

*Социальная структура, социальные институты и процессы*  
*Social Structure, Social Institutions and Processes*

**Научная статья**

DOI: 10.17748/2219-6048-2021-13-6-65-83

УДК 316.74, 801.73

**ОБРАЗ ХРИСТА: ПЕРВООБРАЗ КАК ПРЕДМЕТ ИЗОБРАЖЕНИЯ  
В ИКОНОПОЧИТАНИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ТЕКСТОВ  
ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ПАРИЖСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ)**

**Шахбазян Марина Анатольевна**

Кубанский государственный университет

г. Краснодар, Россия

ORCID 0000-0003-3946-5078

cappadocia@list.ru

**Шахбазян Карапет Геворкович**

редактор раздела «Вера» журнала «Ортодоксия.

Вестник Сочинской епархии»

г. Сочи, Россия

SPIN 1316-7388

kiprian@inbox.ru

*Аннотация.* Проблема иконопочитания давно разрешена в православном богословии. Однако в начале XX века в трудах религиозных философов русско-модернизма она была вновь поднята в контексте «софийного истолкования» образа. Священником Павлом Флоренским и протоиереем Сергием Булгаковым была предпринята попытка интерпретировать святоотеческое представление об образе и изобразимости первообраза в платоническом духе. После октябрьского переворота обсуждение данной проблемы переместилось за границу, в частности в Париж, где сформировалась так называемая «парижская богословская школа». Одним из ведущих авторов «богословия иконы» стал Л.А. Успенский, чьи взгляды оказали существенное влияние на современных богословов, философов и искусствоведов, занимающихся изучением иконы.

Целью настоящего исследования стало выявление специфики богословия парижской школы в области иконологии. Задачи исследования - провести анализ взглядов Л.А. Успенского и его последователей, сравнить их со святоотеческим учением об образе.

В работе использовались историко-сравнительный метод, метод герменевтической интерпретации (историческая распознающая интерпретация).

В результате анализа выявлено несоответствие взглядов «парижан» на предмет изображения учению защитников иконопочитания, которые полагали, что невозможно изобразить созерцаемое сверхчувственно, на него можно только указать.

**Ключевые слова:** икона, образ, первообраз, символ, природа, ипостась, личность, духовная реальность

**Для цитирования:** Шахбазян М.А., Шахбазян К.Г. Образ Христа: первообраз как предмет изображения в иконопочитании (на материале текстов представителей парижской богословской школы) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2021. Том.13 № 6. С. 65-83.  
DOI: 10.17748/2219-6048-2021-13-6-65-83

## Original article

### THE IMAGE OF CHRIST: PROTOTYPE AS AN OBJECT OF REPRESENTATION IN ICONODULISM (BASED ON TEXTS OF REPRESENTATIVES OF THE PARIS SCHOOL OF ORTHODOX THEOLOGY)

**Marina A. Shakhbazian**  
Kuban State University  
Krasnodar, Russia  
ORCID 0000-0003-3946-5078  
cappadocia@list.ru

**Karapet G. Shakhbazian**  
editor of the "Faith" section of the "Orthodoxy.  
Bulletin of the Sochi Diocese" magazine  
Sochi, Russia  
SPIN 1316-7388  
kiprian@inbox.ru

**Abstract.** The problem of Iconodulism has long been resolved in Orthodox theology. In the early twentieth century, however, in the writings of religious philosophers of Russian modernism it was raised again in the context of a "sophiological interpretation" of the image. Priest Pavel Florensky and Archpriest Sergei Bulgakov attempted to interpret the Patristic view of the image and the representability of the prototype in a Platonic spirit. After the October Coup, the discussion moved abroad, particularly to Paris, where the so-called "Paris School of Orthodox Theology" was formed. One of the leading authors of the "theology of the icon" was Leonid A. Uspenski, whose views have had a significant influence on contemporary theologians, philosophers, and art historians engaged in the study of the icon.

The purpose of this study is to reveal the specificity of the theology of the "Paris School" in the field of iconology. The aim of the study is to analyze the views of Leonid A. Uspenski and his followers and to compare them with the Patristic teaching of the image.

In the work were used the comparative historical method, the method of hermeneutic interpretation (historical recognizing interpretation).

The analysis reveals a discrepancy between the views of the "Parisians" on the object of representation and the teachings of the defenders of Iconodulism, who believed that

it was impossible to represent the supersensibly contemplated, it could only be pointed to by iconographic symbolism.

**Keywords:** icon, image, prototype, symbol, nature, hypostasis, personality, spiritual reality

**For citation:** Shakhbazian M.A., Shakhbazian K.G. The image of Christ: prototype as an object of representation in iconodulism (based on texts of representatives of the Paris School of orthodox theology). *Historical and Social-Educational Idea*. 2021 Vol. 13, No.5. PP. 65-83. (In Russ.).  
DOI: 10.17748/2219-6048-2021-13-6-65-83

В отечественном современном православном богословии является практически общим местом мнение, что икона есть, так сказать, изображение мира горнего, «окно в горний мир». И предметом изображения является обоженная плоть Спасителя, Богородицы, святых и обоженный материальный мир, κόσμος в целом. При этом подразумевается, что изображению подлежит (символически) не только то, что может быть видимо чувственным зрением - плотское, материальное, но и невидимое - состояние обожения и само обожение, обоживающая благодать. Этот взгляд, получивший именование «богословия иконы» (впервые термин употреблен в заглавии книги Л.А. Успенского «Богословие иконы православной Церкви» [1]), исповедует (с той или иной степенью категоричности) большинство известных исследователей иконы XX-XXI веков [2-9]. При этом на память приходит только ничтожное количество примеров полемики с «богословием иконы» [10; 11].

Проблема изобразимости божества (как божественной природы, так и благодати) была поставлена впервые в православии во время иконоборческих споров. Эта тема была актуализирована русскими богословами «серебряного века», что было поставлено им в заслугу как ими самими, так и их почитателями. После революции 1917 года обсуждение было продолжено уже в эмиграции в рамках так называемой парижской богословской школы, сформировавшейся вокруг Парижского богословского института (основан в 1925 г.). Особенно важной для собственно богословского осмысления проблемы считается роль священника Павла Флоренского (1882-1937) и протоиерея Сергия Булгакова (1871-1944). Последний был более радикален в оценке богословского наследия (при этом И.Б. Роднянская, например, отмечая роль Евгения Трубецкого (1863-1920) в выявлении «глубокого умозрительного смысла иконы» и роли священника Павла Флоренского в «анализе особого языка иконы», подчеркивает, что «о. Сергей Булгаков был первый (да и до сих пор остается почти единственный), кто подошел к иконе с богословской точки зрения, пытаясь установить и уяснить коренную ее антиномию, - как изображение неизобразимого» [12, с. 410]), приходя «к тому общему заключению, что богословской победы защитники иконопочитания не одержали над своими противниками» [Там же]. Поэтому протоиерей Булгаков, ввиду «истощения» богословских сил Византийского Востока, утверждает, что задача создания догматического учения об иконе лишь стоит перед ним и его современниками. Задача видится протоиерею Булгакову тем более насущной, что богословское осмысление догмата иконопо-

читания, те «мнения», которые высказывали как иконоборцы, так и иконопочитатели, «мы *вовсе не обязаны принимать* (выделено прот. Булгаковым. Выделения в цитатах, кроме оговоренных случаев, принадлежат авторам настоящей статьи), ибо они, действительно, последовательно развиваемые, приводят к иконоборству, а сверх того несостоятельны и сами по себе» [13, с. 259]. Протоиерей Булгаков видит догматическое основание иконы, предвосхищенное (эстетически) в языческом искусстве, в представлении: «образ, свойственный Божеству, может быть ведом и человеку и им изображаем, т.е. что он в известном смысле человечен» [13, с. 245]. Поскольку протоиерей Булгаков соглашается с одним из основных тезисов иконоборцев, что абсолютная неизобразимость Божества обесмысливает икону, так как изображение плоти Христовой не будет иметь «*никакого* отношения к иконе Христа как Богочеловека, и Он как Бог, хотя и вочеловечившийся, остается неизобразим» [13, с. 266], – то отсюда следует и вывод о богословской «слабости» иконопочитателей, также веровавших в абсолютную неизобразимость Божества.

Однако, на взгляд протоиерея Булгакова, стоять на этой точке зрения невозможно, и некоторые вещи все же проговаривались защитниками иконопочитания. Он ссылается на слова прп. Иоанна Дамаскина (единственного из свв. отцов, у которого видит «софийное истолкование иконы» [13, с. 270, прим.1]): «**всякий образ есть откровение и показание скрытого**». Это выражение протоиерей Булгаков понимает применительно к отношениям первообраза и образа не только как вещи, но и как иконы, ибо искусство «смотрит на вещь, но через вещь и за вещь», «видит в вещи ее сверх-вещь или перво-вещь, ее умный образ, или идею [13, с. 270], которая также является предметом изображения. То же сам протоиерей Булгаков видит и у свт. Дионисия Ареопагита, чьи слова: «Воистину явленное в образах (εἰκόνας) есть видимое невидимого» [14, с. 855] - приводятся прп. Иоанном. Однако на самом деле автор видит то, чего нет, попросту не понимая цитируемого им текста. Если обратить внимание на контекст, в котором свт. Дионисий говорит свое «проникновенное» [13, с. 270] слово, то мысль его оказывается совсем иной: «Что удивительного, если Христос действует истинно, а *Его* учеников обидчики изгоняют из городов (см. *Мф.* 23, 34), сами себе по достоинству воздавая, а от святых, скверные, отделяясь и уходя? Воистину, явленное в образах суть видимое невидимого. Даже и в грядущих веках Бог не будет виновен в справедливых от Него отлучениях, но виновными *окажутся* сами полностью себя от Бога отлучившие. Равно как мы видим, что уже здесь некоторые пребывают с Богом...» [14, с. 855-856].

Из контекста становится ясно, *что* сказано: **видимое** разделение на тех, кто гонит христиан и отделяет себя от Христа, и тех, кто, гонимый, пребывает с Ним, есть видимый образ **грядущего** и **сейчас еще невидимого** разделения.

Рассмотрим теперь контекст сказанного прп. Иоанном. После приведенных прот. Булгаковым слов прп. Иоанн поясняет, что он имеет в виду: «Так как человек не имеет ни ясного знания невидимого ввиду того, что его душа находится под покровом тела, ни того, что будет после него, ни того, что совершается на расстоянии и местном отдалении, так как он ограничен условиями места и времени, то для путеводительства к знанию, для откровения и обнаружения скрытого и выдуман образ» [15, с. 400].

Очевидно, что речь идет об образе (иконе) первообраза – человека, невидимого *только* в том смысле, что он отделен от нас временем или местом. Кстати, помимо неверно интерпретированной цитаты из свт. Дионисия, прп.

Иоанн приводит и другие цитаты. Например, цитату из свт. Иоанна Златоуста, где святитель ясно говорит, что изображение человека делается, чтобы иметь «утешение в его отсутствии» [15, с. 388].

Итак, поскольку приведенные протоиереем Булгаковым цитаты отнюдь не подтверждают его догадки о существовании у некоторых святых определенного сходства с его представлениями, то нам следует заключить, что не существует вообще никакого соответствия (без исключений, как мы показали) между учением протоиерея Булгакова о первообразе - предмете изображения и учением Церкви. Надо сказать, что далеко не все представители парижской богословской школы и их последователи в России были готовы принять столь радикальное отрицание протоиереем Булгаковым богословской состоятельности иконопочитателей. (Впрочем, были и согласные с тезисом, что догматическое учение Церкви об иконе еще не сформулировано и должно быть приведено в соответствие с иконописной практикой. См., напр.: [8; 16]). Большая часть пошла иным путем, попытавшись в самом учении Церкви обнаружить более серьезное, чем два намека, основание *своего* учения. В этом отношении они оказались ближе наследию священника Павла Флоренского, смело интерпретировавшего в удобном ему смысле даже Орос VII Вселенского собора (787): «При взирании на образ, ум, - в смысле святоотеческом, средоточие духовного существа, - возводится от образа к Первообразу посредством напоминания, ἀνάμνησις, говорится в постановлении Вселенских Соборов. Слово ἀνάμνησις есть термин мистерии и Платона. Он означает наше духовно-мистическое состояние, которое возникает от прикосновения к платоновским идеям, мистическое припоминание, которое возгорается при прикосновении к образу. Я настаиваю, что этот термин имеет здесь метафизический, а не психологический смысл» [17, с. 480].

И здесь нам следует сказать об Л.А. Успенском (1902-1987) - мыслителе, создавшем целостное учение о «богословии иконы», в котором он и отчетливо заявил согласие свое с учением Церкви о неизобразимости Божества, о невидимости и неизобразимости образа невидимого Бога [1, с. 13-14.], и вместе с этим постарался найти способ отчасти снять оппозицию изобразимость / неизобразимость, опираясь на соборные и святоотеческие тексты и прямо декларируя свое старание, по слову Ороса VII Вселенского собора, во всем «следовать божественному учению святых Отцов наших и Преданию Кафолической Церкви» [Там же, с. 102. Ср.: 18, с. 590].

И Успенский действительно старается следовать Преданию. Разбирая 82 правило Трулльского собора (691-692), Успенский говорит, что правилом указывается, каков должен быть церковный образ: «он представляет нам человеческий лик воплотившегося Бога, исторический лик Иисуса Христа» [1, с. 64-65]. При этом еще ранее Успенский со ссылкой на прп. Иоанна Дамаскина ясно дает понять, что «образ Бога невидимого невозможен, “ибо как будет изображено то, что недоступно зрению?” (3-е Слово, гл. IV)» [1, с. 13-14].

Кажется, все ясно, и уж к Леониду Александровичу никак не применим анафематизм прп. Феодора Студита тем, «кто не исповедует, что Господь наш Иисус Христос, пришедший во плоти, плотию описуем, по Божественной же природе остается неопикуемым», и тем, «кто станет утверждать, что описуемо и Божество вследствие того, что описуема плоть Слова, и в то же время не будет в одной Ипостаси различать того и другого по природному свойству» [19, с. 267].

Однако Успенский, утверждая неизобразимость божества Спасителя, настаивает, что икона не может ограничиваться, наподобие светского портрета

или фотографии, изображением Его как обычного человека, ибо таким образом можно изобразить лишь события Его земной жизни, но *икона* «самой **манерой изображения** этого “Сына человеческого” должна отражать славу Божию» [1, с. 65]. Вместе с тем Успенский полагает необходимым уточнить, вели ли иконопочитатели вообще речь об изображении природы, справедлив ли был вообще этот упрек. Успенский предлагает разрешить обоснованность обвинений в адрес иконопочитателей через христологию. На взгляд иконоборцев, согласно Успенскому, икона является богохульством в несторианском, помимо прочих, смысле, когда иконопочитатели отвечают: на иконе изображается только видимая и осязаемая плоть Христа, только Его человеческая природа. То есть иконоборцы полагали изображение Христа как «обыкновенного человека» противоречащим учению Церкви о нераздельном соединении природ во Христе. Таким образом, изображение Христа-Богочеловека и невозможно, и богохульно. Но аргументация иконоборцев была «немедленно вскрыта православными», поскольку первые не учли ясного различия между природой и ипостасью, между природой и лицом [1, с. 93-94].

Успенский, ссылаясь на «разъяснение» прп. Феодора Студита, утверждает, что «изображая Спасителя, мы не изображаем ни Его Божество, ни Его человечество, но Его Ипостась», непостижимо соединяющую в Себе эти две природы «неслиянно и нераздельно», и как ошибочно монофелитское представление об одной воле одного Лица Богочеловека Христа, так ошибались и иконоборцы, только в другом смысле, поскольку «если воля и действие свойственны каждой природе Иисуса Христа, так что в Нем две воли и два действия соответствуют Его двум природам, то **Его образ свойственен не той или иной Его природе, а Его Личности, Ипостаси**» [1, с. 94].

Иконоборцы «спрашивали, как можно изображать ДВЕ ПРИРОДЫ Спасителя», не понимая, что иконопочитатели не пытались говорить об изобразимости природ: божественной или человеческой - но «Личность Бого-Человека, нераздельно и неслиянно сочетавшего в Себе две эти природы» [1, с. 121].

Кажется, ответ найден. И он кажется тем более убедительным, что подкреплен соответствующими цитатами из свв. отцов: «При ясном различии между природой и личностью для них было совершенно очевидно, что икона, так же как обычный портрет, может быть только образом личным, так как “сущность (то есть природа) не имеет самостоятельного бытия, но усматривается в личностях”, – говорит преподобный Иоанн Дамаскин. Природа существует только в личностях, и каждая личность обладает полнотой своей природы: каждое Лицо Святой Троицы обладает всей полнотой божественной природы; каждое человеческое лицо обладает всей полнотой природы человеческой. Природа у всех людей одна, личностей же множество, и каждая из них единственная и неповторима. Изображая людей, мы изображаем не множество вариантов одной природы и не отдельные ее частицы, а конкретные личности: Петра, Иоанна, Павла и т.д., каждая из которых обладает своей природой по-своему, что и придает каждому лицу свойственные ему черты» [1, с. 94-95].

Однако распространенность и (почти) «общепринятость» мнения Успенского не должна закрыть для нас понимание того, что ответ, найденный Успенским, – неправильный ответ. Это не тот ответ, который дают иконоборцам свв. отцы.

Успенский употребляет термин «образ», который «свойственен не той или иной Его природе, а Его Личности, Ипостаси», в смысле первообраза, ведет речь

о том, *что* является предметом изображения на иконе. И, надо сказать, это представление об одном образе во Христе вызвало затруднения у некоторых его последователей. Ученик Успенского, бывший до 2014 года деканом парижского Свято-Сергиевского православного богословского института протоиерей Николай Озолин, например, задается вопросом, «что можно сказать о тех **природных** свойствах, которые прямо касались проблематики защиты святых икон?» [20, с. 18]. Он обращает внимание на то, что «по аналогии с двумя волями каждая из двух природ единой ипостаси Спасителя сохраняет характеризующие ее свойства, среди которых видимость и описуемость принадлежит человеческой, а невидимость и неопикуемость божественной природе» [Там же]. Далее, обращаясь к текстам прп. Иоанна Дамаскина и св. патриарха Никифора, он приходит к выводу, что следует говорить о **двух образах** Ипостаси Христовой. Отчасти соглашаясь с протоиереем Озолиным, мы считаем необходимым прояснить значение термина «образ», который он употребляет. Протоиерей Озолин верно замечает, что и прп. Иоанн, и св. патриарх Никифор говорят о двух образах, основываясь на словах св. ап. Павла: *Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек* (Флп. 2: 6-7), указывая на употребляемое в Послании слово *μορφή*, означающее «вид», «образ», «форму».

Учение о двух *μορφάς* во Христе, действительно, имеет важнейшее значение в учении Церкви. И не только применительно к иконопочитанию. Но протоиерей Озолин, говоря о значении слова *μορφή*, не уделяет должного внимания тому, что оно является, согласно святоотеческому учению, синонимом слов «природа», «сущность». Прп. Иоанн Дамаскин свидетельствует, что **«весь сонм святых знает, что образ (μορφή) есть природа»** (Перевод несколько уточнен. - *Авт.*) [21, с. 121-122. Ср.: 22, с. 61, 84]. Отсюда понятно, что прп. Феодор Студит (к которому пытается апеллировать Успенский), говоря: «мы изображаем Господа нашего Иисуса Христа в телесном виде (*σωματικῆ χαρακτήρι*)», поскольку Он принял наш образ (*μορφή*) [23, с. 209] – имеет в виду именно человеческую природу. Успенским, очевидно, было не замечено или проигнорировано святоотеческое определение ипостаси, данное иконопочитателями на VII Вселенском Соборе: **«Ипостась есть сущность с особенностями (ιδιωματων)»** (в русском переводе слово *ιδιωματα* переведено как «свойства») [24, с. 668. Ср.: 18, с. 537]. Общая природа, форма свойственна всем людям, существуя в них с определенными особенностями. По прп. Феодору Студиту, нельзя изображать природу *вообще*, но можно и должно изображать ипостась как природу (образ, форму, *μορφή*) с особенностями. Поэтому мы, возражая Успенскому, должны сказать, что **конкретные ипостаси** существуют и изображаются в портрете ли, на иконе ли именно как **«варианты природы»**. В случае с образом (иконой) Христа мы должны сознавать, что, по учению иконопочитателей, Он изобразим только по одному образу, по одной из двух природ - человеческой, которая описуема, изобразима.

Леонид Александрович ограничивается лишь ссылкой на одно из мест Третьего Опровержения прп. Феодора Студита. Мы же внимательно рассмотрим текст, на который он ссылается, чтобы увидеть, насколько успешно он может быть интерпретирован в контексте рассуждения Успенского. Да, преподобный Феодор говорит, что «при всяком изображении изображается не природа предмета, но самый предмет в своих частных чертах (ипостась)» [19, с. 307-308].

Он подчеркивает невозможность изобразить природу, если она не видима в отдельном предмете. Христос изображается «по личному бытию (ипостаси), хотя по Божеству и неопишимо, а не со стороны тех естеств, из которых он состоит». Однако изображается Он отнюдь не как «бесприродная личность», а по ипостасным особенностям Своей **человеческой природы**, так же как каждая конкретная ипостась, «а именно: орлиный или тупой нос, или курчавые волосы, или хороший цвет лица, или красивые глаза, или что-либо другое, характеризующее присущий ему наружный вид». При этом, разумеется, изображению подлежат только **видимые ипостасные особенности**, поскольку человеческую душу, например, изобразить невозможно, ибо она невидима.

В своем Послании к иконоборческому собору прп. Феодор говорит: «Если Господь наш Иисус Христос несомненно явился в человеческом образе и в нашем виде, то справедливо Он пишется и изображается на иконе, подобно нам, хотя Божественный образ Его остается неопишимым» [23, с. 196].

И VII Вселенский собор, исходя из своего (приведенного нами выше) понимания терминов «природа» и «ипостась», прямо учит об иконе Христа: «Мы поклоняемся образу человеческого **естества** Его» [18, с. 411].

Отметим, что Успенскому не вполне чуждо понимание о двух образах во Христе, хотя он и не знает о синонимичности «образа» как *μορφή* и «природы». Но говорить о двух образах Успенский полагает возможным только в том смысле, что «во время Своей земной жизни Христос сочетает в Себе и образ Божий, и вольно принятый Им “рабий знак”» (Фил. 2: 6-7) [1, с. 120]. Однако даже во время земной жизни Христа апостолы на Фаворе уже «увидели Христа не в рабском знаке, а в Его прославленном, обоготворенном человечестве», но «имеющая очи, чтобы видеть», Церковь «показывает Его на иконе не как обыкновенного человека, а как Бого-Человека в славе Его», в отличие от западной живописи [Там же]. Автор цитирует свт. Германа Константинопольского, сказавшего: «Мы представляем на иконах образ СВЯТОЙ ПЛОТИ Господа» [1, с. 129]. И понимает это так, что благодаря своему специфическому языку, своей особой манере изображения икона «досточтима и свята именно тем, что передает обоженное состояние своего первообраза» [Там же]. Соответственно, «икона отличается от портрета своим содержанием, и это содержание обуславливает язык иконы, особые, свойственные ей формы выражения. На святость икона указывает так, что святость эта не подразумевается и не дополняется нашей мыслью или воображением, а очевидна для нашего телесного зрения. Будучи образом преображенного человека, она указывает на ту реальность, которая открыта нам в Преображении Господнем на Фаворе в той мере, в какой ученики могли вместить это Откровение» [1, с. 129-130].

То есть, говоря об одном образе во Христе, он утверждает, что в прославленном состоянии «образ Человека Иисуса есть образ Бога» [Там же], становящийся видимым на иконе благодаря особенной форме выражения. Однако иконопочитатели учили совсем иначе, говоря, что лишь образ человеческий сообщается нам посредством чувственного зрения, а образ Бога Слова по божеству Его – Дух Святой, постигаемый и **показуемый безвидно** благодатью [См.: 25, с. 89-91]. Отцы VII Вселенского собора учат: «**Чувственным взором** смотря на честную икону Христа, а также на иконы Владычицы нашей святой Богородицы, равно и святых ангелов и всех святых, освящаются и **устремляют ум свой к воспоминанию их, сердцем веруют** в Единого Бога, во оправдание свое, и **устами исповедуют** Его, во спасение свое» [18, с. 532].



Иконоборцы действительно **не видели** способа посредством искусства «отражать славу Божию», – это так. На ограниченность средств иконописца они указывали, опираясь, в частности, на письмо Евсевия Памфила, которое очень хорошо показывает суть сомнений иконоборцев. Евсевий утверждает, что невозможно изобразить «мертвыми и бездушными красками» сияние и блеск «славы и достоинства» Спасителя, даже те, что не в силах были созерцать, апостолы на горе Фавор, гораздо менее сильные, чем после Его воскресения [См.: 18, с. 561-562].

Поэтому иконоборцы анафематствовали всех, кто Христа «старается изобразить посредством вещественных красок, то есть, **как будто бы Он был простой человек**» [18, с. 534].

Но видели ли такой способ иконопочитатели? Успенский, полагая, что разрешил христологическую проблему, полагает также, что в учении Церкви можно обнаружить тот способ, которым возможно изображение по-своему понимаемого им образа Христа. В 82 правиле Трулльского собора он обнаруживает цель «верно передать конкретный исторический образ и в нем раскрыть другую реальность - **реальность духовную**» [1, с. 65]. Достижение этой цели видится Успенскому возможным через **художественный язык иконы, манеру изображения**. Речь здесь не об иконографической символической манере, а о «символическом реализме», когда «реалистический образ, сделанный определенной манерой, указывает на реальность духовную» [1, с. 66].

Иконографические символы Успенский считает не могущими выразить «полноту благодати, хотя и достойными почитания и соответствующими нуждам известной эпохи. Иконографическая символика не исключается совершенно, но переходит на второй план» [Там же]. Но, значит, слово «указание», применительно к символическому реализму, не может быть понято в этом значении. Иконографический символ указывает на неизобразимое как знак, не пытаясь его показать, выразить, отразить как бы то ни было (а эти и подобные слова в обилии применяются автором в книге, когда он говорит о цели символической манеры изображения). Успенский же утверждает, что в тексте 82 правила обнаружил, «в чем должна заключаться символика церковного искусства» [1, с. 65] в ином, более высоком смысле.

Взглянем на цитируемый Успенским текст, чтобы проверить, так ли это: «На некоторых изображениях находится показуемый перстом Предтечи агнец, который принят во образ благодати, через закон показуя нам истинного Агнца, Христа Бога нашего. Почитая древние образы и сени как знамения и предначертания истины, преданные Церкви, мы предпочитаем благодать и истину, приемля оную как исполнение закона. Сего ради, дабы и в изображениях очам всех представляемо было совершение, повелеваем отныне на иконах, вместо ветхого агнца, представлять по человеческому виду Агнца, вземлющего грехи мира, Христа Бога нашего, дабы через уничижение усмотреть высоту Бога Слова и приводиться к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания и спасительной смерти» [1, с. 62. Ср.: 18, с. 293-294; 26, с. 574].

Признаться, нам неведомо, как в тексте правила найти указание, хотя бы и косвенное, на то, «в чем должна заключаться символика церковного искусства», кроме как в том, что икона по необходимости может пользоваться символами (теми, которым Успенский отводит второстепенное место), когда не имеет средств показать, изобразить неизобразимое. Никакого, даже сколько угодно косвенного, указания на символическую манеру искусства как особый иконописный язык в

смысле манеры изображения в 82 правиле найти нельзя, ибо оно там просто отсутствует. Смысл правила предельно ясен и строг. На иконе изображается символически (слово «символ» употреблено вместо «знамение» в переводе, данном в русском переводе Деяний VII Вселенского собора [18, с. 294]) то, что является неизобразимым, так как не имеет видимого первообраза. Разумеется, что так именно и надо понимать изображение агнца, и так его понимают отцы Собора, когда относят к образам и сеням, как знамениям (символам) и предначертаниям истины. Нужда в символическом иносказании отпадает тогда, когда пред очами человеческими предстает Сама Истина, Спаситель, Которого и можно изображать (в собственном смысле этого слова) «по человеческому виду». Дело не в том, что, как представляется Успенскому, символ не может выразить полноту благодати (а о том, может ли это быть достигнуто манерой изображения, отцы Собора ничего не говорят). Потому что под «благодатью и истиной, приемлемой как исполнение закона», здесь следует понимать факт воплощения Бога, изображение Которого не требует иносказания.

Но, возможно, Успенский имеет в виду то, что «полнота благодати» не выражена в достаточной степени, если икона, используя особенную манеру изображения, не дает нам **увидеть**, что Изображенный - не только человек, но и Бог? Это - так, и Успенский прямо говорит об этом. Но возможно ли это сказать, исходя из *самого* текста правила? Кажется, что некоторым основанием здесь могли бы послужить слова о возможности в изображении иконном «усмотреть высоту Бога Слова», на которые, собственно, Успенский и опирается. Однако контекст не совсем благоприятен для такой интерпретации. Усмотрение **высоты** Бога Слова **через уничтожение** (а не через манеру письма) нужно бы понимать в соотношении со словами, сказанными далее: «приводиться к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания и спасительной смерти». Если Успенскому недостаточно «лишь» этого, то, по видимости, достаточно Собору. Кроме того, уместно обратить внимание на одну немаловажную деталь. Успенский в сноске, отсылающей к источнику, не указывает страницы, на которой помещен текст разбираемого правила. Когда же мы обратились к изданию, на которое ссылается Успенский, то увидели, что слова «высота» там нет вовсе. Вместо этого сказано: «На иконах представляти по человеческому естеству вместо ветхого агнца: да чрез то созерцая смирение Бога Слова приводимся к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания, и спасительная смерти, и сим образом совершившегося искупления мира» [26, с. 575]. Как видим, текст, на который опирается автор, вообще невозможно интерпретировать в желаемом ему смысле. Мы далеки от предположения, что Леонид Александрович умышленно, в угоду своей интерпретации, исказил текст цитаты. На наш взгляд, он просто привел его по памяти (этим и объясняется отсутствие указания на страницу). Наше объяснение легко подтверждается тем, что слово «высота» есть в переводе 82 правила, как он представлен в Деяниях Собора. Однако и там оно «звучит» несколько иначе, нежели приводит Успенский: «на иконах начертывать вместо ветхого агнца образ Агнца, поднимающего грех мира, Христа Бога нашего в человеческом облике, усматривая чрез этот образ высоту смирения Бога Слова и приводя себе на память Его житие во плоти, страдание, спасительную смерть и происшедшее отсюда искупление мира» (в греческом тексте правила сказано «чрез то (то есть, через человеческий облик. – *Авт.*) усматривая высоту смирения Бога Слова» (δι' αὐτοῦ τὸ τῆς ταπεινώσεως ὑψος τοῦ Θεοῦ Λόγου κατανοοῦντες) [18, с. 294]. Думаем, что текст, который мы читаем в книге Успенского, – плод

контаминации в памяти автора обоих, без сомнения известных ему, текстов. Неудивительно, что желание видеть в своей мысли соответствие святоотеческой мысли привело к привнесению в цитату некоторой смысловой интерпретирующей поправки. Как бы то ни было, но буквальное цитирование текста, к которому отсылает Успенский, уничтожает даже намек на недоговоренность и, отсюда, возможность неоднозначного прочтения мысли, выраженной в 82 правиле. Хотя, повторим, и текст, приводимый Успенским, не дает серьезных оснований для мнения, что отцы Собора считали, будто изображением, напоминающим «лишь о Его жизни, страданиях и смерти <...> содержание церковного образа не может ограничиться, ибо изображенное лицо отличается от других людей», если, подчеркнем еще раз, иметь в виду не символическое указание на неизобразимое (где символ выполняет функцию знака), а символический реализм как манеру изображения.

Икона не портрет (или не только портрет, более чем портрет), утверждает Успенский: «Отцы Седьмого Вселенского Собора **проводят четкую грань между портретом** в его прямом понимании, то есть **обычным образом человека**, и **иконой, образом, указывающим на соединение этого человека с Богом**. Икона отличается от портрета своим **содержанием**, и это **содержание обуславливает язык иконы**, особые, свойственные ей формы выражения. На святость икона указывает так, что святость эта **не подразумевается и не дополняется нашей мыслью** или **воображением**, а **очевидна для нашего телесного зрения**» [1, с. 129-130].

Но в ответ на прочитанное обвинение иконоборческого «Собора», что они пишут образ Христа как «**простого человека**» и, таким образом, «**отделяют плоть от божества**», отцы VII Собора говорят, не утверждая различие между портретом и иконой, а проводя между ними прямую аналогию: «<...> всякому очевидно, что иное дело икона, и иное первообраз: последний одушевлен, а та неодушевлена. Но так как они болтали, что на иконе описывается божественное естество, то они лишились здравого смысла и предали себя в неразумен ум. Положим, пред взорами находятся живописные изображения Петра и Павла, но души их, конечно, не находятся на иконах. И каким образом кто-нибудь будет видеть тут душу, когда тут нет даже и тела Петрова? Если же души тут не видно, то кто из следующих истине будет говорить, что плоть Петра отделена от души его? - Не тем ли более неотделимо от плоти неопишемое естество Бога Слова, когда описуется воспринятая Им плоть?» [18, с. 537. См.: Там же, с. 529].

Ответ иконопочитателей ясно дает понять, что никакой разницы между портретом и иконой они не видят, и вовсе не полагают, будто у иконописи есть средства сделать невидимое (душу или божество, обожение) «очевидным для нашего телесного зрения».

На основании сказанного мы считаем правомочным вывод, что мысль Успенского о символическом реализме как особом церковном языке, состоящем в специфической манере изображения, не имеет соответствия в тексте правила и не может быть из него корректно выводима. Мнение Успенского, будто манера изображения является единственным способом сделать реалистический образ выражающим православное учение, то есть служит средством сделать **очевидной для телесного зрения** реальность **духовную**, также не может быть обоснована исходя из учения Церкви. Напротив, из сообщаемого 82 правилом правомочно сделать вывод о неизменной актуальности и важности использова-

ния, в целях указания на неизобразимое, символики в том именно понимании ее, которое Успенским неправомерно сочтено второстепенным.

Теперь обратимся к мнению упомянутого выше протоиерея Николая Озолина. Явно неудовлетворенный попыткой Успенского попросту снять проблему изображения божества через приписание Христу «одного образа», он все же считает, что, если ограничиться признанием двух природных образов во Христе, «Церковь не пошла бы дальше античного натуралистического портрета, а в наше время лучшими иконами были бы фотографии. Попавшие на унию во Флоренцию византийцы велегласно ужасались откровенному несторианству латинской “зоографии” и наотрез отказывались иконно почитать ее» [20, с. 20]. Как видим, только использование определенного стиля изображения почитается протоиереем Озолиным способом избежать несторианства в иконе. (К слову, на самом деле известно о возмущении латинскими иконами только *одного* из византийцев – будущего униата Григория Маммы, ни слова, кстати, не сказавшего о «несторианской» живописной манере икон: «Когда я вхожу в латинский храм, то не поклоняюсь никому из тамошних святых. Поскольку не признаю их. Одного Христа признаю, но и Ему не поклоняюсь, поскольку не знаю, как подписано. Но я творю [знамение] креста моего и поклоняюсь. Итак, кресту, который я творю, ему поклоняюсь, но ничему другому из всего, что там вижу» [27, с. 117]. Также уместно напомнить, что изобретенный прот. Озолиным уничижительный неологизм имеет эквивалент в греческом языке: ζωγράφια (от ζωός + γράφω) – живо-пись. Отсюда иконопись именуется живо-писью, а иконописец – живо-писцем как, например, в тексте почитаемого протоиереем Озолиным Стоглавого собора. Мало того, и сам автор пользуется этими терминами Стоглава [28, с. 350-384]). Он заявляет, что «признания одного лишь сосуществования двух образов во Христе для обоснования специфического христианского художественного образа недостаточно! Необходимо разобраться в их взаимоотношении» [20, с. 20].

Основываясь на учении прп. Максима Исповедника (в прочтении М.В. Живова) о перихоресисе свойств во Христе, протоиерей Озолин говорит, что, воплотившись, Христос «сделал неопишумый прежде природный Образ Отца (то есть свою божественную ипостась) опишумым, лично став этим “самоподобным Образом”, Господь и сказал Филиппу: “Кто меня увидел, увидел Отца” (Ин. 14:9). Для того чтобы “преображенная и нетленная плоть нетленного Бога” стала, по словам святителя Германа, “видимым Богоявлением”, на рукотворных иконах и нужно придерживаться того, выработанного Церковью, иконописного языка, то есть “канона”, который во множестве местных и личных стилей наглядно показывает не по-несториански “просто человека”, а в меру своих условных художественных возможностей – благодатное самоподобие Христа, Богочеловека, и этим позволяет зрительно и опытно познать, что Пробраз – Божественное Лицо Воплощенного Слова – и рукотворная Его икона обладают запечатленной единоимянностью и физическим сходством ипостасной тождественностью, со всеми отсюда вытекающими благодатными последствиями!» [29, с. 25]

Однако он не видит, что эта попытка «разобраться» противоречит учению иконопочитателей, не желающих смешивать свойства (описуемость и неопишумость). Преподобный Феодор Студит говорит: «Если, в силу того, что Христос не был простым человеком, Его называют и неопишумым по человечеству, то здесь допускается смешение того, что несоединимо, то есть опишумое смешива-

ется с неопишваемым, хотя последнее есть свойство божественной природы. Но у **предметов, у которых смешаны свойства, очевидно, смешаны и природы.** Если же говорить или думать это нечестиво, то, следовательно, Христос был не простым человеком, хотя Он и опишваем по телу; вообще, при опишваемости не должно смешивать то, что несоединимо» [19, с. 311].

При этом прот. Озолин (как и Успенский) не видит и слов прп. Феодора, прямо опровергающих такое прочтение Писания: «Если о телесном виде, как вы утверждаете, Христос сказал: *Видевый мене - виде Отца*, то совершенно необходимо, чтобы у Него по природе было все, что и у Отца, ибо только в таком случае Он будет точным Его образом. Отец же не имеет образа, внешнего вида. Он и неопишваем. Так же и Христос. Ибо каким образом в имеющем вид могло бы явиться не имеющее вида, или в имеющем образ - не имеющее образа, или в объемлемом - необъятное? Если же это нечестиво, то нечестиво было бы и говорить, что Христос в отношении к телесному виду сказал: *Видевый мене – виде Отца*. Остается признать, что Он сказал это в отношении к образу Божества, а это – истинно» [19, с. 309-310].

Следует признать, что гораздо лучше «богословов иконы» учение иконопочитателей понимал, хотя и не соглашаясь с ним, протоиерей Сергей Булгаков. В качестве примера приведем статью ученицы протоиерея Озолина М.В. Васиной, ссылающейся на просияние Христа на Фаворе: «Ученики были первые, кто увидел Господа – Христа во Славе, но осознание всего, что следует из этого видения, и Кого они на самом деле увидели, пришло чуть позже пережитого. Иконическая мысль – это мысль после ослепления. Сияющий лик Христа открывает Его божественную Личность» [30, с. 46].

Далее она подчеркивает, что преображенная плоть оказывается способной показать Бога, «уподобляясь Ему всецело, вплоть до своего слепящего сияния, которым пронизаны не только Лик и Тело, но и одежды» [30, с. 47]. Васина, по сути, возражает Евсевию, полагавшему изображение сияние лика Христа невозможным. (Заметим, оставив без подробного рассмотрения, что Васина, говоря о «божественной личности» Христа, не сознает абсурдности этого словосочетания. Слово «божественная» указывает на **природу** Ипостаси Христа, Который после воплощения стал не только божественной, но и **божественной, и человеческой** Ипостасью). То есть Васина, сама того не желая, впадает в монофизитскую ересь.) Но по учению Церкви ученики Христовы **видели преображение Его преображенным же зрением**, ибо созерцали нетварный свет, про-явление божества, видели «сверхчувственным чувством» [31, с. 299]. На иконе же на видимое духовным зрением лишь указывается с помощью иконографической символики (мандорла, нимб, ассист на белых одеждах), ибо, по слову свт. Григория Паламы, красками невозможно изобразить сверхчувственное, созерцаемое сверхчувственно, на него можно только указать. Смотрящим на икону следует **верить зрячим** [31, с. 69] то есть духовидцам, а не тешить себя мыслью, будто, разглядывая икону, они сами становятся духовидцами, на самом деле впадая в «эстетическую» (от αἰσθητικός - чувственный, чувственно воспринимаемый) прелесть.

Очевидно, что представители парижской богословской школы - последователи Успенского - так же, как и их учитель, приписали защитникам иконопочитания несуществующее учение о предмете изображения. И хотя верно, что

первообразом иконы, предметом изображения является Ипостась Христа, однако изобразим Он только по плоти. Ничто невидимое (душа, божество) не может быть предметом изображения, не может сделать очевидной для телесного зрения духовную реальность. На духовную реальность икона лишь указывает при помощи иконографической символики.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Изд-во Западно-Европейского экзархата. Московский патриархат. Репринт. - М., 1996. - 474 с.
2. Лепахин В.В. Значение и предназначение иконы. - М.: Паломник, 2003. - 511 с.
3. Зинон, архимандрит. Беседы иконописца. - Псков: Библиополис, 2003. - 144 с.
4. Дунаев М.М. Своеобразие русской иконописи. - М.: Гончар, 1995. - 79 с.
5. Языкова И.К. Богословие иконы: Учеб. пособие. - М.: Издательство Общедоступного Православного Университета, 1995. - 212 с.
6. Печатнов В.В. Богословие византийского иконоборческого кризиса: христологический и схоластический этапы богословских споров // Вестник ВятГГУ. - Киров, 2015. - № 11. - С. 32-43.
7. Колесников С.А. Богословие иконы священника Павла Флоренского: Метафизика преобразования материальности // Христианское чтение. - СПб., 2018. - № 6. - С. 10-20.
8. Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты. - Клин: Христианская жизнь, 2005. - 383 с.
9. Рукавишников А.Г. Богословие красоты П.Н. Евдокимова: опыт эстетической экзегетики // Соловьевские исследования. - Иваново, 2018. - Вып. 4(60). - С. 109-119.
10. Горбунова-Ломакс И.Н. Икона: правда и вымыслы. - СПб.: Сатись, 2009. - 277 с.
11. Горбунова-Ломакс И.Н. Опыт введения в христианское искусствознание. - СПб.: Сатись, 2012. - 464 с.
12. Роднянская И.Б. Комментарий к «Икона и иконопочитание» // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Соч. в 2 т. / Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. - М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. - 438 с.
13. Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Соч. в 2 т. / Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. - М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. - 438 с.
14. Дионисий Ареопагит. Иоанну Богослову // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. - СПб.: Алетей; Издательство Олега Абышко, 2002. - 854 с.
15. Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против отвергающих святые иконы. Слово третье, XVII // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. - СПб.: Издание Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. - 442 с.
16. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. Т. 1. - М.- СПб., 1999. - 575 с.

17. Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т. 3(2). - М.: Мысль, 1999. - 663 с.
18. Деяния Вселенских Соборов. В 4-х т. Т 4. - СПб.: Воскресение; Паломник; Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Успенское подворье Оптиной пустыни, 1996. - 645 с.
19. Феодор Студит, прп. Три опровержения иконоборцев // Символ. - Париж, 1987. - № 18. - С. 253-331.
20. Озолин Николай, протоиерей. Об описуемости божественной ипостаси Спасителя // Икона и образ. Иконичность и словесность: Сб. ст. - М.: Паломник, 2007. - 367 с.
21. Иоанн Дамаскин, преподобный. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. - М.: Мартис, 1997. - 349 с.
22. Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. - М.: Индрик, 2002. - 414 с.
23. Феодор Студит, преподобный. Послания. Книга 1. - М., 2003. - 475 с.
24. Acta Conciliorum Oecumenicorum, ser. II, vol. III, pars III. - Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016.
25. Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. - СПб.: Азбука-классика, 2001. - 192 с.
26. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. - М.: Международный издательский центр Православной литературы, 1994. - 649 с.
27. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438-1439): В 12 частях. - СПб.: Издательство Олега Абышко; Университетская книга, 2010. - 352 с.
28. Озолин Николай, протоиерей. «Троица», или «Пятидесятница» // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв.: Антология. - М.: Прогресс-Культура, 1993. - 399 с. С. 350-384.
29. Озолин Николай, протоиерей. Об описуемой неопикуемости // Православная иконология - основы и перспективы: Мат-лы 1-й междунауч. конф., 27 ноября 2004 г. - СПб.: Петрополис, 2005. - 98 с. С. 19-29.
30. Васина М.В. Ипостасный образ в свете богословия преп. Максима Исповедника: к вопросу о пневматологической основе иконы // Метопарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. Вып. 10. - М.: ОПЕРА, 2016. - 168 с. С. 44-64.
31. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих. - М.: Канон, 1995. - 380 с.

## REFERENCES

1. Uspenskij L. A. Bogoslovie ikony Pravoslavnoj Cerkvi [Theology of the icon of the Orthodox Church]. Izd-vo Zapadno-Evropskogo jekzarhata. Moskovskij patriarhat=Publishing house of the Western European Exarchate. Moscow Patriarchate. Reprint. 1996. 474 p. (In Russ).
2. Lepahin V. V. Znachenie i prednaznachenie ikony [The meaning and purpose of the icon]. M.: Palomnik=Pilgrim, 2003. 511 p. (In Russ).

3. Zinon, arhimandrit. Besedy ikonopisca [Conversations of the icon painter]. Pskov: Izdatel'stvo Bibliopolis=Bibliopolis Publishing House, 2003. 144 p. (In Russ).
4. Dunaev M. M. Svoeobrazie russkoj ikonopisi [The originality of Russian icon painting]. M.: Izdatel'stvo Gonchar=Publishing house Gonchar, 1995. 79 p. (In Russ).
5. Jazykova I. K. Bogoslovie ikony (uchebnoe posobie) [Theology of icons (textbook)]. M.: Izdatel'stvo Obshhedostupnogo Pravoslavnogo Universitety=Publishing House of the Public Orthodox University, 1995. 212 p. (In Russ).
6. Pechatnov V. V. Bogoslovie vizantijskogo ikonoborcheskogo krizisa: hristologicheskij i sholasticheskij jetapy bogoslovskih sporov [Theology of the Byzantine iconoclastic crisis: the Christological and scholastic stages of theological disputes]. Vestnik VjatGU=VyatSU Bulletin. Kirov, 2015. № 11. Pp. 32-43. (In Russ).
7. Kolesnikov S. A. Bogoslovie ikony svjashhennika Pavla Florenskogo: Metafizika preobrazhenija material'nosti [Theology of the icon of the priest Pavel Florensky: Metaphysics of the transformation of materiality]. Hristianskoe chtenie=Christian reading. № 6. St. Petersburg, 2018. Pp. 10-20. (In Russ).
8. Evdokimov P. N. Iskusstvo ikony. Bogoslovie krasoty [Art icons. Theology of beauty]. Klin: Izdatel'stvo Hristianskaja zhizn' =Publishing House Christian Life, 2005. 383 p. (In Russ).
9. Rukavishnikov A. G. Bogoslovie krasoty P.N. Evdokimova: opyt jesteticheskoi jekzegetiki [P.N. Evdokimov's Theology of beauty: the experience of aesthetic exegesis]. Solov'jovskie issledovanija. Vypusk 4(60)=Soloviev studies. Issue 4 (60). Ivanovo, 2018. Pp. 109-119. (In Russ).
10. Gorbunova-Lomaks I. N. Ikona: pravda i vymysly [Icon: Truth and Fiction]. St. Petersburg: Satis#, 2009. 277 p. (In Russ).
11. Gorbunova-Lomaks I. N. Opyt vvedenija v hristianskoe iskusstvoznanie [Experience of Introduction to Christian Art Studies]. St. Petersburg: Satis#, 2012. 464 p. (In Russ).
12. Rodnjanskaja I. B. Kommentarij k «Ikona i ikonopochitanie» [Commentary on the "Icon and the veneration of icons"]. Bulgakov S. N. Pervoobraz i obraz: Soch. v 2 t. T. 2: Filosofija imeni. Ikona i ikonopochitanie [In the book: Bulgakov S.N. The prototype and the image: Op. in 2 volumes. Vol. 2: Philosophy of the name. Icon and veneration of icons]. M.: Iskusstvo=Art; St. Petersburg: Inapress, 1999. 438 p. (In Russ).
13. Bulgakov S. N. Pervoobraz i obraz: Soch. v 2 t. T. 2: Filosofija imeni. Ikona i ikonopochitanie [The prototype and the image: Op. in 2 volumes / Vol. 2: Philosophy of the name. Icon and veneration of icons]. M.: Iskusstvo=Art; St. Petersburg: Inapress, 1999. 438 p. (In Russ).
14. Dionisij Areopagit. Ioannu Bogoslovu. Dionisij Areopagit. Sochinenija. Tolkovanija Maksima Ispovednika [To John the Evangelist. Dionysius the Areopagite. Compositions. Interpretations of Maxim the Confessor]. St. Petersburg: Aletejja; Izdatel'stvo Olega Abyshko=Aleteya; Oleg Abyshko Publishing House, 2002. 854 p. (In Russ).



15. Ioann Damaskin, prepodobnyj. Tri zashhitel'nyh slova protiv otvergajushhih svjatye ikony. Slovo tret'e, XVII. Polnoe sobranie tvorenij sv. Ioanna Damaskina. T. 1. [John Damascene, Venerable. Three words of defense against those who reject holy icons. The third word, XVII. Complete collection of the works of St. John Damascene. Vol. 1]. St. Petersburg: Izdanie Imperatorskoj S.-Peterburgskoj Duhovnoj Akademii=Publishing of the Imperial St. Petersburg Theological Academy, 1913. 442 p. (In Russ).
16. Bychkov V. V. 2000 let hristianskoj kul'tury sub specie aethetica [2000 years of Christian culture sub specie aethetica]. Vol. 1. M.- St. Petersburg, 1999. 575 p. (In Russ).
17. Florenskij P.A., svjashennik=priest. Sochinenija v 4 t. T. 3(2). [Works in 4 volumes. Vol. 3 (2)]. M.: Mysl' =Thought, 1999. 663 p. (In Russ).
18. Dejanija Vselenskih Soborov. V 4-h t. T 4. [Acts of the Ecumenical Councils. In 4 volumes. Vol.4]. SPb.: Voskresenie; Palomnik; Svjato-Troickaja Sergieva Lavra; Uspenskoe podvor'e Optinoj pustyni, SPb.=St. Petersburg: Resurrection; Pilgrim; Holy Trinity Sergius Lavra; Uspenskoe courtyard of Optina Hermitage, St. Petersburg, 1996. 645 p. (In Russ).
19. Feodor Studit, prepodobnyj. Tri oproverzhenija ikonoborcev [Theodore the Studite, Venerable. Three refutations of the iconoclasts]. Simvol=Symbol]. № 18. Paris, 1987. Pp. 253-331. (In Russ).
20. Ozolin Nikolaj, protoierej=archpriest. Ob opisuemosti bozhestvennoj ipostasi Spasitelja. Ikona i obraz. Ikonichnost' i slovesnost'. Sbornik statej. [On the Descriptibility of the Divine Hypostasis of the Savior. Icon and Image. Iconicity and literature. Digest of articles]. M.: izd. Palomnik =ed. Pilgrim, 2007. 367 p. (In Russ).
21. Ioann Damaskin, prepodobnyj. Hristologicheskie i polemicheskie traktaty. Slova na bogorodichnye prazdniki. [John of Damascus, Venerable. Christological and polemical treatises. Words for the Mother of God]. M.: «Martis», 1997. 349 p. (In Russ).
22. Ioann Damaskin, prepodobnyj. Istochnik znanija. Tvorenija prepodobnogo Ioanna Damaskina [John of Damascus, Venerable. The source of knowledge. Creations of the Monk John of Damascus]. M.: «Indrik», 2002. 414 p. (In Russ).
23. Feodor Studit, prepodobnyj. Poslanija. Kniga 1. [Theodore the Studite, Venerable. Messages. Book 1]. M., 2003. 475 p. (In Russ).
24. Acta Conciliorum Oecumenicorum, ser. II, vol. III, pars III. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016. (In latin).
25. Ioann Damaskin. Tri slova v zashhitu ikonopochitanija [John of Damascus. Three words in defense of icon worship.]. St. Petersburg: Azbuka-klassika=ABC-classics, 2001. 192 p. (In Russ).
26. Pravila Pravoslavnoj Cerkvi s tolkovanijami Nikodima, episkopa Dalmatinsko-Istrijskogo. T. 1. [The rules of the Orthodox Church with interpretations of Nicodemus, Bishop of Dalmatian-Istrian. Vol. 1]. Mezhdunarodnyj izdatel'skij centr Pravoslavnoj literatury=International Publishing Center for Orthodox Literature, 1994. 649 p. (In Russ).
27. Vospominanija o Ferraro-Florentijskom sobore (1438-1439): V 12 chastjah. [Memories of the Ferrara-Florentine Cathedral (1438-1439): In 12 parts]. St.

- Petersburg: «Izdatel'stvo Olega Abyshko»="Publishing house of Oleg Abyshko"; «Universitetskaja kniga»="University Book", 2010. 352 p. (In Russ).
28. Ozolin Nikolaj, protoierej=archpriest. «Troica», ili «Pjatidesjatnica». Filosofija russkogo religioznogo iskusstva XVI-XX vv. Antologija. ["Trinity", or "Pentecost". Philosophy of Russian religious art of the XVI-XX centuries. Anthology]. M.: Progress-Kul'tura=Progress-Culture, 1993. 399 p. Pp. 350-384. (In Russ).
29. Ozolin Nikolaj, protoierej=archpriest. Ob opisujemoj neopisuemosti. Pravoslavnaja ikonologija — osnovy i perspektivy materialy 1-j mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, 27 nojabrja 2004 goda. [On the described indescribability. Orthodox Iconology - Foundations and Prospects Materials of the 1st International Scientific Conference, November 27, 2004. St. Petersburg: Petropolis, 2005. 98 p. Pp. 19-25. (In Russ).
30. Vasina M. V. Ipostasnyj obraz v svete bogoslovija prep. Maksima Ispovednika: k voprosu o pnevmatologicheskoj osnove ikony [The hypostatic image in the light of theology of St. Maxim the Confessor: on the question of the pneumatological basis of the icon]. Metaparadigma: bogoslovie, filosofija, estestvoznание: al'manah. Vyp. 10=Metaparadigm: theology, philosophy, natural science: almanac. Issue 10. M.: ANO «Kul'turno-prosvetitel'skij centr «OPERA»="Cultural and educational center" OPERA", 2016. 168 p. Pp. 44-64. (In Russ).
31. Grigorij Palama, svt. Triady v zashhitu svjashhenno-bezmol'stvujushhijh. [Gregory Palamas, St. Triads in Defense of the Sacred Silent]. M.: Kanon=Canon, 1995. 380 p. (In Russ).

**Информация об авторах:** Шахбазян Марина Анатольевна, доктор филологических наук, профессор кафедры истории и правового регулирования массовых коммуникаций,

Кубанский государственный университет,

г. Краснодар, Россия

SPIN-код: 3386-0608

ORCID 0000-0003-3946-5078

sappadocia@list.ru

Шахбазян Карапет Геворкович, редактор раздела «Вера» журнала «Ортодоксия. Вестник Сочинской епархии»,

г. Сочи, Россия

SPIN-код: 1316-7388

kiprian@inbox.ru

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи

**Information about the authors:** Marina A. Shakhbazian, Doctor of Philology, Professor of the Department of History and Legal Regulation of Mass Communications, Kuban State University,

Krasnodar, Russia  
SPIN 3386-0608  
ORCID 0000-0003-3946-5078  
cappadocia@list.ru

Karapet G. Shakhbazian, editor of the "Faith" section of the "Orthodoxy.  
Bulletin of the Sochi Diocese" magazine,  
Sochi, Russia  
SPIN 1316-7388  
kiprian@inbox.ru

The authors have read and approved the final manuscript.

Статья поступила в редакцию / The article was submitted: 01.11.2021

Одобрена после рецензирования и доработки / Approved after reviewing and revision: 18.12.2021

Принята к публикации / Accepted for publication: 25.12.2021

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов./ The authors declare no conflicts of interests