

Нераздельно и неслиянно

С ранней античности в философии известна одна из важнейших категорий — «противоречие». Гераклит считается первым из тех, кто «открыл»; противоречивый характер действительности и противоречивость самой структуры человеческого мышления. Противоречие как форма искания истины было блестяще использовано Платоном в его «Диалогах». Популярность этой категории в истории человеческой мысли носила волнообразный характер: она то сходила на нет, переставая играть заметную роль в философии и богословии, то становилась краеугольным камнем очередной философской системы, как например, у Гегеля. Вместе с тем, наряду с классической формулой немецкой философии «тезис — антитезис — синтез» в философской мысли с самого начала ощущалась потребность в термине для обозначения особого рода противоречия. Уже у Платона встречаются попытки разграничить два рода противоречий: обычное и неразрешимое логически. Обозначением логически неразрешимого противоречия и стало со временем понятие «антиномия».(1)

Противоречие в интерпретации классической философии — это только момент на пути познания истины. Тезис, выражающий одну сторону истины, и антитезис, раскрывающий другую ее сторону, через «снятие» дают синтез, приближающий нас к познанию истины. Синтез, в свою очередь, может стать тезисом в процессе дальнейшего приближения к истине и т.д. Принципиальное отличие антиномии от противоречия состоит в том, что тезис и антитезис в ней не предполагают синтеза через снятие и не стремятся к нему. Напротив: чем более напряженно противоречие между тезисом и антитезисом, чем ярче оно выражено, тем ближе истина. Справедливо и обратное: чем меньше напряженность противостояния тезиса и антитезиса, тем дальше от истины, синтез же есть уничтожение самой антиномии, а, значит, — максимальное удаление от истины. Единство в антиномии достигается не как «снятие», а как богочеловеческое «примирение».(2)

«Истина есть антиномия, и не может не быть таковою», — пишет отец Павел Флоренский в работе «Столп и утверждение истины». Ход его рассуждений таков. Сформулированная истина как любая формула действительности и суждение о ней не может вместить в себя всей полноты действительности и неизбежно вызывает возражение — антитезис. Следовательно, всякая рассудочная истина может быть истиной лишь в том случае, если она «предусматривает все возражения на себя и отвечает на них... Истина есть суждение само-противоречивое». Рассудок, путем анализа докапывающийся до истины, упирается в антиномию и останавливается перед

дилеммой: либо продолжать логическую деятельность в сторону синтеза (так он делает в процессе анализа простого противоречия), но тем самым уничтожить антиномию, либо — совершить акт «само-отрешения», т.е. признать свое бессилие в дальнейшем приближении к истине во всей ее целостности и полноте «старыми средствами» и дать место вере.

Формулирование и констатация антиномии, признание ее как истины становится самоотрешением рассудка, его подвигом. Подчиняя поиск истины законам логики, рассудок разрушает, а в итоге упраздняет, не только антиномию, но и веру, ибо там, где все доказано, не остается места для веры. Кантовская «религия в пределах только разума» — уже не религия, а спекулятивная философия. Рассудок может анализировать тезис и антитезис по очереди, но он ничего не способен сказать о них, как о нераздельном и неслиянном двуединстве, не требующим ни анализа, ни синтеза, но предполагающим акт веры. «Только антиномии и можно верить; всякое же суждение не-антиномичное просто признается или просто отвергается рассудком», — пишет Флоренский. При этом антиномия оставляет рассудок свободным, она предполагает лишь добровольную, «доброхотную» веру. Очертив пределы своих познавательных возможностей, рассудок уступает место вере. Он не упраздняется, однако, его деятельность получает новый смысл и ясный ориентир: все рассудочные логические операции должны проводиться так, чтобы не нарушалась антиномичность истины.

Предельно антиномичной истиной Флоренский считает догмат. Именно в догмате с наибольшей силой и напряженностью выдвинуты взаимоисключающие для рассудка суждения. Догмат с одинаковой силой утверждает и тезис, и антитезис: «И то и другое истинно, но каждое — по-своему; примирение же и единство — выше рассудка». Происходит «укрощение» логической деятельности рассудка и «выход в благодатное мышление восстановленного, очищенного и воссозданного человеческого естества». Рассудку дается возможность превзойти себя. Познавательная деятельность человека перестает ограничиваться его рассудочной деятельностью, а захватывает всего человека, становится частью его бытия, а гносеология становится частью онтологии. Разум очищается подвигом веры, постом и молитвой, воздействием Божией благодати; на этом пути он становится способным увидеть и признать внутреннюю необходимость антиномичности догмата и преклониться перед ней. Вместе с тем рассудок обретает ясную уверенность в том, что возможно «примирение» антиномии, это примирение достигается и совершается только в Духе. Дух Святой удерживает антиномию в равновесии, Он «обеспечивает» ее нераздельное и неслиянное единство. Святой Дух не позволяет антиномии ни распасться и перейти в противостояние, ни слиться в псевдо-единство. Истинная антиномия без «неотлучного соприсутствия» (свт. Василий Великий) Святого Духа — невозможна. Но даже очищенный верой и подвигом разум, в идеале — разум святого, не свободен до конца от внутренней антиномичности;

полнота истины есть лишь «чаяние» и принадлежит «жизни будущего века». Апостол Павел пишет: "Видим оубо ныне также зеркалом в гадании, тогда же (когда настанет совершенное) лицом к лицу; ныне разумею от части, тогда же познаю, яко же и познан бых"(1Кор. 13:12).

В трудах о. Павла Флоренского приводится более десяти ярких примеров догматических и новозаветных антиномий как в основах христианского вероучения, так и в частных проблемах христианского богословия. Предельно антиномичен догмат о Пресвятой Троице в любой его формулировке: «Бог Един по природе и Троичен в Лицах»; «В Боге одна Сущность и три Ипостаси»; «Бог есть Троица в Единице и Единица в Троице». Попытка логического решения этой антиномии, и даже попытка объяснения, чреватые нарушением антиномического равновесия либо в сторону троичности (вплоть до тритеизма), либо в сторону «одинокого Бога»; нехристианских монотеистических религий.

Так же антиномичен христологический догмат в разном его изложении: «Христос — совершенный Бог и совершенный человек»; «Христос единосущен Отцу по Божеству и нам по человечеству»; «Две природы — божественная и человеческая — пребывают в единой ипостаси Иисуса Христа нераздельно и неслиянно». И здесь догмат как высшая истина предполагает его принятие на веру во всей его антиномичности.

Указываемые атеистически настроенными критиками «противоречия» в Священном Писании также по большей части являются антиномиями, стремящимися выразить истину во всей ее полноте. Например, кто делает первый шаг в таинстве веры? — Бог не насилует волю сотворенных Им существ, человек приходит к Богу как свободная личность. И в этом смысле вера зависит от доброй воли человека. Но вместе с тем вера есть и дар Божий, не имея этого дара, человек не может прийти к Богу, не способен сделать первого шага (Ин.6:44).

Или проблема соотношения веры и дел: антиномии видны не только при сравнении высказываний разных апостолов — Павла и Иакова,— но и в учении апостола Павла. С одной стороны, утверждается необходимость дел, подвига, заслуг для оправдания на Суде, с другой — подчеркивается предопределение: "...Кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил". (Рим.8:30; Еф.1:5). Рассудочный подход к проблеме позволяет разъять антиномию на тезис и антитезис и отстаивать, с одной стороны, оправдание только верою, с другой — только делами. В православном учении о спасении подчеркивается необходимость совместить

несовместимое, вместо «или — или»; утвердить «и — и». Творить дела веры — заповедь, ведь вера без дел мертва (Иак2:17,20,24), но добрые дела помогает творить Христос. И дела, и вера — от Христа. Ни дел без веры, ни веры без дел. Через дела открывается и подтверждается вера, через веру освящаются дела, ведь они должны совершаться во имя Божие, чтобы не превратиться в человекоугодие: "И всяко, еже аще что творите, от души делайте, такоже господу, а не человеком" (Кол3:23). Но спасение — по благодати, а не от дел, поэтому в ежедневной утренней молитве повторяется: "Аще бо от дел спасеши мя, несть се благодать и дар, но долг паче". Так поддерживается антиномичное равновесие веры и дел в православном сознании.

Отношение человека к Богу также антиномично: с одной стороны страх Божий (Пс.110:10; Пр.1:7,9,26), с другой — любовь к Богу (1Ин.4:7-8;5;3;2Кор5:14). Может быть, наиболее известным и распространенным в Православии истолкованием этой антиномии является четвертое слово из «Поучений» аввы Дорофея. Он объясняет, что святые «уже не по страху мучения и не для получения награды исполняют волю Божию, но любя Бога... боятся сделать что-либо против воли Бога ими любимого... они уже не по страху действуют, но боятся, потому что любят» (Дорофей 1900: 56).(3) Итак, антиномия любви и страха остается во всей своей напряженности даже у святых. Одно порождает другое, и одно без другого не может существовать: чем сильнее любовь к Богу, тем больше страх удалиться от Него, нарушив Его волю, а чем сильнее страх или чувство богооставленности, тем больше любовь, напряженнее стремление воссоединиться с Богом в Его благодатной любви.

Антиномично внутреннее духовное устройство и психологическое состояние христианина. Евангелие в лице Спасителя и Иоанна Предтечи призывает к покаянию и плачу о грехах (Мф.3:2,4:17;Мк.1:15) Вместе с тем Господь говорит ученикам: "да радость моя в вас будет и радость ваша исполнится" (Ин. 15:11;Ин16:24;1Ин.1:14;2Ин.12), а апостол Павел ободряет учеников: "Радуйтесь всегда о Господе; и паки реку: радуйтесь" (Фил.4:4;1Фесс.5:16) Итак, христианин призван жить в антиномии двух противоположных чувств: с одной стороны — чувство своей греховности и вины перед Богом, покаяние до слез, с другой — радость о воскресшем Господе, радость надежды на безграничное милосердие Божие, оправдание на Суде и вечную жизнь в Царстве Небесном. Нарушение этой антиномии опасно для духовной жизни. Уклонение в сторону плача и покаяния может привести к печали и унынию, которые святоотеческая традиция включает в восемь главных греховных страстей. Прп. Иоанн Лествичник пишет: «Как слишком большое количество дров подавляет и угашает пламень и производит множество дыма, так и чрезмерная печаль делает душу как бы дымною и темною...». От излишних печали и уныния предостерегают также прп. Иоанн Кассиан, прп. Нил Синайский, прп. Ефрем Сирийский. Но, насколько опасна для духовной жизни безмерная печаль, настолько же чревата опасными последствиями и ничем не ограниченная, невоздержанная радость, ибо она подтачивает и разрушает в

человеке благоговейное отношение к Богу; смех же и «смехотворство»; удаляют человека от Бога, поэтому, согласно псалму, радоваться Богу надо «трепетом»; (Пс.2:11).

Из писаний Св. Отцов видно, что в их понимании взаимодействие печали и радости порождает новое состояние: радость и печаль не сменяют друг друга, а сосуществуют в неразрывном единстве. «С усилием держи блаженное радостопечалие святого умиления, и не преставай упражняться в сем делании, пока оно не поставит тебя выше всего земного и представит чистым Христу»; — призывает прп. Иоанн Лествичник. И прп. Симеон Новый Богослов поучает: «Всякому надлежит рассматривать себя и внимать себе разумно, чтобы ни на надежду одну не полагаться без плача по Богу и смирения, ни опять на смирение и слезы не полагаться без последования им надежды и радости духовной». Кратко и очень ярко выразил ту же мысль прп. Григорий Синаит: «... Величайшее есть оружие — держать себя в молитве и плаче, чтобы от молитвенной радости не впасть в самомнение, но сохранить себя невредимым, избрав радостопечалие»; (Добротолюбие 1992:5,162).(4) И так, как печаль, так и радость одна без другой и в своих крайних проявлениях — опасны. Ни радости без печали, ни печали без радости, ибо источник их обеих — Бог. Внутреннее состояние верующего — это соединение радости и печали, и оно антиномично. Радость и печаль гармонично со-пребывают в человеке, радостопечалие — это неуловимое, подвижное равновесие. «Снятие» здесь означало бы уклонение либо в уныние и отчаяние, либо в самомнение и гордость. Антиномичность радостопечалия предохраняет верующего и от того, и от другого.(5)

Антиномично в идеале и, как правило, стремится к антиномичности православное богословие. С раннехристианской эпохи богословие принято разделять на положительное (катафатическое) и отрицательное (апофатическое). Прп. Максим Исповедник в комментариях на св. Дионисия Ареопагита увязывает существование положительного и отрицательного богословия с тем, что Сам Господь есть «и Утверждение, и Отрицание всего». Положительное богословие — это метод «прибавления», а отрицательное — «отъятия». «Прибавления — это когда что-то положительным образом говорится о Боге, например, что Он — Жизнь, Свет и тому подобное. Отъятия же — это когда что-то отрицается как чуждое Богу, например, что Бог не есть тело...». Для прп. Максима, позже для свт. Григория Паламы отрицательное богословие выше утвердительного; в богословии его «следует предпочитать», как советует св. Дионисий.

Удивительные и непревзойденные образцы отрицательного богословия мы находим именно у него: «Итак, мы утверждаем, что Причина всего, будучи выше всего, и несущностьна, и нежизненна, не бессловесна, не лишена ума и не есть тело; не имеет

образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины; на каком-то месте не пребывает, невидима, чувственного осязания не имеет; не воспринимает и воспринимаемой не является...". Сказанное касается области чувственного; в следующей же главе св. Дионисий подробно пишет о том, что Первопричина не является также ничем из умопостигаемого, будучи неизмеримо выше его: "Далее восходя, говорим, что Она не душа, не ум; ни воображение, или мнения, или слова, или разумения Она не имеет; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выражима и не уразумеваема... и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое, не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время... к Ней совершенно неприменимы ни утверждение, ни отрицание...". Мы прервали здесь цитату, ибо для того, чтобы показать отрицательное богословие св. Дионисия во всей его полноте и блеске, пришлось бы процитировать полностью 4 и 5 главы его труда "О таинственном богословии".

Блаженный авва Фалассий (VII в.) следующим образом пишет о главном догмате: "Отец созерцается и безначальным и началом, — безначальным, яко нерожденный, а началом, яко родитель Сына и изводитель Духа Святого, Кои вечно из Него и в Нем суть. Единица, до Троицы движась, пребывает единицею, и Троица, до единицы сводясь, пребывает Троицею, сие и дивно есть!.. Единицу в Троице и Троицу в Единице исповедуем, как нераздельно разделяемую и раздельно соединяемую... Совечным Отцу исповедуем Сына и Духа Святого и собезначальным, яко вечное и безначальное имеющие из Него и в Нем свое существование — и начало. Они вечно со Отцем и в Отце, и Отец вечно с ними. Не было момента, когда Отец был без них, и они без Него. Таков образ бытия Единого естеством и Триипостасного в лицах — Бога, коему слава и держава во веки веков. Аминь". Отметим главное в богословии аввы Фалассия: через все его высказывание проходит стремление органично соединить положительное и отрицательное богословие, усилить, а не приглушить напряженность догматической антиномии, выразить ее максимально ярко, говоря мирским языком, — парадоксально.

Прп. Максим Исповедник так излагает учение о Пресвятой Троице: "Она, будучи и Единицей, и Троицей, не является составной, но обладает неслиянным единением, а разделением — нераздельным и неделимым... Ибо Единица не расчленяется Ипостасями, не содержится и не созерцается в Них относительным образом. Также и Ипостаси не сложены в Единицу и не составляют ее путем сочетания"; Она есть триипостасная Единица сущности и единосущная Троица Ипостасей. Как видим, чем напряженнее антиномия, чем острее сталкиваются тезис катафатического богословия и антитезис апофатического, тем глубже переживается вся непостижимость откровения о Триедином Боге, тем естественнее богословствование переходит у аввы Фалассия в восторг ("Сие и дивно есть!"), в молитву, в славословие, а у прп. Максима в молчание, которое призывает "многовоспеваемое в Святая святых Молчание незримой и неведомой велеречивости Божества".

Антиномично в православном богословии и Богопознание. Св. Дионисий Ареопагит пишет: «И разумом Бог познается и неразумием»; в «пресветлом сумраке» Боговедения человек становится способен «посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания», в этом состоянии человек «ничего-не-знанием»; уразумевает сверхразумное. И прп. Максим Исповедник утверждает: «Бог становится ведомым через неведение». Человек познает Бога только тогда, когда он «погружается»; «совершенно неведомое для всякого разумения запредельное незнание». Позже свт. Григорий Палама уточнил, что это — «незнание, которое выше знания»; это незнание «по преизбытку». Здесь свт. Григорий продолжил мысль св. Дионисия Ареопагита, согласно которому в апофатическом богословии «не-»; употребляется не в прямом смысле, а в значении «сверх-».

Прп. Симеон Новый Богослов пишет: «Обручение Святого Духа неизъяснимо и для того, кто стяжал Его, так как оно постигается непостижимо, держится недержимо, видится невидимо...». Этими словами прп. Симеон подчеркивает антиномичность самого состояния познающего духа. Она охватывает все существо верующего, молящегося, богословствующего человека: пронизывает разум, волю, способности видеть, слышать, даже осязать.

Свт. Григорий Палама, рассуждая о соотношении Божией сущности и Божественной энергии в процессе Богопознания и Богообщения, называет антиномичность «мерилом благочестия»; «... Сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна, мы приобщаемся Божественного естества и, вместе с тем, нисколько не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого утверждения и полагать их как мерило благочестия». То, что обретает подвижник-богослов в опыте Богопознания, часто непереводаемо на простой человеческий язык, — это, по прп. Симеону, «непознаваемые знания», «несозерцаемые созерцания», «неслыханные слышания незвучащих слов», «постижения в непостижимости непостижимых вещей» (Кривошеин 1980:170).(6)

В святоотеческую эпоху богословие было тесно связано с молитвой. В восточнохристианской патристике истинный богослов — это не столько образованный в богословских и светских науках человек, но прежде всего подвижник, молитвенник, в личном опыте познавший религиозные догматы и истины, о которых он пишет. Через всю святоотеческую литературу красной нитью проходит различение ученых богословов, которые «наострились только по внешней премудрости», чтобы «славы ради стараться любопытно исследовать Писания», и богословов истинных, пишущих на основе личного опыта Боговедения. «Если ты богослов, — поучает прп. Нил Синайский, — то будешь молиться истинно; и если истинно молишься, то ты

богослов"; (Добротолюбие 1992:2,214).(7) Молитва ставит человека в личное отношение к антиномичному догмату и, естественно, может выразить себя лишь в антиномичных понятиях и в антиномичном словесном оформлении. Святоотеческое богословие стремилось именно к такому опытно-молитвенному богословию, ибо молитва постоянно поддерживала напряженность антиномии Божьего и человеческого в писаниях подвижника-богослова. В XX веке удивительные образцы молитвенного богословия находим в духовных писаниях прп. Силуана Афонского († 1938).

Углубляясь в отрицательное богословие св. Дионисия, прп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы, можно невольно прийти к искушению противопоставить апофатику и катафатику, но у Св. Отцов мы такого противопоставления не находим. Св. Дионисий подчеркивает, что, говоря о Боге в отрицательном смысле (например, Бог не есть ум), мы тем самым подразумеваем "преимущество, а не недостаток". Вслед за ним прп. Максим замечает, что говоримое о Боге апофатически "понимается в смысле превосходства". Присваивая Богу именование "не ум", отрицательное богословие тем самым хочет только подчеркнуть, что Бог выше всякого ума, Он не есть ум "в известном нам смысле", Бог есть Сверх-Ум. То же можно сказать и о других именах Божиих: Он не есть жизнь, что значит — Он есть Сверх-Жизнь; Бог не есть мудрость, т.е. Он есть Сверх-Мудрость, и этот принцип отрицательного богословия распространяется на все имена Божии, Его свойства. Как видим, отрицательное богословие по своей сущности есть вид положительного богословия, на деле оно не отрицает, а утверждает, только другим способом. Их противопоставление искусственно: они и нуждаются друг в друге, и дополняют друг друга, и в конечном итоге совпадают. Существуют религиозные истины, которые выразимы либо в русле положительного, либо в русле отрицательного богословия, но св. Отцы в своих творениях чаще всего использовали оба метода. Антиномичные истины требуют антиномичных методов их познания и антиномичных по своей внутренней структуре способов их выражения, что мы и находим у Св. Отцов. Поэтому, на наш взгляд, ведущий метод святоотеческого богословия следовало бы назвать антиномичным богословием, ибо он являет собой двуединство (через примирение) положительного и отрицательного богословия.

Вернемся к проблеме ересей, затронутой во второй главе. Если снять наслоившийся на этот термин в течение веков уничижительный отрицательный оттенок, то окажется, что слово "ересь" очень точно выражает суть самого явления. Наряду с такими значениями, как "направление", "школа", "учение", "секта", слово "ересь", как указывал, например, прп. Амвросий Оптинский, означает "выбор", "избрание". Если присмотреться к истории борьбы православного церковного сознания с различными ересями, то нельзя

не обратить внимания на то, что любая ересь всегда была выбором одного из двух, разъятием двуединства. Если по православному учению Господь Иисус Христос — совершенный Бог и совершенный человек, то арианство отстаивало тварность Сына Человеческого и Его отличие по сущности от Отца. Антиномичное двуединство догматического исповедания Иисуса Христа арианство тем самым разрушало. Несторианство лишь внешне связывало Божественную природу Христа и Его человеческое естество. «Божество не родилось от Марии, а как бы прошло через нее». В таком утверждении отсутствует напряженность антиномии, и она распадается на тезис и антитезис, что позволяло несторианству настаивать на именовании Богоматери «христородицей» и даже, как предлагал сподвижник Нестория Анастасий, — «человекородицей», снимая тем самым антиномию Богоматеринства Девы Марии. Не менее определенный «выбор» сделало монофизитство. В воплотившемся и вочеловечившемся Втором Лице Пресвятой Троицы — две природы: Божественная и человеческая. Из этой антиномии монофизиты выбрали тезис, первую часть утверждения, человеческое же в Христе, согласно их пониманию, поглощено Божеством. Подобным образом позже монофелиты сделали «выбор» в пользу единой Божественной воли во Христе, в противовес антиномичному догмату о двух волях во Христе, нераздельно и неслиянно соединенных в Нем, как и два естества. Мы назвали некоторые, наиболее крупные ереси, но и подробный их анализ подтверждает вывод: «выбор» лежит в основе любого еретического учения. Борьба ереси против Православия — это всегда борьба против антиномии, против антиномичного мышления, борьба за логический монизм в формулировке догмата и его истолковании, борьба философии против опытно-молитвенного богословия, борьба формальной логики против Божественного Откровения.

Логический монизм ересей следует понимать как следование по линии наименьшего сопротивления. Если православное мышление принимает антиномичность основных христианских истин и догматов как естественную и не подлежащую проверке слабым и греховным человеческим разумом данность (ибо в таком виде, в такой форме они явлены Божественным Откровением), то ересь способна принять догмат лишь при условии его внутренней непротиворечивости. (8) Ересь признает и допускает противоречие, устранимое путем логических доказательств и спекуляций, но не антиномию. «Обычно в схемах краткого учебника, — пишет архимандрит Киприан (Керн), — еретики представляются, как умы гордые, противники церковного авторитета, не смиренные в отношении Предания, из гордости же готовые порвать с Церковью, лишь бы защитить свою мысль... Первичным же по времени является момент совершенно противоположный: руководящим и решающим очень часто бывает не гордость, не сомнение, а некая робость мысли, недостаток смелости для того, чтобы воспринять и осознать всю глубину и головокружительность догматической мысли Церкви». Можно добавить — антиномичную глубину.

Итак, антиномичность в Православии прослеживается в нескольких планах:

- а) антиномичность двуединого богочеловеческого бытия;

- б) антиномичность Истины Божией, Которая есть Сам Господь Иисус Христос — Богочеловек;

- в) антиномичность христианского догмата;

- г) антиномичность Боговедения, Богообщения;

- д) антиномичность метода изложения и раскрытия догматической истины, антиномичность самого способа богословствования;

- е) антиномичность состояния духа подвижника-богослова и всякого христианина как «мерила благочестия»;

- ж) антиномичность языковой формы выражения догматической истины.(9)

Насколько антиномично православное вероучение, настолько антиномичен и иконообраз. И только интерпретация иконообраза как антиномии дает возможность в полной мере выявить его роль как важнейшего феномена православного богословия, православного мышления, православного культа, православного искусства и культуры в целом. Именно антиномичную природу иконы не хотели учитывать, не смогли воспринять во всей глубине противники икон. Богочеловеческий реализм иконы остался для иконоборцев тайной за семью печатями. Главная антиномия иконообраза - изображение

Богочеловека как Ипостаси в нераздельности и неслиянности двух природ: Божественной и человеческой. Иконообраз антиномичен также потому, что постижение тайны Боговоплощения, даже если это художественное постижение, всегда выступает и по своей сути, и по форме, как антиномия. У прп. Феодора Студита она выступает как единство «описуемости — неопишуемости» и «Непостижимый начинается во чреве Девы; Неизмеримый становится ростом в три локтя; Безграничный приобретает границы; Неопределимый встает, садится и ложится; Вездесущий положен в колыбель; Вневременный постепенно достигает возраста двенадцати лет; Безвидный приобретает очертания и Бестелесный облекается телом... А потому Он один и описуем, и неопишуем. Эту антиномию иконообраза не следует понимать в том смысле, что Иисус Христос описуем по человечеству и неопишуем по Божеству. Нет, — в таком случае мы разделили бы неразделимое (что и делали в своих «анафематизмах» иконоборцы). Но как описуемость, так и неопишуемость относятся к Лицу Иисуса Христа, к Его Ипостаси.

«Иконы суть видимое Невидимого и не имеющего фигуры, но телесно изображенного...» — пишет прп. Иоанн Дамаскин. Икона «есть откровение и показание скрытого. Так как человек не имеет... ясного знания невидимого ввиду того, что его душа находится под покровом тела...» — говорит он же далее. Итак, икона сама в себе есть антиномия невидимого в видимом, неизобразимого в изображенном, неопишуемого в описанном. Эти разные формулировки первой антиномии, касающиеся сущности иконы, неизбежно порождают вторую антиномию иконы — как предмета иконопочитания. В этом случае иконообраз выступает как антиномия Вездесущего — в одной точке, Неосязаемого — в осязаемом, не имеющего места — в конкретном месте, не имеющего размеров — «вошедшего»; Своими Божественными энергиями в ограниченные размеры иконы. Бог — всюду, весь мир, любое творение Божие свидетельствует о Его всеприсутствии, но, не умаляя Своего всеприсутствия в творении, Он «входит» в киот, «ограничивает» Себя, Свои Божественные энергии величиной иконы. «Тем же всечестный образ Твой, и рукою Твоею держамаго Вседержителя видяще на иконе, радуемся грешнии...» — читаем в молитве после «Акафиста Успению Пресвятой Богородицы»: "Бог есть Дух" (Ин. 4:24), Он не материален, вместе с тем иконообраз дает человеку возможность осязательно прикоснуться не только к изображению, но через него — и к Самому Богу, приобщиться Его нетварных Божественных энергий. Господь Сам указывает на икону как на место Своего особого присутствия, творя через иконы чудеса, посылая исцеления: «Новое дивное и славное знамение всем верным тавися, тако не токмо Матери Твоей, но и пречистому Ея лику, на доске изображенному, силу чудотворения даровал еси, Господи» — поется в седьмом икосе «Акафиста Пресвятой Богородице ради чудотворного ея образа Нечаянная Радости»;

Иконописание — это положительное, катафатическое «богословие в красках». По своему внутреннему богословскому заряду православное учение об иконе неизмеримо богаче, чем это может показаться на первый взгляд. В свернутом

виде оно содержит в себе все своеобразие, все особенности православного мышления. Богословие иконообраза берет начало в апофатике (неизобразимость Бога); проходит через стадию положительного богословия, становится проповедником реальности Боговоплощения; затем через единение апофатики и катафатики приходит к антиномичному художественному выражению божественных истин; наконец, возводит человека к высшей ступени на лестнице Боговедения: к созерцанию, «таинственному богословию»; молитвы, единению с Богом, обожению.

Сохранение внутренней антиномичности иконообраза и антиномичности его восприятия, исключительно важно для иконопочитания. Здесь мы с другой стороны приходим к тем же выводам, которые сделаны в конце первой и второй глав. Нарушение антиномичности учения об иконе в одну сторону означало бы или абсолютную неизобразимость Бога (скрытое отрицание Боговоплощения), или изобразимость Бога, т.е. ересь; потеря антиномического равновесия в другую сторону приравняла бы икону к фетишу, амулету или, по меньшей мере, к раскрашенной доске. Нарушение же антиномичности иконы в плане ее почитания привело бы верующего или к идолопоклонству, или к отрицанию икон вообще. Поэтому икона и ее почитание антиномичны всегда и во всех деталях, они держатся на самом лезвии антиномии и предполагают антиномичное состояние духа в процессе восприятия и постижения иконообраза как антиномичной духовной реальности.

В заключение главы отметим тесную взаимосвязь антиномии с онтологией. Двуетная онтологичность — первая и главная характеристика антиномии, антиномичность же — первая и основная характеристика христианской онтологии. Одна из этих характеристик предполагает другую, одна без другой невозможна, поэтому два термина естественным образом, органично объединяются в один — антиномичная онтология. Понятие «онтологичность» указывает на двуетность Божественного и человеческого, а понятие «антиномичность» определяет характер этого двуетства — нераздельность и неслиянность.⁽¹⁰⁾ Двуетный богочеловеческий онтологичный и антиномичный реализм присущ, как мы пытались это показать, православному учению о Боге, о мире, о человеке, о познании. И об иконе. Само понятие «иконообраз» — как единство видимого и невидимого — онтологично и антиномично.

Примечания

1. Хотя само явление антиномичности и внутренне антиномичные понятия встречаются уже в Священном Писании и в самых ранних памятниках богословской и философской мысли, в научную терминологию слово «антиномия» прочно входит только в

XVIII веке, причем вначале оно употреблялось лишь в юридическом смысле. Закрепляет этот термин в европейской философии Кант, когда в «Критике чистого разума»; выдвигает знаменитые космологические антиномии.

2. Нередко, говоря об антиномиях, в качестве примера приводят учение о совпадении противоположностей Николая Кузанского (1401-1464). Но, во-первых, для Николая Кузанского проблема совпадения противоположностей — логическая проблема, больше философская, чем богословская. Православный же подход ставит ее как проблему онтологическую, экзистенциальную (антиномия примиряется святостью). Во-вторых, Николай Кузанский предполагает совпадение противоположностей в Божественном начале, поскольку они находятся в Боге искони в «свернутом» виде. Но главная антиномия — Творца и твари, нетварного Бога и тварного человека всегда останется таковой, эти противоположности «совпасть» не могут (но их можно примирить). В-третьих, Кузанский употребляет неустойчивую терминологию. Он употребляет такие термины, как сложение, сопряжение, а это свидетельствует о том, что Кузанский имел в виду все же противоречия, а не антиномию и скорее соединение противоположностей, а не их двуединство, которое наиполнейшим образом выражает истину.

3. Бойся Бога из любви к Нему», — призывает также прп. Исаак Сирин.

4. Достоевский обратил внимание на эту особенность духовной жизни верующей души. В романе «Подросток» устами Макара Ивановича он говорит: «С годами печаль как бы с радостью вместе смешивается, в воздыхание светлое преобразуется. Так-то в мире: всякая душа и испытывается и утешена» (Достоевский 1958:8,452).

5. Подробно об этом говорится в нашей статье — радостопечалие.

6. Примеры антиномичного богословия можно умножать едва ли не бесконечно. С не меньшей, если не с большей глубиной, тонкостью, блеском антиномическое богословие наблюдается также в творениях свт. Афанасия Великого, свт. Василия Великого, свт. Григория Нисского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Григория Богослова, прп. Ефрема Сирина, прп. Иоанна Лествичника, св. Исаака Сирина, прп. Григория Синаита, и многих других Отцов.

7. В настоящее время богословская наука считает произведение, содержащее эти известные слова, принадлежащими авве Евагрию.

8. В этом, кстати, ярко проявляется ущербность человеческого мышления, которая стала следствием грехопадения; эта ущербность усугубляется претензией все постичь своим падшим разумом, т. е. перманентно продолжающимся грехопадением человеческого ума, богоборческими попытками встать над Божественным Откровением, дать ему рациональное объяснение и найти место в рациональной картине мироустройства.

9. В языкознании и литературоведении известна такая стилистическая фигура как оксюморон. Он состоит из пары понятий логически противоречащих одно другому или же взаимно исключающих друг друга: живой труп, красноречивое молчание, звонкая тишина и т. п. Принципиальное отличие оксюморона от антиномии состоит в том, что первый принадлежит целиком к области семантики или риторики, антиномия же выявляет богочеловеческую, небесно-земную суть явления. Антиномия — не стилистическая фигура, а единственно возможный способ определения характера взаимосвязи земного и небесного; этот способ естественным образом выражает себя в антиномичной языковой форме, используя для этой цели и оксюморон.

10. Само слово «двуединство», так же, как и «триединство», применительно к Пресвятой Троице, есть антиномия и по внутреннему смыслу, и по содержанию, и по языковой форме.