическая богословская наука считала дѣло о иконахъ *богословски* вполнѣ выясненнымъ соборнымъ опредѣленіемъ и трудами православныхъ отцовъ VIII—IX в. и ограничивалась изложеніемъ и дальнѣйшей богословской защитой этого рѣшенія; вопросъ же о возможномъ значеніи спора *для философіи* ея не занималъ. Протестантская наука сперва стояла на той же точкѣ зрѣнія, что и католическая, только симпатіи свои переносила всецѣло на сторону иконоборцевъ, обвиняя православіе въ грубомъ суевѣріи и въ нарушеніи прямыхъ предписаній особенно Ветхаго завѣта и древней христіанской практики; а затѣмъ, въ эпоху просвѣщенія и до половины XIX в., ея свободомыслящая партія, проникаясь все пущимъ презрѣніемъ къ эпохѣ соборовъ вообще, объявила всю вѣковую страшную борьбу за иконы жалчайшимъ эпизодомъ, банкротствомъ восточной церкви, гдѣ, съ одной стороны, свирѣпо-безсмысленный фанатизмъ противъ иконъ и искусства, съ другой—такое же слѣпое суевѣрное идолопоклонство. О теоретической сторонѣ по-

чти не говорилось—отъ нея отдѣлывались презрительными эпитетами Haarspaltereien, Spitzfindigkeiten и т. п. Вообще можно сказать, что западная наука, вплоть до самаго недавняго времени, исповѣдывала болѣе или менѣе рѣзко то мнѣніе объ иконоборческомъ спорѣ, которое высказалъ еще Франкфуртскій соборъ 795 г. и libri Carolini: иконы въ церкви допустимы, но ненужны; но далѣе всѣ толки и споры о метафизической сторонѣ вопроса суть смѣшное и нелѣпое словопреніе. Католики прибавляютъ: не только допустимы, но и полезны; протестанты: не только ненужны, но и вредны.

Въ западныхъ исторіяхъ догмата иконоборство обыкновенно оставляется въ сторонѣ; исторія догмата на востокѣ считается законченной шестымъ соборомъ и точнымъ изложеніемъ православной вѣры Іоанна Дамаскина. Присяжная же философія игнорировала и игнорируетъ иконоборчество совершенно, что и понятно, принимая во вниманіе отношеніе богословія къ вопросу.

Дѣло нѣсколько измѣнилось къ лучшему, когда во второй половинѣ прошлаго XIX вѣка въ протестантской наукѣ стало заявлять о себѣ болѣе серьезное, вдумчивое и дружелюбное отношеніе къ Восточной церкви и ея ученію. Въ началѣ 80-хъ годовъ А. Гарнакъ заявилъ, что нельзя объяснять отчаянную столѣтнюю борьбу однимъ фанатизмомъ, суевѣріемъ и старообрядчествомъ: что очевидно споръ шелъ о чемъ-то крайне важномъ для обѣихъ сторонъ; надо вникнуть въ дѣло, попытаться стать на чужую точку зрѣнія и тогда, можетъ быть, дѣло объяснится лучше. Онъ намекнулъ, что борьба за иконы, по его мнѣнію, есть борьба восточной церкви за свое „своеобразіе“ (Eigenart). Заявленіе такого авторитета, какъ Гарнакъ, не могло пройти безслѣдно, но надо сказать, что все же откликъ, имъ найденный, до сихъ поръ очень слабъ. Небольшая книжка Шварцлозе, да нѣсколько бѣглыхъ отзывовъ въ новыхъ монографіяхъ по исторіи VIII и IX в.—вотъ и все; и изъ этихъ отзывовъ одни (Шенкъ) — только раздраженно повторяютъ

старое протестантское мнѣніе, подвергнутое критикѣ у Гарнака, другіе (Томасъ) просто лишены опредѣленнаго содержанія: изложивъ взгляды на иконопочитаніе св. Ѳеодора Студита и воздавъ дань удивленія его діалектикѣ, авторъ заявляетъ, „что, конечно, съ точки зрѣнія принципіально-иной, противъ этихъ построеній можно возразить многое“—но что это за принципіально иная точка зрѣнія, такъ и остается неизвѣстнымъ Наконецъ и самъ Гарнакъ во 2 т. своей Dogmengeschichte объявилъ, что VII соборъ узаконилъ въ Восточной церкви „христіанство второго разбора“, христіанство, какъ религію таинства и обряда, какъ внѣшнеспасающихъ средствъ,—т.-е. повторилъ старое мнѣніе новомодными словами.

Такимъ образомъ, въ сущности, остается одинъ Шварцлозе. Но прежде, чѣмъ разбирать его рѣшеніе, остановимся на отзывѣ, данномъ по этому вопросу однимъ изъ крупнѣйшихъ ученыхъ нашего отечества, покойнымъ проф. В. В. Болотовымъ.

В. В. Болотовъ отзывался кратко, что хотя почти всѣ полемисты противъ иконоборчества видятъ въ немъ, и даже прежде всего, „отрицаніе божественнаго домостроительства“, т.-е. истинности воплощенія Христова, тѣмъ не менѣе на всѣ такіе выводы надо смотрѣть, какъ на полемическія натяжки: иконоборцы прямо и просто исповѣдуютъ халкидонскій догматъ съ разъясненіями къ нему V и VI соборовъ; стало быть, какъ бы они въ своей душѣ ни примиряли съ нимъ свои теоріи, въ нихъ нельзя видѣть какой-либо отрасли монофизитства и вообще искать корней движенія въ нѣкоторомъ христологическомъ заблужденіи. Намъ кажется, что знаменитый ученый былъ вполнѣ правъ, раздѣляя иконоборцевъ отъ монофизитовъ и моноѳелитовъ, но что это только одна часть вопроса. Развѣ можно ручаться, что уже на почвѣ халкидонскаго догмата никакія дальнѣйшія еретическія христологіи невозможны? Иконоборство могло быть нѣкоторымъ неправославнымъ христологическимъ воззрѣніемъ, не будучи отраслью моноѳелит-

ства или монофизитства; могло, наконецъ, быть заблужденіемъ (говоря съ церковной точки зрѣнія) теоретическимъ, и вовсе не будучи заблужденіемъ христологическимъ. Пусть обвиненіе въ неправославной христологіи—натяжка или недоразумѣніе полемистовъ; но разъ почти всѣ они, уже до собора 754 г. независимо другъ отъ друга повторяютъ и настаиваютъ на этомъ обвиненіи, то должно же было быть что-то въ системѣ иконоборцевъ, чѣмъ подсказывалась эта натяжка, или чѣмъ вызывалось это недоразумѣніе. Вопросъ такимъ образомъ остается открытымъ.

Книга Шварцлозе, прямо вызванная къ жизни Гарнакомъ, (какъ свидѣтельствуетъ самъ авторъ ея), заслуживаетъ вниманія и симпатіи, какъ первая и очень добросовѣстная попытка понять и осмыслить совершенно чуждый автору кругъ понятій, освѣтить его исторически и безпристрастно, воздавая должное обѣимъ сторонамъ. Но, по нашему мнѣнію, авторъ впалъ въ методологическую ошибку, выбравъ себѣ въ почти единственные руководители Ѳеодора Студита, и подводя опять-таки и его-то воззрѣнія подъ нѣкоторый заранѣе скомпанованный имъ уголъ зрѣнія. Такимъ образомъ вышло, что Шварцлозе вмѣсто церковной православной „мистеріософіи“ иконъ излагаетъ довольно произвольно освѣщенную теорію одного Ѳеодора Студита; если бы онъ чаще и тщательнѣе контролировалъ свое представленіе данными дѣяній VII собора и сочиненій патріарха Никифора, то онъ увидѣлъ бы, что общецерковный взглядъ расходится съ нимъ, и что самого Ѳеодора Студита онъ понялъ, можетъ быть, односторонне и даже прямо невѣрно. Скажемъ вкратцѣ, въ чемъ его теорія и, по нашему мнѣнію, его ошибка. По Шварцлозе православіе считаетъ икону за достойнаго благоговѣнія носителя нѣкотораго божественнаго прототипа; считаетъ существованіе иконъ Христа не только возможнымъ, но *метафизически* неизбѣжнымъ, разъ существуетъ самъ Богочеловѣкъ, и считаетъ икону реально и неразрывно (хотя и не самымъ существомъ своимъ) связанной съ оригиналомъ, а потому—почитаніе и оскорбленіе

иконы не простымъ *психологически* неизбѣжнымъ для вѣрующаго человѣка слѣдствіемъ признанія истинности или ложности иконы, а *дѣйствительной*, почти можно сказать, физической пользой или вредомъ, наносимымъ прототипу (если прототипу можно вообще нанести реальный вредъ). Ошибка его въ томъ, что онъ, выражаясь словами Гиббона (вслѣдъ за Сельденомъ), византійскую реторику обращаетъ въ логику; онъ беретъ слишкомъ въ серьезъ нѣкоторыя преувеличенныя выраженія, (происшедшія у св. Ѳеодора Студита изъ желанія возможно прочнѣе оградить иконы отъ поруганій, раздиравшихъ не Христа, а его собственную душу), и толкуетъ ихъ въ духѣ суевѣрнаго вульгарнаго иконопочитанія, связывавшаго иконы съ оригиналомъ по существу и съ негодованіемъ опровергаемаго VII соборомъ, и самимъ Ѳ. Студитомъ, въ духѣ извѣстнаго чуть не всемірнаго суевѣрія о реальной внутренней связи вещи съ ея изображеніемъ..

Взглядъ Вл. С. Соловьева на иконоборчество тѣсно связанъ съ его воззрѣніемъ на всѣ христіанскія ереси эпохи соборовъ. По его теоріи сущность естественной религіи Востока есть ученіе о безусловной разобщенности Бога и міра, Богъ—какъ обособленный, недоступный, безжалостный и всемогущій владыка, „безчеловѣчный“ Богъ. Сущность естественной религіи запада, напротивъ, имманентность міру болѣе или менѣе человѣкоподобнаго Бога, находящая свое завершеніе въ обоготвореніи человѣка, въ „человѣкобогѣ“—Кесарѣ. Христіанское откровеніе становится выше обѣихъ крайностей: оно не разобщаетъ міра и человѣка съ Богомъ и не сливаетъ ихъ въ одно, а учитъ о ихъ совершенномъ примиреніи и объединеніи въ идеѣ истиннаго *Богочеловѣчества*—главномъ и единственномъ догматѣ христіанства. Всѣ ереси эпохи соборовъ суть различныя формы реакціи восточнаго начала, разобщающаго человѣка отъ Бога—сперва въ ученіи о природахъ въ Богочеловѣкѣ, чтобы отсюда перенести разобщеніе на Бога и человѣчество, предназначенное по христіанскому откровенію неразлучно и несліянно объединиться съ Богомъ въ универсальномъ богочеловѣче-

скомъ организмѣ—Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ и храмѣ Духа Святого. Иконоборчество—послѣдняя въ ряду этихъ ересей. Оно отрицаетъ сперва возможность и значительность человѣческаго *образа* въ Богочеловѣкѣ, съ тѣмъ, чтобы затѣмъ отрицать возможность проникновенія плоти или матеріи вообще божественнымъ началомъ, наперекоръ откровенію, учащему, что и матерія, и духъ предназначены къ вѣчному просвѣтленному существованію внутри божества, какъ Всеединаго.

Что иконоборцы отрицали значеніе человѣческаго образа въ Богочеловѣкѣ—это пожалуй вѣрно, хотя собственно они говорили лишь о „неописуемости“ Христа по тѣлу.

Но далѣе Соловьевъ повторяетъ ошибку Шварцлозе: онъ тоже приписываетъ иконоборцамъ-философамъ такія идеи, которыя могли быть и были въ ходу среди толпы, но самими этими мыслителями съ негодованіемъ опровергаемыя. Они признавали Христа неописуемымъ вовсе не по стремленію разобщить божество и матерію вообще, какъ изображаетъ Соловьевъ. Они признавали святость матеріальнаго креста, мощей, евхаристіи; что плоть Христова была обожествлена, они не только признавали, но именно на этомъ основаніи и учили о ея неописуемости. Описуемость Божіей матери и святыхъ они признавали безъ всякаго спора, не отрицая ихъ святости и осѣненія ихъ Богомъ; значитъ они отрицали не вообще возможность проникновенія матеріи божественнымъ началомъ, а лишь изобразимость именно того вида такого соединенія, которому въ исторіи міра есть лишь одинъ примѣръ—Богочеловѣкъ. Икону Христа они признавали невозможностью; прочія же иконы, въ виду невозможности той, которая должна бы быть главной, признавали лишь ненужными и неугодными Богу. Итакъ, чтобы понять ихъ идею необходимо ближе разсмотрѣть, почему именно Богочеловѣкъ, и только онъ одинъ, представлялся имъ объектомъ, недоступнымъ кисти художника.

„Не имѣя возможности доказать,—говоритъ патріархъ Никифоръ,—что христіане поклоняются иконамъ, какъ бо-

гамъ, они выдвигаютъ въ свою защиту фразу о неописуемости. Этимъ словомъ „неописуемъ Христосъ", они отъ основанія подрываютъ ученіе о божественномъ домостроительствѣ, а воображаютъ, что оно для нихъ—непобѣдимый оплотъ; ибо, если де не принять его, то необходимо разрушается ученіе о единствѣ ипостаси Христовой". Итакъ, вотъ суть спора: иконоборцы не хотятъ идти противъ халкидонскаго догмата; они во имя халкидонской христологіи и утверждаютъ то, что утверждаютъ. Признаніе Богочеловѣка за одну ипостась въ двухъ нераздѣльныхъ и неслиянныхъ естествахъ кажется иконоборцамъ несовмѣстимымъ съ ученіемъ о возможности описать его, заключить его образъ въ искусственное очертаніе; и слѣдовательно создать такую его икону, которая дѣйствительно была бы его иконой, а не „идоломъ заблужденія".

Суть дѣла въ томъ, что по православному халкидонскому ученію Богочеловѣкъ совмѣщаетъ въ *одномъ существѣ* (ипостаси) *двѣ такія природы*, признаки которыхъ въ значительномъ числѣ представляются *взаимно отрицательными*. Это ученіе объ отношеніи природы Бога и человѣка было до такой степени общепринято, что, напр., по Діонисію Ареопагиту возможно цѣлое „отрицательное богословіе", т.-е. цѣлое ученіе о Богѣ, какъ о противоположности человѣку, получаемое чрезъ отрицаніе въ примѣненіи къ Богу цѣлаго ряда существенныхъ свойствъ человѣческой природы. Таковы: простота и сложность, вѣчность и тлѣнность, безтѣлесность и тѣлесность, несотворенность и тварность, и т. д. и т. д. Суммируя оба ряда, мы получимъ со стороны Божества одинъ признакъ: *абсолютность*; со стороны человѣка тоже одинъ—*относительность*. *А Богочеловѣкъ* совмѣщаетъ въ себѣ, какъ въ одномъ существѣ, оба естества, и слѣдовательно, оба ряда признаковъ, объективно и субъективно, съ точки зрѣнія чужихъ сознаній и его собственнаго сознанія, и даже помимо всякихъ сознаній, по внѣшнему представленію и по собственному самосознанію. Онъ, одинъ и тотъ же Онъ, одновременно *и* абсолютенъ, *и* относителенъ. Поэтому, го-

ворятъ иконоборцы, единеніе въ немъ естествъ превышаетъ всякую мысль и всякое пониманіе. Если же оно выше всякой мысли и пониманія, то выше и всякаго представленія: будучи *непредставимъ*, Христосъ и не *изобразимъ*. Что единеніе естествъ въ Христѣ „выше всякаго разумѣнія", въ этомъ православные были съ ними согласны; итакъ, споръ иконоборцевъ съ православными на теоретической почвѣ сводился къ тому: возможно ли вообразить и изобразить существо, непостижимое для разума? Если νοούμενον Богочеловѣка (Богочеловѣкъ въ себѣ) для ума распадается на два ряда противорѣчащихъ признаковъ, такъ что самое существованіе Его непонятно (*теоретически* непознаваемо), то не должно ли его явленіе состоять изъ ряда взаимно противорѣчащихъ *качествъ*, дающихъ въ суммѣ нуль для *внѣшнихъ* средствъ человѣческаго воспріятія, такъ что Богочеловѣкъ, какъ явленіе, не долженъ ли быть признанъ *эмпирически* непознаваемымъ объектомъ? Такимъ образомъ *догматическаго* разномыслія нѣтъ; а вопросъ идетъ о томъ, должны ли или не должны свойства Христа въ себѣ отражаться на Немъ, какъ на явленіи; должна ли его метафизическая (неограниченность), какъ Бога, давать Его явленію эмпирическую неописуемость или неизобразимость; это вопросъ очевидно философскій, именно гносеологическій, а не метафизическо-богословскій; рѣчь идетъ о томъ, *отражаются ли или нѣтъ на явленіи свойства той вещи въ себѣ*, которая есть причина даннаго явленія, и, разумѣется, обратно.

Иконоборцы, рѣшая этотъ вопросъ положительно, остаются повидимому вѣрными традиціоннымъ не только научнымъ, но и церковнымъ понятіямъ.

Не будучи спеціалистомъ по философіи, я не рискну здѣсь пускаться въ разборъ труднаго вопроса о томъ, какъ Платонъ представлялъ себѣ отношеніе между идеей и явленіемъ. Какъ бы то ни было, по Платону вещи суть μίμησις идей, и созерцая вещи, умъ приходитъ къ познанію идей чрезъ ихъ воспоминаніе; итакъ, есть что-то въ вещахъ, *напоминающее* уму объ идеяхъ, въ нихъ есть данныя, опираясь

на которыя, умъ, посредствомъ какихъ-то свойственныхъ ему операцій реконструируетъ идею. (Можетъ показаться, что скептики составляютъ исключеніе; но Пирронъ отрицаетъ возможность познанія указаніемъ на относительность и измѣнчивость признаковъ, присущихъ вещамъ, какъ явленіямъ, и отсюда заключаетъ къ невозможности познанія вещей: вещи непознаваемы, потому что непознаваемы истинныя свойства явленій; очевидно догматъ о связи явленія съ вещью въ себѣ сохраняетъ для Пиррона всю свою силу, и исключеніе подтверждаетъ правило. Но пусть мы ошибаемся, пусть пирронизмъ заслуживаетъ *своей кличкн* позитивизма древнихъ — въ богословской литературѣ I—VIII в. онъ не игралъ никакой роли. А платоновскій гносеологическій догматъ, что между вещью и явленіемъ существуетъ соотвѣтствіе, причинная и вмѣстѣ умопостигаемая связь, христіанская церковная философія, повидимому, усвоила себѣ при самомъ своемъ возникновеніи и обосновала его заново аргументами чисто богословскаго характера. Уже самый терминъ „νοούμενον“ („умопостигаемое“) намекаетъ на такую связь. Аргументы эти были взяты изъ ученія церкви о созданіи человѣка по образу Божію и о естественномъ откровеніи; или, если угодно, эти догматы были поняты и формулированы подъ вліяніемъ традиціонной гносеологіи такъ, что обратились въ формулировку ея самой богословскимъ языкомъ.

Образъ Божій въ человѣкѣ былъ усмотрѣнъ между прочимъ или даже главнымъ образомъ въ однородности человѣческаго и божественнаго разума, различающихся не качественно, а только количественно: человѣческій разумъ, въ его нормальномъ, безгрѣшномъ состояніи есть $\frac{n}{\sqrt{}}$ изъ Божественнаго абсолютнаго Разума. А такъ какъ законы абсолютнаго Разума суть вмѣстѣ законы всего имъ сотвореннаго бытія, то значитъ и твореніе, поскольку оно познается не по видимости, но и въ дѣйствительности, подчинено законамъ человѣческаго ума, которые слѣдовательно суть вполнѣ надежныя орудія познанія; и далѣе непозна-

ваемое начинается не тамъ, гдѣ законы человѣческаго разума не имѣютъ болѣе силы, а тамъ, гдѣ задача примѣнить эти законы становится для человѣческаго разума слишкомъ трудной: чтобы расширить предѣлъ познаваемаго, нуженъ не качественно иной разумъ, а тотъ же, только—развитый, или потенцированный, возведеннный въ n—ную (безконечную) степень.

Далѣе, разъ логическіе законы обязательны и для міра явленій, и для міра вещей, то естественно имъ быть обязательными и для *связи* обоихъ міровъ—вѣдь и эта связь, какъ и сами міры, создана тѣмъ же Божественнымъ разумомъ, сѣмя котораго всѣяно въ каждаго человѣка. Созерцая вещи, стараясь постичь ихъ идею, мы знакомимся съ частью содержанія самого Божественнаго сознанія, отчасти познаемъ слѣдовательно самого Бога. Очевидно, это было бы невозможно, если бы отъ явленій къ вещамъ и отъ вещей къ Творцу вещей не было доступнаго разуму перехода. Между тѣмъ Св. Писаніе учитъ, что „Невидимая его отъ созданія міра, твореньми помышляема, видима суть и присносущая сила его и Божество". А одинъ изъ глубочайшихъ церковныхъ философовъ Востока, св. Максимъ Исповѣдникъ, придавалъ естественному откровенію (т.-е. природѣ) такую важность, что, по его словамъ, кто дѣйствительно хочетъ познать истину, тотъ безъ помощи писаннаго Откровенія постигнетъ ее не хуже чрезъ размышленіе надъ природою; значеніе обоихъ видовъ совершенно равновѣсно Откровенію (ἰσοτιμον). Послѣдняя идея особенно прочно водворилась благодаря Areopagitica [1]), гдѣ все видимое рисуется, какъ отображеніе невидимаго, созданное для *возведенія* къ невидимому нашего ума; понятно, что если цѣль—возведеніе, то долженъ быть и всходъ. А Areopagitica были именно Максимомъ введены въ обиходъ церковной мысли Востока,

---

[1]) Т.-е. сочиненіямъ неизвѣстнаго автора V — VII в, приписаннымъ св. Діонисію Ареопагиту. Главныя изъ нихъ: «О небесной іерархіи» и «О божественныхъ именахъ».

и къ эпохѣ иконоборчества Максимъ былъ *непререкаемо* св. отцомъ и великимъ авторитетомъ.

Итакъ, иконоборцы были, повидимому, въ правѣ, съ точки зрѣнія общепринятой въ ихъ время въ самой церкви науки, говорить· халкидонскій Христосъ, *одновременно* и одинъ и тотъ же въ одной ипостаси описуемый и неописуемый, страдающій и безстрастный, тлѣнный и нетлѣнный, всевѣдущій и ограниченный, для разума непостижимъ (они говорили — сверхраціоналенъ); а *слѣдовательно* явленіе его, Христосъ евангельскій, есть непостижимая загадка для ума.

Мы (какъ бы говорятъ иконоборцы-богословы) согласны склониться передъ голосомъ Духа Святого, говорившаго устами соборовъ; согласны признавать, что „Христосъ въ себѣ“ именно таковъ, какимъ они его опредѣлили; но мы въ такомъ случаѣ *отказываемся составить себѣ о немъ, какъ о явленіи, какое бы то ни было наглядное представленіе*; и всякое наглядное изображеніе Его считаемъ въ полной мѣрѣ еретическимъ, („Аще убо и разумѣхомъ Христа по плоти, *нынѣ уже къ тому не разумѣемъ*“). Всякое такое представленіе, какъ нами постижимое, доступное нашему глазу, уху, осязанію, предполагаетъ, какъ свою причину, нѣкоторую *постижимую* для разума вещь въ себѣ; значитъ, всякій, кто вѣруетъ въ изобразимость или, что то же, въ *вообразимость* Христа, тѣмъ самымъ показываетъ, что о существѣ Его онъ имѣетъ то ли или другое, но непремѣнно *постижимое для разума* представленіе, какое—мы не знаемъ, любое изъ возможныхъ (и они старательно перечисляютъ всѣ такія воззрѣнія—сліяніе естествъ, раздѣленіе ипостасей, необожествленность плоти, особую ипостась плоти), но не—сверхраціональное, не халкидонское, не православное.

Теперь посмотримъ, что же отвѣчали иконоборцамъ православные. Гефеле (католикъ) находитъ, что отцамъ VII собора „удалось энергично отразить нападки еретиковъ“; напротивъ Шварцлозе (протестантъ) „позволяетъ себѣ сильно въ этомъ сомнѣваться“. Разница впечатлѣній зависитъ

тутъ, полагаю я, отъ того, что Гефеле разумѣетъ богословское, а Шварцлозе діалектическое опроверженіе.

Въ самомъ дѣлѣ, съ богословской точки зрѣнія опроверженіе еретика должно собственно состоять въ уличеніи его еретичества. Если полемисту удалось привести противника, исходя изъ выставленныхъ имъ положеній, къ выводамъ, очевидно несогласнымъ съ какимъ-либо несомнѣннымъ догматомъ вѣры, то дѣло полемиста сдѣлано; съ точки зрѣнія вѣрующаго православнаго это равносильно reductio ad absurdum въ обыкновенномъ спорѣ. Эта главная задача несомнѣнно удалась православнымъ полемистамъ: VII собору, Никифору, Ѳеодору и др. Это вѣроятно и разумѣетъ Гефеле. Но съ чисто философской или діалектической точки зрѣнія такое опроверженіе показывало бы не то, что противникъ неправъ въ своихъ исходныхъ положеніяхъ, а лишь то, что онъ робокъ и непослѣдователенъ въ выводахъ. Это вѣроятно и разумѣетъ Шварцлозе. Оцѣнивая результатъ полемики *исторически,* необходимо присоединиться къ мнѣнію Гефеле. такъ какъ еретики отнюдь не хотѣли, по крайней мѣрѣ, явно исповѣдовать тѣ выводы, къ которымъ приводили ихъ православные и опровергнуть правильности ихъ тоже не могли. Но оцѣнить тотъ же результатъ отвлеченно не такъ-то легко. Изложимъ сперва сущность православныхъ возраженій.

Вы утверждаете, говорятъ православные, что Христосъ неописуемъ по тѣлу, такъ какъ въ его ипостаси нераздѣльно соединено неописуемое божеское и описуемое человѣческое естество. Что же такое значитъ „неописуемость"? Или это то же, что *неограничимость* условіями матеріальнаго существованія; если это качество отрицается за Христомъ, то это равносильно старинному докетству, признававшему мнимыми, обманными всѣ πάθη Богочеловѣка, понесенные имъ какъ человѣкомъ. Если Христосъ—плоть незаключимъ въ пространственныя очертанія, то какъ же Мать его спеленала и положила въ ясли; какъ могло его тѣло быть заключено въ хитонъ, въ горницу Тайной вечери,

въ гробный вертепъ, на крестѣ, въ Галилеѣ? Какъ могъ онъ сказать ученикамъ: „Лазарь, другъ нашъ, умеръ; и я радуюсь васъ ради, что меня не было тамъ?“ Утверждать, что описуемость въ этомъ смыслѣ (неограничимости условіями матеріальнаго существованія) противорѣчитъ халкидонскому догмату, равносильно утвержденію, что всѣ данныя Евангелія противорѣчатъ халкидонскому догмату. (*Богословское* reductio ad absurdum кончено; но *діалектически* правильный выводъ очевидно будетъ тотъ: итакъ, или евангельскій Христосъ, или халкидонскій догматъ. Такъ какъ сдѣлать его еретики не хотѣли или не смѣли, то, какъ богословы и вѣрующіе, они оказывались побѣжденными.)

Или: неописуемость тѣла Христова понимается иначе, тѣснѣе: отрицается только возможность нарисовать его, отрицается его *изобразимость*. Замѣтимъ, что иконоборцы отрицали и должны были отрицать изобразимость Христа принципіально; икона Христова суть ложные образы не потому, что живописцы плохи, а потому, что создать истинную икону его *метафизически* невозможно. Но такое утвержденіе, доказывали православные, равносильно утвержденію не только того, что Христосъ *невообразимъ*, но что Онъ просто-таки—невидимъ, ибо таковъ догматъ современной спору теоріи пластическихъ искусствъ: изобразимо все, что видимо и даже болѣе того—все, что вообразимо и какъ-либо въ какомъ бы то ни было отношеніи доступно познанію—все то и изобразимо.

Такимъ образомъ *рѣшеніе поднятаго иконоборцами вопроса о описуемости Богочеловѣка седьмымъ соборомъ и другими православными мыслителями, пробивало первую (хотя и очень, на первый случай, узкую) брешь въ догматической гносеологіи*, унаслѣдованной отъ древности христіанскими мыслителями. Важность этого рѣшенія съ историко-философской точки зрѣнія очевидна, какъ бы мы сами ни думали о самомъ халкидонскомъ догматѣ, давшемъ толчокъ къ спору.

Можно возразить, что эта пробитая брешь была однако такъ узка, касаясь лишь одного, совершенно исключитель-

наго объекта познанія—Богочеловѣка, что едва ли кто-нибудь изъ послѣдующихъ мыслителей прошелъ бы такими тѣсными вратами. Но недаромъ говорятъ, что во всякомъ важномъ дѣлѣ первый шагъ труднѣе и важнѣе всего; стоило признать въ одномъ пунктѣ трудно дававшееся положеніе, какъ тотчасъ же обнаружилось, что оно давно напрашивалось уму; тотчасъ нашлись ему доказательства въ кругѣ гораздо болѣе широкомъ, доступномъ, обычномъ; узкая брешь тотчасъ расширилась въ нѣсколько разъ. Во-первыхъ, соотношеніе между Христомъ въ себѣ и Христомъ явленіемъ оказалось необходимымъ расширить на освященную евхаристическую жертву. старая гносеологія оставляла совершенно непонятнымъ для иконоборцевъ, какимъ образомъ „неописуемый по тѣлу“ Христосъ, осязаемъ и вкушаемъ въ евхаристіи, разъ она есть его истинное тѣло.

Такъ, православные, доведя логику иконоборцевъ до конца, показавъ, что она ведетъ къ признанію непостижимости и невообразимости самого Христа-явленія (что противорѣчило показаніямъ Новаго Завѣта), показали, что точно таже логика ведетъ далѣе къ признанію непостижимости и евхаристіи-явленія, что противорѣчило ежедневному опыту. Между тѣмъ опровергнуть эту логику оказывалось невозможнымъ; возможно было противопоставить другой логическій рядъ; но тотъ фактъ, что оба эти ряда, противорѣча другъ другу, оказывались вѣрными сами по себѣ, громко говорилъ, что и тутъ антиномія и что и тутъ одинъ только выходъ—признать, что евхаристія-явленіе и Тѣло Христово въ себѣ, какъ ея причина, не связаны логически постижимымъ образомъ.

Но далѣе по иконоборцамъ Богочеловѣкъ неизобразимъ, потому что невообразимъ; а невообразимъ, потому что непостижимъ; и въ частности непостижимо единеніе естествъ Его въ одной ипостаси. Но, говорятъ православные (и въ этомъ они совершенно правы), если невообразимо и неизобразимо все, что непостижимо, то неизобразимъ не только Богочеловѣкъ, но и всякій живой человѣкъ. Душа и тѣло

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ

существенно диспаратны, такъ же какъ человѣчество и Божество, опредѣляя душу, мы тоже приписываемъ ей рядъ признаковъ, представляющихъ логическое противорѣчіе признакамъ тѣла; и обѣ въ живомъ „мысленномъ человѣкѣ“ (т.-е. въ человѣкѣ, какъ вещи въ себѣ) объединены ипостасно: особыхъ ипостасей душа и тѣло въ живомъ человѣкѣ не составляютъ. Итакъ, одно изъ двухъ: или живой человѣкъ неизобразимъ, или и для человѣка необходимо признать отсутствіе разумомъ постижимой связи между свойствами вещи въ себѣ и явленія. А такъ какъ изобразимости (принципіальной) обыкновеннаго живого человѣка не оспаривалъ никто, то оставалось принять вторую половину дилеммы.

Сказать, что въ финалѣ иконоборческаго спора догматическая гносеологія разъ навсегда получила смертельный ударъ, было бы слишкомъ много. Не говоря уже о томъ, что для матеріалиста и атеиста, не признающаго ни Бога, ни особой субстанціи человѣческой души, весь этотъ споръ не существуетъ, даже для вѣрующаго христіанина онъ можетъ рѣшаться и иначе, чѣмъ показано выше: можно отречься или отъ халкидонскаго ученія о Богочеловѣкѣ (новые протестанты), или отъ „отрицательнаго богословія“, т.-е. можно отстаивать мысль, что ипостасное соединеніе природъ человѣческой и божественной не противорѣчитъ разуму, такъ какъ божественная природа *включаетъ* въ себя человѣческую, а не *противополагается* ей (Вл. Соловьевъ).

Такимъ образомъ и здѣсь оказывалось, что иконоборцы, начавъ съ защиты халкидонскаго догмата, кончаютъ его разрушеніемъ, ибо евангелія каждой страницей своей говорятъ о видимости Христа. Итакъ, вотъ суммированный аргументъ православныхъ — если описуемость тѣла Христова неизбѣжно ведетъ къ сліянію естествъ или къ раздѣленію ипостасей, или къ отрицанію обожествленія плоти, или къ понятію о плоти какъ о четвертой ипостаси Троицы, то значитъ къ тому же самому ведетъ и простая требуемая евангеліемъ вѣра въ его осязаемость, видимость и т. д., т.-е. попросту—въ истинность его вочеловѣченія.

Очевидно, что съ богословской точки зрѣнія иконоборцы опровергнуты; но съ діалектическо-философской выводъ пока можетъ быть только одинъ: да, евангельское представленіе, да и вообще никакое наглядное представленіе о Христѣ, съ халкидонскимъ догматомъ несовмѣстимо. Довершать дѣло съ этой стороны, показывать, какимъ только образомъ можно устранять это заключеніе, совсѣмъ не входило въ обязанность православныхъ полемистовъ, какъ богослововъ; но тѣмъ не менѣе они дали и нѣсколько цѣнныхъ указаній въ этомъ смыслѣ, весьма облегчающихъ это и безъ того теперь уже нетрудное довершеніе. Православные полемисты показываютъ очень остроумно, что съ точки зрѣнія иконоборцевъ недозволительно ни употребленіе, ни неупотребленіе иконъ; на рядѣ примѣровъ они выясняютъ, что пользуясь тѣми же двумя рядами признаковъ въ ипостасти Христа, легко обратить всѣ разсужденія иконоборцевъ противъ нихъ самихъ.

Христосъ, говорятъ иконоборцы, неописуемъ, такъ какъ его два естества нераздѣльны, ипостась одна, и одно изъ естествъ неописуемо. Очевидно также можно сказать, что Христосъ описуемъ, ибо ипостась одна, естества нераздѣльны и одно изъ нихъ описуемо; все дѣло въ томъ, что оба противорѣчащіе признака одновременно принадлежатъ одной ипостаси. Если описуемость Христа предполагаетъ особую ипостась плоти (отдѣляетъ плоть отъ Логоса) или особую ипостась его человѣчества, то, очевидно, неописуемость Христа предполагаетъ особую ипостась Логоса, отдѣленіе Логоса отъ плоти. Оказывается такимъ образомъ, что путь мысли, на который вступили иконоборцы, ведетъ въ безысходный лабиринтъ; куда ни кинь, все выходитъ клинъ; описуемый или неописуемый, получается неизбѣжно Христосъ монофизитскій, или несторіанскій, или четверица вмѣсто Троицы.

Эта діалектическая неопровержимость построеній обѣихъ партій и вмѣстѣ ихъ полная противоположность выяснила, говоря современнымъ философскимъ языкомъ, что дебати-

руемый вопросъ принадлежитъ къ такъ называемымъ *антиномiямъ*, т.-е. выходитъ изъ предѣловъ компетенціи чистаго разума. Выходитъ, что халкидонскій Христосъ не можетъ быть ни описуемымъ (иконоборцы), ни неописуемымъ (православные). Это выводъ уже рѣшительно невозможный: получается нарушеніе закона исключеннаго третьяго въ области *явленій* (рѣчь идетъ о видимомъ евангельскомъ Христѣ). Очевидно остается выборъ: или отречься отъ догмата вѣры, признать халкидонскаго Христа за паралогизмъ, логическое monstrum, произвольное сочетаніе несовмѣстимыхъ *признаковъ*, сводящееся къ безсмысленному сочетанію противорѣчивыхъ *терминовъ*, (такъ и поступаютъ новѣйшіе протестанты); или же, сохраняя вѣру въ соборный догматъ, должно признать, *что въ Богочеловѣкѣ логическая противорѣчивость существа не мѣшала ни Его реальности, какъ вещи въ себѣ, ни Его постижимости, какъ явленія*; *иными словами что a) логическіе законы не могутъ имѣть силы для вещей въ себѣ* (именно—*законъ невозможности противорѣчія*) *и b) что совмѣщеніе въ вещи въ себѣ противорѣчащихъ качествъ не ведетъ неизбѣжно къ появленію въ ней, какъ въ явленіи, взаимно исключающихъ другъ друга признаковъ;* сверхраціональная вещь въ себѣ (Халкидонскій Богочеловѣкъ) можетъ дать вполнѣ постижимое явленіе (эмпирическій Іисусъ Христосъ); *логически* постижимой связи между ними можетъ и не быть; отъ сущности Богочеловѣка (открытой намъ съ безусловной истинностью Д. Св.) мы не имѣемъ права заключать къ свойствамъ его явленія.

Но важно то, что рѣшеніе, зачеркнувшее необходимость логической связи между Богочеловѣкомъ, какъ вещью въ себѣ и имъ же, какъ явленіемъ, *раздалось* въ церкви и даже было напередъ *авторизовано* на случай, если бы оно оказалось единственно возможнымъ (VII вселенскій соборъ говоритъ: „Мы исповѣдуемъ вселенскій догматъ, ибо вѣруемъ Духу Святому, и Христа исповѣдуемъ видимымъ и описуемымъ, такъ какъ вѣримъ евангеліямъ, *хотя бы и невозможно было понять, какъ существуетъ такое совмѣщеніе*“). Этимъ впервые въ исторіи европейскаго человѣчества *ясно высказано*

было основное гносеологическое положеніе критицизма, поставлено требованіе—создать новую, критическую гносеологію, пока еще въ религіозныхъ, именно апологетическихъ цѣляхъ.

Такимъ образомъ, все догматическое движеніе эпохи вселенскихъ соборовъ представляется однимъ изъ проявленій брезжущаго наукѣ историческаго закона *гетерогении цѣлей.* Онъ гласитъ, что великіе результаты исторической дѣятельности человѣческихъ личностей и обществъ по большей части совершенно расходятся съ тѣми цѣлями, которыя сознательно ставили себѣ дѣятели. Какъ Колумбъ, желая открыть морской путь въ Индію, открылъ Америку; какъ алхимики, ища философскій камень, изобрѣли порохъ и основали химію; какъ крестовые походы, вмѣсто освобожденія Св. земли отъ мусульманъ и подчиненія восточныхъ христіанъ папской теократіи, привели къ паденію папства и къ культурному сближенію мусульманскаго и христіанскаго міра,—такъ эпоха вселенскихъ соборовъ, стремившихся доказать согласіе откровенія съ принципами и понятіями античнаго философскаго догматизма, привела къ отказу отъ этого догматизма и къ требованію новой гносеологіи, такъ или иначе учащей о *качественной* непознаваемости міра вещей въ себѣ (критицизма въ широкомъ смыслѣ слова). Кантъ явился на Западѣ въ XVIII вѣкѣ, но почва для его явленія была приготовлена на Востокѣ уже въ VIII. Смутное сознаніе несостоятельности раціонализма съ богословской точки зрѣнія существовало и на Западѣ, и оно помѣшало явиться здѣсь чистому раціонализму раньше Декарта и Спинозы; но будь это сознаніе не смутно, а ясно, пойми философствующій Западъ во-время смыслъ восточнаго философствующаго иконоборчества—критицизмъ могъ бы явиться безъ малаго на тысячу лѣтъ раньше, чѣмъ явился; уже Скотъ Эригена могъ бы быть Кантомъ. Таковъ итогъ дѣятельности вселенскихъ соборовъ съ точки зрѣнія исторіи мысли вообще.

Для православнаго богословія этотъ итогъ означалъ, что платонизмъ, какъ гносеологія и какъ метафизика, не свя-

занъ органически съ догматическимъ зданіемъ вселенскихъ соборовъ и можетъ быть отброшенъ; такъ лѣса, при помощи которыхъ строится зданіе, сперва необходимые, по окончаніи постройки подлежатъ снятію, такъ какъ становятся ненужны и только мѣшаютъ видѣть зданіе и оцѣнить красоту его самого по себѣ. Но тутъ можно встрѣтить такой „недоумѣнный“ вопросъ: почему же доселѣ въ православномъ богословіи рѣшительно преобладаетъ отрицательное отношеніе къ возникшимъ въ новое время гносеологіямъ качественно непознаваемаго?

Но кто знаетъ, не имѣемъ ли мы здѣсь одинъ изъ примѣровъ того, какъ люди, вѣруя, что въ хранимомъ ими сокровищѣ мысли есть ядро неприкосновенной истины, связываютъ его судьбу съ судьбой его временныхъ оболочекъ? Такъ открытія Колумба и Коперника долго казались и богословію и его противникамъ непримиримыми съ догматами церкви; а затѣмъ мало-по-малу выяснилось, что гиппархо-птоломеевская система и философія Аристотеля съ ея абсолютнымъ „верхомъ“ и „низомъ“—суть только оболочки; установилось соотвѣтственное толкованіе священныхъ текстовъ, вспомнили, что еще Василій Великій склонялся къ новопиѳагорейскому геліоцентризму, и система Коперника стала предполагаться въ богословіи, какъ непререкаемая истина. Какъ знать, не случится ли того же самаго и съ Коперникомъ философіи—Кантомъ?

Почему же, однако, несостоятельность для богословія античной гносеологіи не была достаточно сознана, о новой (критической) гносеологіи рѣчь не заходила и послѣ VII вселенскаго собора? Потому что при господствѣ догматико-религіозныхъ воззрѣній и интересовъ сдѣланное наблюденіе о непригодности или несостоятельности античной гносеологіи, даже и при живомъ ходѣ мысли, въ дальнѣйшемъ легко могло повести къ основанію не *критической* гносеологіи, а другой догматической, только *отрицательной* по отношенію къ существовавшей общепринятой, такъ какъ рѣшеніе вопроса соборомъ по отношенію къ Христу легко могло бы возо-

бладать безъ дальнѣйшаго анализа во всей области человѣческихъ познаній. Но на дѣлѣ не случилось ни того, ни другого. Причинъ тому было много; за главную мы считаемъ ту, что догматической гносеологіей пользовались св. отцы, а церковь византійская къ X в. уже слишкомъ отвыкла различать въ сокровищницѣ своего церковнаго преданія безусловное и обязательное отъ условнаго и временнаго; не только отеческій и соборный догматъ, но весь циклъ понятій и разсужденій, такъ или иначе съ нимъ связанный, считается неприкосновеннымъ. А раздѣленіе церквей сдѣлало преимущественной задачей Востока храненіе традиціи во *всѣхъ ея частяхъ*. Упрекая за новшество Западъ, Востокъ долженъ былъ ревниво слѣдить, чтобы этого упрека Западъ не могъ возвратить ему.

БИБЛІОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ