

Леонид Успенский

**НА ПУТЯХ К ЕДИНСТВУ ?**

Имка-Пресс



Леонид Успенский

# НА ПУТЯХ К ЕДИНСТВУ ?

YMCA-PRESS

11, rue de la Montagne-Ste-Geneviève

75005 Paris

1987

**ISBN 2-85065-115-X**  
**© 1987 Ymca-Press**

*Моей жене, Лидии Александровне  
Успенской-Мягковой, постоянной  
сотруднице и помощнице в работе,  
посвящается.*



Православная икона Пятидесятницы.

## НА ПУТЯХ К ЕДИНСТВУ ?

...Вместо твердого древнего закона – свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собой, – но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?

(Ф. Достоевский. "Братья Карамазовы", гл. "Великий Инквизитор", Ленинград 1970, стр. 298).

В глазах многих наших современников различия между религиями теряют свое значение и достаточно верить в Бога, чтобы понятие Церкви растворилось в общем понятии религии (и даже не только христианской) и исчезло. В результате мы стоим перед понятием Церкви либо искаженным, хотя и твердым и определенным (в некоторой части римо-католичества), либо расплывчатым и неясным, туманно сливающимся с понятием христианства. "Экклезиология перестала быть популярной. "Секулярные" интерпретации и, в более недавнее время, разнообразные формы харизматизма сделали экклезиологию как таковую, по-видимому, ненужной. Церковь стала рассматриваться почти как идол и, во всяком случае, как помеха для признания человеком его призвания в истории и для непосредственного восприятия духовных даров".<sup>1</sup> К этому нужно добавить, с одной стороны, прямое или косвенное воздействие атеизма, для которого нет

вероучебных различий в отношении к религии, с другой стороны — отсутствие единства среди христиан в плане вероучебном. Все это привело к тому хаосу, который мы видим теперь. Хаос безразличия господствует как в области догматической, так и в области канонической. Поскольку догмат теряет свое значение, это приводит к полному небрежению и канонов Церкви. Мы вдруг "поняли" то, чего не понимали святые отцы: что каноны — "человеческие изобретения", а не претворение в жизнь догматов Церкви. "Соборы, каноны, — все это отжившее", и теперь прерогативы Собора ("изволися Духу Святому и нам") переносятся каждым на себя.

\* \* \*

Как ни странно это может звучать для многих, понятие религии, хотя бы и христианской, и понятие Церкви не однозначны. Религия — понятие очень широкое, включающее в себя явления иногда даже противоречивые, тогда как Церковь — явление вполне конкретное. Не новую религию создал Христос в добавление к многочисленным, уже существовавшим религиям, а Церковь ("Созижду Церковь Мою..." Мф. 16, 18).<sup>2</sup>

Конечно, можно сказать, что Церковь — религия, но религия еще не есть Церковь. В наше время существуют христиане вне Церкви, как существовали они со времен апостольских. По апостолу, Церковь есть Тело Христово. Она не только "общество верующих во Христа людей"; она есть чудо — чудо сочетания тварного бытия с нетварным, божественным. Как Тело Христово, Церковь есть результат двух чудес: Боговоплощения и Сошествия Святого Духа, а потому "бытие Церкви не может быть

сравнимо ни с чем на земле, потому что на земле нет единства, но только разделение (...). Церковь есть совершенно новое, необычайное и единственное в своем роде бытие на земле, "уникум", который не может быть определен никакими понятиями жизни мира (...). Церковь есть подобие Святой Троицы, подобие, в котором многие становятся единым".<sup>3</sup> При своем появлении этот "уникум" оказался соблазном и безумием для других религий и для окружающего мира вообще. Не укладывается он и в современном сознании.

\* \* \*

Религия еще не есть Церковь. "Религия родилась и рождается одновременно из притяжения к святому, из знания, что абсолютно другое *есть*, и из незнания того, *что* оно есть. И потому нет на земле явления более двусмысленного и в двусмысленности своей более трагичного, чем религия. Это только наша современная, выдохшаяся и сентиментальная "религиозность" убеждена, что "религия" — это всегда что-то хорошее, положительное, доброе и полезное, и что по существу люди всегда верили в того же "доброго" и снисходительного Бога, в "Отца", на деле созданного "по образу и подобию" нашей собственной маленькой доброты, необременительной морали, бытовых умилений и душевного прекраснотушения. Мы забыли, как близки "религии", в каком-то смысле соприродны ей, темные бездны страха, безумия, ненависти, изуверства, все то жуткое *суеверие*, которое с таким напряжением обличало, видя в нем дьявольское наваждение, раннее христианство. Забыли, иными словами, что религия — насколько от Бога, от неистребимой в человеке жажды и искания

Его, настолько и от князя мира сего, оторвавшего человека от Бога и погрузившего его в страшную тьму неведения”.<sup>4</sup>

\* \* \*

Смещение религии и Церкви не ново: в XVIII-XIX веках подобное же смещение привело к распространению, а вернее к засилию в православном мире западного искусства, к своего рода художественному ”экуменизму”: один и тот же образ, в течение нескольких веков, господствовал как в римо-католичестве, так и в православии. Он вытеснил на второй план образ церковный, заменив его искусством, которое выражало некое общее понятие христианства, было религиозным вообще, т.е. отражало во множестве индивидуальных интерпретаций религию так называемой христианской культуры. Когда же православие приобрело широкую известность, то оказалось, что свидетельством его и его показанием является не заимствованное религиозное искусство, а именно его собственная православная икона. Это религиозное искусство западного типа, вершиной которого был ренессанс (и которое на самом Западе потерпело крушение), перенесенное на православную почву, оказалось несовместимым с Церковью, несовместимым ни с ее учением, ни со святоотеческим Преданием. Иначе говоря, в этом опыте художественного экуменизма со всей очевидностью проявилась его двусмысленность и несостоятельность: смещение религии и Церкви именно в нем оказалось разрушительным.

\* \* \*

”Неужели Ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора”. В иконоборчестве человеческий образ Бога был отвергнут; попытка этого отвержения в Церкви потерпела поражение. Оставалось этот образ ”оспорить”, и в дальнейшей истории Церкви не прекращаются попытки такого оспаривания, т.е. сведения образа Божия к облегченному его пониманию; сведения его правды от Богочеловечества к языческому человекобожию. И разве не характерно, что в истории Церкви самыми злостными гонителями образа Христова оказались не язычники, не иудеи или магометане, а именно крещенные христиане, не вместившие ”страшного бремени свободы выбора”.

\* \* \*

Протестантство в свое время выбор сделало и отказалось от образа, точнее от религиозного искусства XVI-XVII веков, воскрешавшего античную двусмысленность и культ плоти ренессанса. Отказавшись от этого искусства, протестантство отказалось и вообще от образа, усвоив позицию иконоборчества.

Римо-католичество также сделало выбор: оно пошло по облегченному пути, определившему все дальнейшее развитие религиозного искусства на Западе. Ведь еще в период иконоборчества понимание Церковью христианского образа и отношение к нему были одними и теми же и на Западе, и на Востоке. ”И Церковь вселенская всегда почитала иконы, и до сих пор почитает, исключая некоторых галлов, которым еще не была раскрыта польза

их”.<sup>5</sup> И еще: ”Сами архиереи приносили иконы на соборы. И ни один христоролюбивый и боголюбивый человек, отправляясь в путь, не совершал путешествия без иконы: так поступают люди добродетельные и богоугодные”. Так описывает положение папа, святой Григорий II, в письме к императору Льву Исавру.<sup>6</sup> Одновременно был явлен запечатленный кровью мучеников и исповедников догмат иконопочитания и разработано его содержание на основе столетий жизненного усвоения христианства. Подлинная традиция духовной жизни, а следовательно и художественного творчества, долго еще жила на Западе. Вспышка великолепного романского искусства есть свидетельство живучести этой традиции. Однако искусство это оказалось именно только вспышкой.

И как же случилось, что после совместной формулировки ороса Седьмого Вселенского Собора (икона ”соответствует *евангельской проповеди*”, образ ”служит к уверению *истинного, а не вообразяемого* воплощения Бога Слова”) на Западе возникает вопрос ”изобразимости Бога”? С XIII века среди западных богословов периодически возникают споры, изобразим ли Бог, или нет? Изобразима ли Святая Троица, или нет? И если да, то как? Как же случилось, что образ воплощения потерял свое решающее значение и включился в общую перспективу различных Богоявлений? Как же случилось, что после иконоборчества в христианстве оказалось два искусства? Ведь здесь одно и то же откровение воспринимается настолько по-разному, что художественные его выражения оказываются даже противоречивыми.

\* \* \*

Своевольная вставка "Филиокве" в Троичный догмат нарушила единство веры. Все дальнейшие расхождения, даже если они как будто не находятся в прямой связи с нею, более или менее непосредственно связаны с этим первостепенным определением. Будучи искажением в исповедании Святого Духа, вставка эта несет в себе, как неизбежные следствия, дальнейшие нарушения единства веры и жизни: учение о тварности благодати, догмат о непорочном зачатии, догматы о непогрешимости и вселенской юрисдикции римского папы...

\* \* \*

После иконоборчества исторические обстоятельства и вероучительные нововведения в исповедании Святого Духа, неизвестные Седьмому Собору и чуждые православному учению об образе, явились той предпосылкой, на которой оформилось римокатолическое отношение к иконе и к церковному искусству вообще. В западные исповедания внедрилось учение, не выражающее тех догматических предпосылок, которые явились ключевыми для определения Седьмого Вселенского Собора об образе. Это учение и послужило причиной того, что для Запада, со времен иконоборчества, изображение Бога оказалось "второстепенным", "не касающимся ни одного основного пункта веры"; оно — "чисто дисциплинарное".<sup>7</sup> В результате пути искусства, предначертанные Седьмым Собором, его богословие, оказались закрытыми для Запада. Здесь вступают в действие иные принципы искусства, иное его восприятие, иное отношение к его содержанию и роли. С Каролиновыми Книгами появляется исходная точка иного пути искусства, пути, который постепенно

ведет его к отступлению от Предания и к полному отрыву от него. Седьмой Вселенский Собор продолжает признаваться и, так же, как и Шестой, иногда упоминается; вероучение же их либо искажается, либо просто игнорируется.

\* \* \*

”Основывая Свою Церковь, Иисус Христос не передал ей один готовый сборник законов (...). Однако, Он предназначал ей цель, к которой должно стремиться, уполномочил ее употреблять установленные средства для достижения этой цели и указал ей направление, в каком она должна действовать. Его заповеди (...) суть те принципы, на основании которых Церковь, руководимая Духом Святым, стала устраиваться и проявлять свою деятельность в мире”.<sup>8</sup> ”Без Мене не можете творити ничесоже” (Ио. 15, 5). Эти слова Христовы ставят человеческую деятельность в зависимость от тех принципов, которыми руководствуется Церковь, и эту деятельность она облакает в каноны. ”Каноны, которые управляют жизнью Церкви в ее ”земном аспекте”, неотделимы от христианских догматов. Это не юридические установления в собственном смысле, а применение догматов Церкви, ее откровенного Предания, ко всем областям практической жизни общества”.<sup>9</sup> Верность апостольскому Преданию, исповедание веры, жизнь и творчество — все ограждается канонами. Вне канона нет и церковного образа и не может быть.

\* \* \*

В теле Церкви неразрывно слиты воедино таинство, исповедание правой веры и канонический строй. Там, где исповедание веры

нарушено, искажен и церковный строй, искажено и понятие образа, и сам образ. А именно в образе наиболее убедительно выражается, потому что наглядно показывается, не только истина, но и всякое ее искажение. Слова могут быть одни и те же, но именно образ есть наиболее яркое обличение всех искажений и отступлений от святоотеческого Предания. И именно в образе выступает со всей наглядной убедительностью расхождение между учением и духовной жизнью православия и западных исповеданий.

\* \* \*

В Пятидесятницу образуется новое существо — Церковь, по подобию Святой Троицы, нераздельной и неслиянной, появляется новый организм, который несет в себе неведомое дотоле и несвойственное миру единство.

Как в православии, так и в римо-католичестве единство Церкви есть догмат веры. И православие, и римо-католичество утверждают свое единство и свою единственность как Церкви. И принадлежность к Церкви определяется и там и тут приобщением к Таинству Евхаристии. Но при этом "двух не сообщающихся между собой евхаристий" нет и быть не может, как не может быть двух Церквей и двух Христов. Значит, какая-то из двух Евхаристий не осуществляет вполне Церковь как Тело Христово.

Следовательно, мы стоим перед выбором, и выбор этот относится к самому жгучему вопросу нашего времени, вопросу единства, вопросу Церкви.

\* \* \*

Исповедание единства трех Лиц Святой Троицы является догматической основой православной экклезиологии. Вся экклезиология, конкретно выраженная в канонах Церкви, основывается на применении в жизни того, что является ее Первообразом, т. е. на православном исповедании Святой Троицы, которая и есть незыблемое основание и норма всей жизни Церкви. "Троичный догмат, "соборный" по самому существу, есть образец, "канон" всех канонов Церкви, основа всего церковного домостроительства".<sup>10</sup> В Троице, как в Первообразе, даны основные свойства Церкви, ее единство, святость, соборность, которые находят свое осуществление в ее апостоличности, и осуществлением этим является Таинство Евхаристии.

В православии как триадология, так и экклезиология находят свое образное выражение в соответствующих иконографических темах праздника Пятидесятницы. Этому празднику соответствуют две совершенно разные по содержанию и значению иконы: Ветхозаветная Троица и Сошествие Святого Духа, — задание и его осуществление.

\* \* \*

Высшим выражением православной триадологии в искусстве является образ Святой Троицы — образ откровения триединого Бога, равночестности Лиц и промыслительного действия Божия в мире. Этот образ основан на факте священной истории — явлении Бога в образе трех мужей Аврааму. Это образ Великого Совета, единство Трех вокруг превечно предуготованной жертвенной чаши. "И может быть нигде лучше и полнее не выражено, не воплощено знание Церковью этого, всякое разумение, всякое

определение превосходящего единства, чем в иконе всех икон, в рублевской Троице, чудо которой в том, что, будучи изображением Трех, она есть в глубочайшем смысле этого слова икона, т. е. откровение, явление и видение Единства как самой Божественной жизни, как Суцего".<sup>11</sup>

Именно в преддверии экклезиологического периода истории Церкви отбрасываются в этом образе все бытовые элементы и все сосредоточивается на догмате. Нельзя, как нам представляется, считать случайным особое распространение этого образа в ответ на искажение в русских ересьх Троичного догмата и экклезиологии.

Как откровение неизобразимого Божества, явление Аврааму может быть передано только символически, в виде трех безличных Ангелов. Поэтому всякое наименование Божественных Ипостасей в этом образе может быть только произвольным противоречием Шестому и Седьмому Вселенским Соборам.<sup>12</sup>

\* \* \*

Троичное Богоявление раскрывается в день Пятидесятницы, которая есть "Духа действо, имже Троица познавается". Это "познавание" есть приобщение к Троичному бытию, жизненный опыт приобщения к Нетварному, потому что познание и есть общность бытия. Здесь не отвлеченное понятие, которым можно оперировать, а жизненное познание Сына в Духе Святом и Отца в Сыне, — единственный данный человеку путь внутреннего, живого опыта христианской жизни. Плодом этого познания является первое и основное свойство Церкви — единство, без которого невозможны другие

ее свойства. Другими словами, основа единства в православии есть сочетание тварного бытия с нетварным, их взаимопроникновение. И это чудо сочетания твари с Нетварным есть Богочеловеческая природа Церкви, единство ее во Христе и со Христом, единство Тела и Главы. Это то единство, которое соответствует словам Христа: "Да вси едино будут якоже и Мы", "якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут" (Ио. 17, 21) — Богочеловеческое единство ("в Нас") по образу Святой Троицы ("якоже и Мы").

\* \* \*

В римо-католичестве познание Святой Троицы зиждется на иных, нежели в православии, предпосылках. В познании Святой Троицы латинское богословие отходит от духовного опыта и исходит из понятия Божественной природы. И несмотря на то, что природа эта (Божество) совершенно непостижима (с этим согласны и православные, и римо-католики), именно она является исходной точкой римского богословствования. Здесь восприятие Троичного откровения основано не на личном богообщении-боговедении, а на логических построениях, которые только и могут быть рассудочными. Иначе говоря, восприятие откровения идет не путем живого, конкретного опыта, а путем отвлеченного мышления, оперируя логическими категориями.<sup>13</sup>

В результате этого отвлеченного подхода сама Святая Троица представляется по аналогии с тварным миром, по образам и категориям земного бытия и человеческих взаимоотношений. "В богопознании и боговедении, — говорит Н. Бердяев, — роковое значение имела аналогия. Особенно это явственно в

системе Фомы Аквината. Бог познается по аналогии с природным миром, с природными предметами. Он есть как бы высочайший природный предмет, наделенный всеми качествами в превосходной степени (...). Аналогия Бога с силой природного мира не есть христианская аналогия. На почве этой создается богословский натурализм, который есть наследие языческого богословствования. Также Церковь понимается по аналогии с государством, с царством Кесаря<sup>14</sup> и представляется как централизованная административная единица, хотя и с небесными задачами.

\* \* \*

Иные предпосылки порождают и иное понятие единства, и иное его конкретное жизненное осуществление.

Умаление Духа Святого в Троице сказывается в Его домостроительстве прежде всего в том, что основные свойства Церкви, те именно ее свойства, которые осуществляются Духом Святым (единство, святость, соборность), переносятся на наместника Христова, папу, который и считается их осуществителем. Так вопросы веры и жизни Церкви оказываются в руках одного единственного лица, которое (пусть при известных условиях) не может ошибаться.

Так, согласно ватиканским догматам, римская еkkлезиология видит решающий принцип видимого единства Церкви в первенстве римского папы. Он есть "объединяющий принцип Церкви",<sup>15</sup> "высший духовный и мирской глава всей рассеянной по земле Церкви, единственный наместник Христов на земле и раздаятель всякой благодати".<sup>16</sup> "Быть вне общения с преемником Петра, значит поставить себя вне Церкви".<sup>17</sup> Итак, единство здесь сосредоточивается на

римском престоле: нет Церкви, если нет Рима. "Единство Церкви есть единство ее главы: на небе Христа, на земле Его наместника".<sup>18</sup> Такого рода двойным возглавлением и такого рода раздвоенным единством ущемляется единство богочеловеческое, а тем самым богочеловеческая природа Церкви.

Таким образом порча обнаруживается не только в богословствовании и духовной жизни, но и в самом церковном строе. Потому что Церковь с непогрешимым наместником Христовым во главе есть триадологическое заблуждение, обусловленное филиоквизмом.

\* \* \*

На пути отхода от церковного Предания Запад потерял понятие о последовательных этапах Троичного домостроительства. А потому он не знает Троичных изображений, основанных на исторических событиях, выделяемых в литургической жизни Церкви как непосредственные и постепенные проявления Святой Троицы в Ее домостроительстве, их взаимосвязи: Ветхозаветная Троица, Крещение, Преображение, Сошествие Святого Духа. Другими словами, здесь нет осознанного и целенаправленного раскрытия откровения, а потому нет непосредственной связи между откровением Святой Троицы и Сошествием Святого Духа. Отсутствие богословского осознания свойственно вообще религиозному искусству. В результате римо-католические изображения Святой Троицы отличаются не только большим разнообразием, но и крайне произвольным характером.

\* \* \*

В римо-католичестве явление Аврааму считается недостаточно достоверным как откровение триеди-

ного Бога (явились Трое в человеческом виде, но кто: Троица или Христос с двумя ангелами?). Ввиду же того, что откровение о Боге непостижимом не дает конкретного материала ни для философских построений, ни для изображений, недостающее заполняется воображением, "придавая невидимому безобразному бытию воображаемые чувственные образы".<sup>19</sup> Не есть ли это по существу неосознанное наследие языческого богословствования? Ведь именно здесь нашел благоприятную почву исконный соблазн христианства — изображение неизобразимого Божества.

Образ Троицы в римо-католичестве составляется, так сказать "монтируется", из различных и разрозненных явлений Ее домостроительства.<sup>20</sup>

Исходное положение римской триадологии — перенесение плана домостроительства во времени в план вневременного Божественного бытия, — наглядно представляется преимущественно в двух образах: "Отечества" и "новозаветной Троицы".<sup>21</sup> Порядок Ипостасей во внутритроичном бытии отождествляется с порядком Их явления в мире, т.е. первый понимается по аналогии со вторым. Такая транспозиция домостроительства во внутритроичное бытие стала нормой в западном богословии. Этот рассудочный подход характеризуется как "самоудовлеющая метафизическая триадология".<sup>22</sup> Два указанные образа являются попыткой показать не только троичность Божества, но и внутритроичные отношения, выражая основные положения филиоквистского богословия: Дух Святой есть "связь любви" между Отцом и Сыном (в новозаветной Троице), или исхождение Его от Отца и Сына "как от единого начала" ("Отечество"). Здесь в Святую Троицу вводится не только антропоморфизм и зооморфизм (голубь как личный образ Духа Святого), но

и возрастное, т.е. временное начало (Отец старше Сына). Но эти разрозненные фигуры, вырванные из разных контекстов и искусственно соединенные вместе, не представляют и не могут представлять ни равенства Лиц Святой Троицы (которого нет и в богословии), ни единства Их природы, а следовательно не могут быть Троичным образом.

\* \* \*

Так западные изображения Святой Троицы наглядно выражают неприемлемое для православия восприятие основного догмата христианства. И одни и те же слова, и само понятие "Святая Троица", оказывается, имеют совершенно различное значение и содержание. В римо-католических изображениях Святой Троицы выражается то, что невыразимо, изображается то, что неизобразимо. Здесь, по меткому замечанию одного из современных авторов, "видимое изображение того, что по существу невидимо, является (...) не только претенциозностью и безумием, но и ересью и богохульством потому, что это означает своевольное добавление к откровению и домостроительству Божию, а в данном случае еще, кроме того, и ересь, утверждающую, будто бы Отец и Дух Святой воплотились".<sup>23</sup> Слово "ересь" нам кажется не вполне подходящим: здесь скорее нагромождение и путаница понятий, часто действительно еретических, которую в лучшем случае можно назвать благочестивым варварством.

\* \* \*

Как православие, так и римо-католичество видит в Сошествии Святого Духа установление Церкви.

Праздник один и тот же, но понимание его и изображение совершенно различны.

Православная иконография Пятидесятницы очень далека от иллюстрации события, описанного в первой главе Деяний. Здесь все сосредоточено не столько на самом событии, сколько на его экклезиологическом содержании: передается строй Церкви, ее единство во множественности, по образу Божественного Троиинства, в конкретной реальности круга двенадцати апостолов.<sup>24</sup>

Сошествие Святого Духа есть начало жизни Церкви как продолжающейся Пятидесятницы. С этого дня Духом Святым осуществляются в Церкви основные свойства Троичного бытия — единство, святость, соборность; волей Святой Троицы и действием Святого Духа завершается исполнение нарушенного грехопадением замысла Превечного Совета — воссоздание человека и мира.

Характерной чертой православной иконы является отсутствие возглавления группы апостолов. "Божественного Главу не может заменить для Тела — Церкви ни ангел, ни тем более человек".<sup>25</sup> Место во главе апостольского круга остается пустым и непосредственно композиционно связано с символическим небом, т.е. с горним миром. Православная икона Пятидесятницы выражает непосредственную связь Церкви с ее Троичным Первообразом, с одной стороны, и соотношение ее с миром с другой (космос внизу иконы).

\* \* \*

Западные изображения Пятидесятницы столь же разнообразны и произвольны, как и изображения Святой Троицы.



Евангелие ок. 1150 г. из Альтомюстера  
(Бавария), Мюнхен.



Ландграфовская псалтирь, Тюрингия, ок. 1211-1213 г.,  
Штутгарт.

После иконоборческого периода, когда устанавливалась иконография Сошествия Святого Духа, еще сохраняется связь этого образа с экклезиологией; в этот период и вплоть до XIII века во главе апостольского круга (даже не всегда двенадцати) часто помещается апостол Петр. Этим возглавлением уже выражается та экклезиология, которая впоследствии будет сформулирована в догматах вселенской юрисдикции и непогрешимости римского папы. С XIII века, т. е. с внедрения филиоквистской схоластики, наступает уже полный разрыв с Преданием. В образе Пятидесятницы место Петра занимает Богоматерь, и связь этого образа с экклезиологией прекращается.<sup>26</sup> Изображения Сошествия Святого Духа принимают все более иллюстративный характер и ограничиваются внешним описанием события (Деян. 1, 13-14). Здесь уже полный разрыв между богословием, духовной жизнью и художественным творчеством.

\* \* \*

Начиная с Пятидесятницы, совершается Таинство Евхаристии, а следовательно дается норма и общее направление всей жизни Церкви, в том числе и ее искусству.

С Пятидесятницы связь Таинства Евхаристии с образом становится отличительной чертой православия. Поэтому соответствие образа Таинству, их соотношение, и защищалось в период иконоборчества. Это было совсем не нововведение, а непрерывная преемственность вероучения и практики первохристианской Церкви.<sup>27</sup>

Эта связь между Таинством Евхаристии и образом не есть черта некоего идеального, отвлеченного православия, это есть норма: мы изображаем

”Тело Божие, просиявшее Божественной славой, нетленное, животворящее”.<sup>28</sup> Отступления от этой нормы, как и от всякой другой, всегда возможны и случаются по слабости человеческой. Отступления эти могут принимать и массовый, и длительный характер. Так искажение церковного строя в синодальный период длилось в России около двух столетий. Но это не помешало возврату к норме. ”Православие, хотя и живет в несостоятельности и придерживается ”практических ересей”, никогда этих ересей не догматизировало, оставляя возможность с ними бороться, восстанавливать, творить”.<sup>29</sup> Итак, норма существует, будь она осознана или нет. Она спасительна и входит в живую ткань православного богослужения. Она запечатлена в догмате иконопочитания, выражена в иконописном каноне и им ограждается.

Именно такое понимание иконы и было литургически закреплено в Торжестве Православия. ”Этот день — великий день Церкви. В этот день мы празднуем Церковь воплощенного Слова (...), которое стало видимым во всем сонме верных, уже вошедших в небесный покой, в вечную радость своего Господа и Учителя. Святые иконы — наше свидетельство о славе будущего Царствия, которое уже с нами”.<sup>30</sup>

\* \* \*

Изначала ”таинство Церкви вписано в две совершенные личности: Божественную Личность Иисуса Христа и человеческую личность Богоматери”.<sup>31</sup> Отсюда все божественное домостроительство, кратко выраженное святоотеческой формулой ”Бог стал Человеком, чтобы человек стал богом”, изначально уже выражено в Предании Церкви в двух иконах:

Личности Иисуса Христа (нерукотворный Его образ) и личности Богоматери (иконы Ее, писанные евангелистом Лукой), нового Адама и новой Евы. И если отрешиться от немецкой протестантской науки о происхождении христианского искусства и принять за исходное положение Предание самой Церкви, то оказывается, что эти два образа лежат в основе и догмата иконопочитания, и всего церковного образотворчества. А это значит, что и сам "догмат иконопочитания должен быть понимаем в связи с догматом евхаристическим, в том отношении, что обоими свидетельствуется живая связь Христа с миром, притом двойко: в образе и веществе Его Тела, в иконе и Евхаристии".<sup>32</sup>

\* \* \*

В римо-католичестве образ не имеет той догматической основы, на которой зиждется церковное образотворчество. Поскольку в исповедании Святой Троицы абсолютным является только Ее Божество (природа), Ипостаси же оказываются лишь "пребывающими соотношениями" внутри ее, троичность Лиц, само Их бытие становится относительным. Но именно личность является основоположной тайной христианского откровения, и потому свидетельством Боговоплощения может быть только личный образ: "Поклоняющийся образу, поклоняется ипостаси изображенного на нем".<sup>33</sup> Однако понятие личности (ипостаси), понятие ключевое как для халкидонского догмата, так и для догмата иконопочитания, в римском богословии расплывается. Личный образ Христа, как свидетельство, теряет свое решающее значение (напомним, что Запад фактически не принял 82 правила Шестого Собора). Отсюда

в искусстве полное отсутствие различия между образом Боговоплощения и его ветхозаветными прообразами.

Нарушив вероисповедное единство, оторвавшись от живых корней Предания, западное христианство оказалось не в силах воспринять задание, данное человеку. Запад пошел по облегченному пути, и этот облегченный путь стал нормой как в богословии, так и в искусстве.

Так, при часто одних и тех же формулировках, в христианстве оказалось два искусства, которые выражают различное восприятие одного и того же новозаветного откровения: одно искусство несет приятие его во всей полноте, с обожением твари как основной и конечной целью; другое на деле отвергает самую возможность обожения, приравнивая само откровение к природным человеческим данным. "Основной грех римской Церкви всегда заключался в снижении евангельских истин до категорий земного общества".<sup>34</sup>

\* \* \*

Поскольку богопознание в римо-католичестве осуществляется по аналогии с тварным миром, аналогия эта проходит красной нитью через все религиозное искусство Запада, становится его языком, его нормой. Так часть христианского мира постепенно возвращается к тем элементам в искусстве, к его чувственности и иллюзорности, с которыми так упорно и долго боролось раннее христианство. Напомним, что для Седьмого Вселенского Собора изображение тленной плоти, непричастной преображению, уже является язычеством. Самый принцип такого искусства — как

раз обратное тому, что требует от образа Церкви (напомним, что святыми отцами назначение образа понимается как очищение души от страстей). От художника требуется "искусство, которое говорит и трогает, искусство, которое сообщает зрителю ту страсть, которая охватывает художника, и эта страсть художника сказывается главным образом в живописном изображении Христа".<sup>35</sup> Это искусство родилось и рождается одновременно из "притяжения к святому, из знания, что абсолютно другое есть, и из незнания того, что оно есть". Религия еще не есть Церковь, религиозная картина еще не есть икона.

Возросшее на основе схоластики, это религиозное искусство Запада оказалось неспособным выявить новозаветное откровение; оно изменило своему назначению — выражать и осуществлять замысел Творца о твари. Причастие человека к Троичному бытию, чудо воссоздания человека и мира оказывается неосуществимым и потому неосуществленным. Соотношение Божественного и человеческого может здесь пониматься лишь как координирование, а не как сопряжение, взаимопроникновение. Другими словами, тварная благодать может иногда улучшить природу человека, но не преображает его, не приобщает к нетварному бытию Святой Троицы. Детище филиоквизма, учение о тварности благодати пресекает пути уподобления человека своему Первообразу. Так западное богословие и западное искусство "отказываются от обожения человека, и в этом оно оказывается вполне последовательным по отношению к исходным позициям своей триадологии".<sup>36</sup> Так искажение Троичного догмата и, тем самым, домостроительства Святого Духа привело

религиозное искусство к настоящему его состоянию: к образу пустоты, уже не имеющему никакого отношения ни к догмату Седьмого Собора, ни к христианской антропологии. Не стоим ли мы здесь перед остатками древнего и все еще неизжитого пелагианства?

\* \* \*

Приведем здесь свидетельство о воздействии западного религиозного образа в духовном, молитвенном плане. Речь идет о личном опыте прот. Сергия Булгакова в результате двух его встреч с Сикстинской Мадонной.<sup>37</sup> В первом случае о.С.Булгаков был неверующим марксистом и картина произвела на него сильное, не только художественное, но главным образом эмоциональное впечатление: он увидел в ней образ Мадонны. Вторая встреча произошла, когда он был уже православным священником. Снова увидев Сикстинскую Мадонну, он пишет:

”...С трудом от волнения поднимаю глаза. Первое впечатление было, что я *не туда* попал и передо мной не Она (...). К чему таить и лукавить? Я не увидел Богоматери. Здесь — красота, лишь дивная человеческая красота, с ее религиозной двусмысленностью, но... безблагодатность. Молиться перед этим изображением? — да это хула и невозможность! (...) Грядет твердой человеческой поступью по густым, тяжелым облакам, словно по талому снегу, юная мать с вещим младенцем. Это, может быть, даже не дева, а просто прекрасная молодая женщина, полная обаяния, красоты и мудрости. Нет здесь девства, а наипаче *Приснодевства*, напротив, царит его отрицание — женственность и женщина, *пол* (...). В ведении этого соотношения ослепительная мудрость

православной *иконы*: я наглядно почувствовал и понял, что это *она* обезвкусила для меня Рафаэля вместе со всей натуралистической иконографией, *она* открыла глаза на это вопиющее несоответствие средств и заданий. В аскетическом символизме строгого иконного письма ведь заключается, прежде всего, сознательное отвержение и преодоление этого натурализма, как негодного и неуместного, и просвечивает ведение сверхприродного, благодатного состояния мира. Поэтому икона не имеет отношения к портретности, ибо в ней неизбежно таится натурализм, к которому роковым образом влечется религиозная живопись. И вот почему последняя никогда не достигает цели, если видит свое достижение в религиозном, а не в живописном эффекте...

Этим определяется судьба всего Ренессанса как в живописи, так и в скульптуре и архитектуре. Он создал искусство человеческой гениальности, но не религиозного вдохновения. Его красота не есть святость, но то двусмысленное, демоническое начало, которое прикрывает пустоту, и улыбка его играет на устах леонардовских героев (...). Про эту красоту Ренессанса нельзя сказать, чтобы она могла "спасти мир", ибо она сама нуждается в спасении...

В изображении Мадонны неуловимо ощущается, действительно, *мужское* чувство, мужская влюбленность и похоть (...). И снова думается невольно: как мудро, с какой безошибочностью поступает здесь церковная иконография, не делая уступок сентиментальности и не давая никакого поощрения чувственности (...). И эта фамильярность с Божеством, это *мистическое* обмирщение подготовили то общее обмирщение, торжество языческого мироощущения, жертвою, а вместе орудием которого сделались деятели Ренессанса. Красота, двусмысленная и оболь-

стителная, розовым облаком застилает здесь мир духовный, искусство же становится магией красоты (...).

И мысли неслись, перебивая одна другую и споря. Ведь это же и есть *свидетельство* духовного состояния западного мира, более подлинное и убедительное, чем все фолианты богословия. Как оно могло появиться, оставшись незамеченным, это языческое человекобожие на месте святом? (...) Духовная болезнь потомков и наследников "бедного рыцаря" скрывается в творчестве Ренессанса, с его язычествующим христианством, в этих изображениях, писанных по воле пап для храмов, как иконы, и однако не допускающих к себе религиозного отношения, и это в тем большей мере, чем художественно они совершеннее. Ведь то, что с такой остротой я почувствовал в Сикстине, это же самое имеет силу для *всей* религиозной живописи Ренессанса. Вся она есть очеловечение, обмирщение Божественного: эстетизм — в качестве мистики, мистическая эротика — в качестве религии, натурализм — как средство иконографии".<sup>38</sup>

\* \* \*

В наше время положение сложилось так, что вопрос образа, как в православии, так и в римо-католичестве, приобретает решающее значение и в плане вероучебном, и в плане духовной жизни.

В течение последних столетий в христианстве утвердилось убеждение, что вероучебное значение и характер образа не имеет решающего значения. Между тем история Церкви и ее учение свидетельствуют об обратном: недаром же более ста лет шла кровавая борьба с иконоборчеством. Православный литургический календарь полон имен мучеников

и исповедников за иконы. И на мучения, пытки и смерть шли не за произведение искусства (такого отношения к иконе никогда не было), не за раскрашенную доску, а за исповедание веры через образ, также как в первые века и позже шли на мученичество за исповедание имени Христова (дикое для сознания современного человека положение).

\* \* \*

Церковь знает догмат иконопочитания, а не искусствопочитания.

В христианстве догмат иконопочитания одними отвергнут (протестантами), другими растворяется в туманном понятии "дисциплинарной меры", а на деле заменяется искусствовопчитанием, т. е. фактически отвергается (в римо-католичестве), третьими забыт (православными).

Забвение догмата иконопочитания — характерное явление нашего смутного времени. И отрыв от этого догмата — уже не только забвение, а отрыв от живого Предания Церкви, пренебрежение к святым отцам и к постановлениям своих, поместных, и вселенских соборов.

Догмат иконопочитания есть победа над христологическими и, тем самым, тринитарными ересями. (Поэтому литургически Церковь соединяет память Первого Вселенского Собора, против Ария, с памятью Седьмого Собора, против иконоборчества). Догмат этот был завершением целой эпохи борьбы за православную веру в Боговоплощение и, следовательно, за истинное исповедание в образе Божественного домостроительства в мире. Он есть откровенная истина, явленная соборным сознанием Церкви. В нем Церковь явила подлинную сущность

христианского образа, как видимого и непреложного свидетельства Боговоплощения (а не лишь одного в ряду ветхозаветных и новозаветных Богоявлений). Этот догмат есть результат усвоения христианством полноты Богочеловечества Христова.

Догмат иконопочитания являет то, что мир отказывается принять в самой Церкви. И можно сказать, что если в период иконоборчества Церковь боролась за икону, то в наше время икона борется за Церковь. Она призвана играть роль, которой еще не играла в христианстве. И если слово обесценилось и перестало выражать то, что оно несет, то место его занимает образ: он призван свидетельствовать о Церкви, быть видимым показанием нерушимого ее единства.

\* \* \*

”Восстание современного мира против Церкви, движимое ”духом злобы”, врагом нашего спасения, приводит к угасанию сознания Церкви во всей вселенной, создавая бесчисленные расколы и разделения, на которые с легкостью решаются сейчас христиане”.<sup>39</sup>

”Мы живем, без преувеличения, в страшную и опасную эпоху. Страшна она, прежде всего, все увеличивающимся восстанием против Бога и Его Царства. Снова не Бог, а человек стал мерой всех вещей, снова не вера, а идеология, утопия определяет собою духовное состояние мира. Западное христианство с какого-то момента как бы приняло эту перспективу: почти мгновенно возникло ”богословие освобождения”, вопросы экономические, политические, психологические заменили собою христианское видение мира, служение Богу. По всему миру носятся монахини, богословы, иерархи, отстаивая — от

Бога? — какие-то права, защищая аборт и извращения, и все это во имя мира, согласия, соединения всех воедино”.<sup>40</sup>

Все стремятся к единству, но с разным понятием самого единства.

\* \* \*

Церковь всегда считала себя, была и есть едина потому, что она есть образ и подобие Божие. Она ”знает единство и потому не знает унии”.<sup>41</sup> И единство это, поскольку оно Богочеловеческое, не может быть нарушено. От него можно отпасть, выпасть из него, что и случалось, и продолжает случаться.<sup>42</sup> Но Богочеловеческого единства Церкви это никогда не нарушало. В христианском же мире никогда единства не было за всю его историю, с апостольских времен и до наших дней.

\* \* \*

В римо-католичестве искажение Троичного догмата изменило самый характер единства, направив западное христианство на путь внешнего авторитета, что естественно сказалось на всей вероучебной и канонической жизни, в том числе и на искусстве. Внешний же авторитет освобождает человека от ”страшного бремени выбора”, от ”решений свободным сердцем”. Но авторитет этот не может быть сплавляющим началом и предотвратить внутренние разделения, что и последовало в дальнейшем. И ”не оказался ли в конце концов институт папства, который нормально должен был обеспечить единство и слаженность христианского мира, действительной причиной всех разделений, которые

разрывают его в течение тысячелетия”.<sup>43</sup> Видимое единство показало себя началом разделяющим.<sup>44</sup>

\* \* \*

В наше время, в порядке стремления к единству, поиски нового подхода к прошлому Церкви происходят странным образом при полном забвении этого прошлого. Историческая действительность, прошлое Церкви и само исповедание веры закрываются густым туманом двусмысленностей. Это многих устраивает, как в инославии, так и в православии. В противоположность святым отцам и соборам, изыскиваются выражения, не наиболее четко ограждающие истину, а наиболее расплывчатые, наиболее общеприемлемые.

В этих поисках пути к "единству" появилось и понятие "древней неразделенной Церкви". Это столь смущающее православных верующих словосочетание, притом по существу совершенно бессмысленное, напоминает протестантскую теорию ветвей, так как предполагает единство Церкви лишь как идеал, существовавший когда-то и к которому теперь нужно стремиться. В полном противоречии Символу Веры, оно видит Церковь как "разделенную"; православная же Церковь, хотя и является в глазах некоторых непосредственным продолжением Церкви апостольской, все же, как и другие "деноминации", не обладает полнотой "неразделенной" Церкви и нуждается в "обогащении" духовным опытом других конфессий.

Внецерковная наука видит в Церкви лишь составную часть культуры, а в глазах большинства она является одной из "деноминаций" или вариантов христианства. Мало того: она "стала рассматриваться

почти как идол”, появился термин ”церквопоклонство” (эклезиолатрия).

Так же, как Церковь растворяется в понятии христианской религии, так и икона растворяется в понятии религиозного искусства, считается одной из его ветвей. На том основании, что она была общим достоянием в течение тысячелетия до отпадения Запада, считается, что она может быть общим достоянием и теперь, обслуживая все христианские конфессии, независимо от вероучебных и канонических предпосылок. Изъятая из своего контекста, икона произвольно переносится в другой, в котором она не имеет ни вероучебной основы, ни органической связи с богослужением, таинствами и каноническим строем.<sup>45</sup> Можно сказать, что икона расцерковляется так же, как расцерковляется и сама Церковь. Высказывается мечта об ”обновленной иконе, которая была бы способна вместить все мучительные искания западного религиозного искусства”. От иконы требуется отражение той проблематики, которая в данный момент царит в мире. Предполагается ”переопределение религиозного статута образа”...<sup>46</sup>

В той же перспективе стремления к единству, предполагающееся в римо-католичестве упразднение Филиокве в литургической практике не упраздняет препятствий. В свое время термин этот оказался ключевым для двух противостоящих позиций и исповеданий. Как искажение исповедания Святого Духа, Филиокве неизбежно повело к дальнейшим нарушениям в вере и жизни. Но если вставку Филиокве в Символ Веры нужно считать основой последовавших в течение столетий искажений в жизни западных исповеданий,<sup>47</sup> то исключение его теперь из Символа уже не может обратить вспять

прошедший исторический процесс, и подыскание для него тех или иных более или менее приемлемых истолкований не может проложить путь к единству с православной Церковью.

”Правильное движение к единству (...) должно начинаться с экклезиологии. На экклезиологической основе и будет рассмотрено первое препятствие, решающая помеха для соединения церквей, папское ”первенство”. Кроме того, экклезиология в связи со своей догматической основой, а именно с единством трех Лиц Святой Троицы, поставит вопрос о понятии (для нас еретическом) исхождения Святого Духа ”и от Сына” (Филиокве), и покажет искажение этого основного догмата Святой Троицы со стороны филиоквистов”.<sup>48</sup>

\* \* \*

В экклезиологической перспективе православной иконе принадлежит важнейшая роль, роль, которая трудно приемлема для многих.

Движение к иконе происходит стихийно. Как грибы после дождя возникают ”иконописные” школы и мастерские. В высших учебных заведениях пишутся об иконах диссертации на соискание ученых степеней. Само производство ”икон” отличается крайним разнообразием, и подчас икона здесь превращается в свою противоположность, вплоть до дьявольщины. Но несмотря на всю беспорядочность, злоупотребления и непонимание, знаменательно то, что именно наш современный и страшный мир открыл для себя икону.

Вопрос церковного искусства есть вопрос веры, и нет тому более выразительного свидетельства, чем икона. Именно она несет свидетельство

о восстановленной полноте откровения, о единстве слова и образа, явленном в Личности Иисуса Христа; именно она показывает единство веры, жизни и творчества, распавшихся не только в западных исповеданиях, отпавших от Церкви, но часто и в самом православии.

И если икона принадлежит древней Церкви, то это значит, что она несет и веру этой Церкви, т. е. как раз то, что нарушено Западом. И принять икону, значит принять все то, что она в себе несет, о чем свидетельствует, т. е. войти в истинное единство Церкви.

Бога мы познаем в слове и в образе, и Церковь исповедует свою веру как словом, так и образом. Эта форма исповедания сохранилась в православной Церкви, как сохранилась в ней вера первых веков, вселенских Соборов и святых Отцов. Тождество же веры и ее словесного и образного выражения доказывает и тождественность Церкви, потому что истинность ее определяется не численностью, организованностью или какими-либо другими качествами, а верностью апостольскому Преданию в исповедании и жизни.

И "расхождения между православием и инославием заключаются не в каких-нибудь частных недомолвках и неточностях, а в принципе, в том, что они противоположны между собой".<sup>49</sup>

\* \* \*

"Свободным сердцем должен человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собой..."

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. И. Мейендорф. "Что такое Вселенский Собор?" *Вестник РХД*, № 121, Париж, 1977, стр. 22.
2. И Второй Вселенский Собор своим седьмым правилом определяет христианство лишь как первую стадию обращения, за которой следует оглашение и только затем принятие в Церковь через Крещение. После указания о принятии в Церковь, в зависимости от степени отпадения, некоторых еретиков через миропомазание, правило это оканчивается следующим определением: "...Всех, которые из них (т.е. других еретиков — Л.У.) желают быть присоединены к православию, приемлем яко язычников. В первый день делаем их христианами, во второй оглашаем, потом (...) заставляем пребывать в церкви и слушати писания, и тогда уже крещаем их". (*Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-истрийского*. СПб., 1911, т.1). Это определение в несколько расширенном виде повторяет Шестой Вселенский Собор (Трульский) правилом 95-м.
3. Митр. Антоний (Храповицкий). *Собрание Сочинений*, II, стр.17-18. Цит. митрополитом Филаретом Киевским. "Поместная Церковь и вселенская Церковь". *Журнал Московской Патриархии*, № 3, 1981, стр. 71.
4. Прот. Александр Шмеман. "Евхаристия, Таинство Царства". Париж, 1984, стр. 227-228.
5. Предисловие библиотекаря Анастасия к его переводу Седьмого Вселенского Собора — письмо его к папе Иоанну VIII. См.: *Деяния Вселенских Соборов VII*. Казань, 1873, стр. 50.
6. *Деяния...* там же, стр. 44-45.
7. F. D. Voespflug. "Dieu dans l'art". Paris, 1984, p. 312-313.
8. Из комментария на второе правило Шестого Собора. "Правила Православной Церкви", там же, т. 1.
9. В. Лосский. "Мистическое богословие Восточной Церкви". Париж, 1944, стр. 172. (По-французски).
10. В. Лосский, там же, стр. 174.
11. Прот. А. Шмеман. "Евхаристия, Таинство Царства", стр. 187.

12. Именно по той же причине, по которой всякое Божоявление до воплощения передается ангельским образом, после воплощения уже не может быть другого образа Божия, чем человеческий. Ввиду того, что явление Аврааму было исключительным и единственным в своем роде, оно, в качестве такового, и осталось в иконографии. Это единственное ветхозаветное явление, ставшее иконой новозаветной Троицы.
13. И не отвлеченное ли представление о Святой Троице приводит современного католика к следующему выводу: "Троица не есть имя Божие, это название догмата, т. е. богословской формулировки, признанной Церковью. Отсюда обращение к Троице с молитвой есть злоупотребление (хотя и легкое)". Журнал *"Croire aujourd'hui"*. Париж, июнь 1984 г., комментарий к празднику Святой Троицы, стр. 371. (По-французски).
14. "Из размышлений о теодицее". Журнал *Путь*, № 7, Париж, 1927, стр. 56.
15. Jérôme Hamer O.P. "L'Eglise est une communion". Paris, 1962, p. 182.
16. Послание папы Льва VIII патриарху Константинопольскому Анфиму. 1894 г., русский перевод, СПб., 1896.
17. Слова папы Павла VI, цит. архимандритом Плакидой (Дезей). "Православная точка зрения на единство христиан". *Вестник РХД*, № 147, стр. 31.
18. J. Hamer. "L'Eglise est une communion". Paris, 1962, стр. 195.
19. Указ Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г., стр. 2.
20. Среди множества изображений Святой Троицы существуют "дозволенные", "недозволенные" и "полудозволенные", т. е. выражающие более или менее римское учение (при этом в разное время категории эти применялись по-разному). Единство трех Лиц Святой Троицы передавалось образом трех мужей, одного или разных возрастов (т. е. все-таки как-то связано с явлением Аврааму) в различных вариантах. Распространенный образ Святого Духа в виде юноши, или вообще в человеческом облике, будь то с Отцом и Сыном, или отдельно, был запрещен римской курией лишь в 1928 г. с одобрения папы Пия XI. Антропоморфические изображения Святой Троицы иногда вызывали реакцию, например: "Хотя они

и были исподтишка приняты Церковью, эти изображения Троицы в виде трех мужей представляют такую пропасть между означаемым и означающим, что они вводят в заблуждение и ересь". (F.D. Voespflug, там же, стр. 294, сноска 107).

21. См. главу "Большой Московский Собор и образ Бога Отца": Л. Успенский. "Богословие иконы в православной Церкви".
22. Le Guillou O.P. "Guillaume de St. Thierry, l'équilibre catholique de la triadologie médiévale". *Istina*, № 3-4, Paris, 1972, p. 367.
23. H.J. Schulz. "Die Höllenfahrt als Anastasis". *Zeitschrift für katholische Theologie*, Bd. 81 (1959) Heft 1, 5, 12.
24. См.: Л. Успенский. "По поводу иконографии Сошествия Святого Духа". *Вестник русского западно-европейского Экзархата*, № 101-104. Париж, 1979.
25. Митр. Сергей (будущий патриарх). "Есть ли у Христа наместник в Церкви?" в книге: *Патриарх Сергей и его духовное наследство*. Москва, 1947, стр. 68.
26. Даже если пытаться усмотреть в этом образе какую-то связь с римской экклезиологией, то во всяком случае только в недавно сформулированном "мистическом" ее понимании, при котором Матерь Божия считается также "Матерью Церкви". Отсутствие Богоматери в православной иконе Пятидесятницы отнюдь не является умалением Ее почитания. Оно связано с особой, Ей одной присущей ролью в домостроительстве нашего спасения (см. ту же статью об иконографии Сошествия Святого Духа).
27. То, что личный образ Иисуса Христа вначале часто заменялся образным начертанием Его личного имени с исповеданием Его спасительного Богосыновства (рыбой), лишь указывает на то, что исторический образ Христа не сразу и не повсюду распространился.
28. Деяния Вселенских Соборов VII, стр. 538.
29. И. Мейендорф. "Заметка о Церкви". *Вестник РХД*, № 141, Париж, 1984, стр. 8. Такого рода "практической ересью" нужно считать и проникновение в православие западного религиозного искусства.
30. Прот. Г. Флоровский. "О святых иконах". *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, апрель 1954.
31. В. Лосский. "Мистическое богословие Восточной Церкви", стр. 192.

32. Прот. С. Булгаков. "Икона и иконопочитание". Париж, 1931, стр. 136.
33. Орос Седьмого Вселенского Собора.
34. И. Мейендорф. "Брак и Евхаристия". *Вестник РХД*, № 93. Париж, 1969, стр. 9.
35. J. H. Meille. "L'image de Jésus dans l'histoire de l'art". Женева, без даты, стр. 44.
36. В. Лосский. "Исхождение Святого Духа". Париж, 1948, стр. 35. (По-французски).
37. Отметим, что прот. С. Булгаков, в связи со своей софиологической системой, видит в догмате иконопочитания не то, что видит в нем Церковь: не свидетельство Боговоплощения и тем самым его последствий, а указание на "предвечное человечество в Боге", известное уже язычникам. Однако там, где прот. С. Булгаков отрешается от своей философской системы и дает волю своему православному чутью, он ясно видит и ощущает все нечестие религиозного западного искусства.
38. Прот. С. Булгаков. "Автобиографические заметки". Париж, 1946, стр. 106-111. (Подчеркнуто всюду автором).
39. В. Лосский. "Спор о Софии". Париж, 1936, стр. 81.
40. Прот. А. Шмеман. "Евхаристия, Таинство Царства", стр. 10.
41. Прот. А. Шмеман. "Исторический путь православия". Нью-Йорк, 1954, стр. 301.
42. Напомним, что такие отпадения, когда они происходят по вероучебным причинам, именуется ересью (см. первое правило св. Василия Великого), и не следует исключать этот технический термин из нашего современного богословского языка.
43. A. Van Bunnem. "Une église orthodoxe de rite occidental: L'Eglise orthodoxe de France. Рукопись диссертации в Католич. Институте Лувена, 1981 г., стр. 164.
44. Так, все ныне существующие западные конфессии (лютеранство, англиканство, кальвинизм и проч.) являются лишь результатом дальнейшего дробления отпавшего Запада. По воле пап появляются новые "догматы", неприемлемые для православия (догматы непорочного зачатия, непогрешимости и вселенской юрисдикции пап и т. д.), углубляя разрыв с последним. Появляется учение о чистилище, об индульгенциях; нарушается и литургическое понимание времени (напомним, что

реформа календаря была тоже самовольно введена папой Григорием XIII). Сама Церковь разделяется на небесную, торжествующую, и земную, воинствующую, на Церковь учащую и учащуюся...

45. Однако, наиболее трезвые из римо-католических богословов на вопрос, возможно ли включить икону в современное римское богослужение, отвечают определенно "нет". (См.: доклад Ж.Р.Буше О.П., на симпозиуме, посвященном Седьмому Вселенскому Собору, Париж, 3 октября 1986).
46. Так, современный богослов римо-католик приходит к выводу, несколько неожиданному для православных: "Различные христианские конфессии стоят перед еще небывалой задачей": поскольку перспектива без-иконного христианства представляется "антропологической бессмыслицей" и "догматическим банкротством", "религиозный "статут" образа нужно заново выдумать". (F.D. Voessflug. "Бог в искусстве", стр. 329). Последнее слово особенно неожиданно. Ведь "статут" образа, т. е. его место и значение в Церкви, уже явлен ее соборным сознанием как догмат. И не стоят ли "различные христианские конфессии" перед задачей совсем не "небывалой" и не новой — этот догмат осмыслить и на деле исповедовать?
47. Рассматривать Филиокве как "теологумен" или частное богословское мнение, как это иногда делается, можно только по недоразумению: выражение это включено в официальный текст — Символ Веры всех западных исповеданий — и породило целую философско-богословскую систему. И даже если униатам разрешается его опускать в литургической практике, то все же западные исповедания никогда от него не отказывались: оно последовательно исповедовалось и защищалось именно как догмат во всех спорах между православными и римо-католиками вплоть до настоящего времени и получило уточнение "от Отца и Сына как от единого начала", от которого западные исповедания также не отказались и которое продолжают защищать. Приведем здесь слова авторитетного богослова нашего времени, В.Н. Лосского: "Вопрос исхождения Святого Духа был (хотим ли мы этого или не хотим) единственной догматической причиной разделения между Востоком и

Западом (...). То, что пневматологические споры прошлого иногда недооцениваются, что некоторые современные богословы (особенно русские, которые часто неблагодарны по отношению к Византии) относятся к ним даже как бы с пренебрежением, не говорит в пользу догматической сознательности и осознания живого Предания этими богословами, готовыми отказаться от своих отцов". ("Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице". Париж, 1948, по-французски).

48. Выступление Никодима, епископа Патраского, 27 ноября 1980 г. *Экклесия* 1/1 и 1/II 1981 г. (греческий оригинал). Французский перевод в *Documentation catholique*, № 1817, 1981, стр. 99.
49. Епископ Гурий. "Патриарх Сергей как богослов". *Патриарх Сергей и его духовное наследство*, стр. 105.

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
LE 3 JUILLET 1987  
PAR L'IMPRIMERIE  
DE LA MANUTENTION  
A MAYENNE  
N°9980





ISBN 2-85065-115-X

## ЛЕОНИД АЛЕКСАНДРОВИЧ УСПЕНСКИЙ (1902-1987)

Леонид Александрович Успенский скончался в Париже 12-го декабря, и в нем многие лишились отца, не только мы - его ученики и последователи, но и все те, на которых его **жизненный труд** оставил **немеркнущий отпечаток**.

Я стала его учеником в Великий Пост 1958 г. Первое в нем, что бросилось в глаза - это скромность в манере и стиле его жизни, столь гармонизирующая с его святым призванием иконописца. В Л.А. была громкая цельность и устремленность характера. Он верил сполна, и убеждения его вытекали из этой веры.

Молодым человеком, - тогда уже даровитым художником на пороге карьеры - он раскрыл в себе горячую веру во Христа и Церковь, и в себе сумел преодолеть властный **внутренний зов** незаурядного таланта, и посвятить себя навсегда Церкви. Он перестал писать светские картины, превратился в иконописца, а впоследствии стал также церковным педагогом и писателем. Поистине он стал церковным человеком: в мире он был не от мира. Его **жизненный путь** стал аскезой.

Когда ему было за 40 лет, Л.А. начал преподавать иконописание, которое не оставлял до конца жизни, обучив за это время целую плеяду учеников. Говорил он мало, объяснял предмет немногословно, был мягким в общении, но мог быть очень строгим в деле. Он был человеком правды. При всей этой серьезности, в нем обитала большая способность к веселию, а улыбку его вряд ли кто когда-либо забудет. Пожалуй, он не был "преподавателем" в обычном смысле; он скорее учил примером, нередко прилагал свою кисть к работе своих учеников. Иную икону он спасал от возможной "гибели"... Он не останавливался перед тем, чтобы указывать нам наши ошибки, наши художественные недостатки. Не каждому под силу было - слышать эту немолимую критическую оценку, и идти **одиноким, смиренным, трудным путем**, который он сам нам преднаписал; это и есть - путь иконописца.

Стиль мира ему был чужд; он неспособен был продать себя, свою цельность. Будучи большим художником, он однако прожил бедно и скромно всю свою жизнь; супруга его, Лидия Александровна, разделила с ним эту судьбу. Иконописание никогда не превратил он в карьеру, он не знал честолюбия. Он не пропагандировал свое искусство. Он всегда оставался верным своему призванию, сохранил цельность своего **длинного жизненного пути**.

Память о нем останется священной, т.к. иконописец он был необычный; в нем сочетались глубокая проницательность в предмет церковной иконы с мужеством стоять за свои убеждения. Больше чем кто-либо за долгое время, Л.А.Успенский сумел вернуть церковное сознание к традиционному святоотеческому пониманию иконы, освободив ее от векового засорения обмирщением и упадка. Долго иконопись была отделена от церковного учения, т.к. забыто было восприятие преображенного тела святых угодников; утрачена была **исконная прозрачность образов**, в технике которой указывается действие внутреннего света Божьего Царства в святых, и вместо которой господствовало тяжеловесное, натуралистическое изображение плоти; восприятие "духовного тела" сводилось к психологизму и дешевой сентиментальности.

Л.А. предостерегал своих учеников и относительно некоторых изъянов новейшей иконописи XX века; в частности, рабского подражания будто бы византийским моделям при неспособности придать им жизнь, где все становится копированием жесткими, непроницаемыми, т.наз. "византийскими" линиями и красками, столь чуждому подлинному иконописному образу, назначение которого - передать светозарность обожненного тела. Как и его современник, о Григорий Круг, Успенский знал - как передать реальность преображенного тела, которое прошло через огонь мучничества, через подвиг аскезы, через труд непрестанной молитвы и жертву самоотверженной жизни.

Мариамна Фортунато

## THE LORD IS GOD AND HATH APPEARED UNTO US

Theophany, like Christmas, is a feast of Light. Light reveals things, manifests them. Theophany celebrates a self-manifestation of God, Who is Himself described in the New Testament as 'light'. In the Troparion this revelation is stressed as being one of God-as-Trinity. We should not, however, overlook the fact that - as the Kontakion reminds us - it was at His baptism that Christ was manifested publicly for the first time. The events surrounding His Nativity were of a more private nature; but when He is manifested in the Jordan at the very beginning of His public ministry, then it is especially appropriate for us to borrow the words of the Psalmist and exclaim: "The Lord is God and hath appeared unto us" (Ps. 117/8: v.27).

This particular psalm is, of course, much used in every Matins service (Matins being a morning service, a time of new light). The above verse is also sung at every Liturgy, immediately before the communion of the faithful. Some books still translate the phrase *theos kyrios* as 'God is the Lord', missing the emphatic inversion of the original, which is meant to convey something such as the following: 'It is God that the Lord is!'. We can take some confidence that this interpretation is correct from the fact that it agrees with the way the psalm is translated in the bi-lingual Authorised Daily Prayerbook for Orthodox Jews. The Lord is God: it is a phrase rich in meaning and one which, on reflection can deepen our appreciation of the identity of Him whose Nativity and Baptism we have been celebrating. Let us first look briefly at the use of the phrase in Old Israel.

Yahweh (God's personal name) came, in the centuries immediately prior to the Christian era, to be used less and less, out of respect. Adonai (Lord) was preferred, as a reverential substitute. Thus, in the Septuagint translation of the Old Testament into Greek, the equivalent word *kyrios* is used.

To begin with, the Hebrews probably felt Yahweh to be their own tribal God, though superior to all others. An echo of this is found a little later in Matins during the singing of the Polyeleos: "For I know ... that our Lord is above all gods" (Ps. 134/5, v.5). When the Hebrews came to understand that their God was also universal King, they were able to proclaim with conviction that it was 'the Lord' (i.e. Yahweh) who was uniquely 'God', regardless of the so-called gods of the nations. An insight into this process is given in one of the readings for this very Feast of Theophany, appointed for Vespers. It concerns the contest held by Elijah on Mt. Carmel. We end the reading at the point where the crowds fall on their face, acknowledging that 'The Lord (i.e. Yahweh, the God of Elijah and Israel), He is (the) God'. (Festal Menaion, p. 346).

We Christians, however, add a further dimension; in our unworthiness we have been granted one more stage in God's self-revelation. We proclaim that 'Jesus is Lord' (Rom. 10:9; Phil. 2:11); but, more than that, we make our own the verse of the Psalmist, believing that this 'Lord' is also 'God'. It is no accident that 'Our' Lord and the Lord of the Old Testament are both styled *kyrios* in Greek. Indeed, the Early Church made much of this in its use of the Scriptures. For we believe not simply that 'The Lord/Our Lord' is 'God' and that He was manifested in the Jordan; but also that He was the self-same 'Lord' who spoke to Moses. This may seem shocking, yet it is nevertheless what Orthodoxy proclaims. The Canon of the Feast itself describes Moses now as 'perceiving that it was Thy voice that spoke from the bush' (Canticle 4, second Troparion, Festal Menaion, p. 370).

Both the prophets we have referred to - Elijah and Moses - were present when Christ was transfigured. They understand why we write in Greek inside the halo of icons of Christ the very words ('The One Who Is') by which the Septuagint translates this name of 'Yahweh'.

Michael Donley