

однако, оказывающиеся в самой ее основе. Раздирающие разум антиномии — они же его строят и определяют.

«Критический антиномизм» в метафизике и гносеологии становится таким образом на место догматического рационализма. Последний представляет собой самоопьянение разума, упоение своими силами и желание произвести ставку на разум до конца, произвести эксперимент разумного истолкования всего мира. Такой эксперимент в самой грандиозной форме произвел, конечно, тот же Гегель. Критицизм состоит именно в выяснении строения разума и его основ не в целях развенчания разума, напротив в целях его укрепления. И в свете этой критики история философии именно и представляется как трагическая ересеология.

## Икона и иконопочитание. Догматический очерк

### II. Антиномия иконы

Мы видели, что главная трудность в учении об иконе состоит в одновременном признании безобразности, а потому и неизобразимости Божества, с одной стороны, и Его «воображения по нам» чрез вочеловечение, а потому и изобразимости, — с другой. Получается своего рода антиномия. А эта действительная или мнимая антиномия далее ведет и к действительным или мнимым апориям в учении об иконе, которые остались не устранены и не преодолены в догматических спорах об иконопочитании VIII–IX веков. Иконоборцы из наличия этой, указуемой ими антиномии делали отрицательный вывод — *против* допустимости иконы вообще; иконопочитатели же, полагая преимущественное ударение на боговоплощении, делали утвердительный вывод в пользу изобразимости плоти Христовой, а чрез то и иконы самого Христа. Если принять эти обе предпосылки, приводящие к антиномии, то правы оказываются не иконопочитатели, а иконоборцы, ибо догматическая логика явно на их стороне. Иконопочитатели могли избежать явной апории только ценой очевидной непоследовательности и односторонности, и фактически, действительно, в их учении нарушалось равновесие в отношении нераздельности и неслиянности обеих природ во Христе, согласно Халкидонскому догмату, в сторону моно- или дифизитства. Изображая челове-

ческую плоть Христа в качестве иконы Спасителя и признавая в то же время абсолютную безобразность и неизобразимость Божества, они этим брали *pars pro toto*\*, часть за целое. Иными словами они принимали в качестве изображения *всего* Христа, Богочеловека, соединяющего в Себе и божество, и человечество, икону лишь одной Его человечности, если только она вообще может быть отделена от Его Божества<sup>1</sup>. И при таком положении атака иконоборцев оставалась неотразимой, о чем наглядно свидетельствует неутраченная догматическая смута в течение двух веков, притом, как до, так и после VII Вселенского собора, и на Востоке, и на Западе. И она вовсе не была изжита до конца, а только затихла, перестала сосредоточивать на себе внимание, уступив свое место с IX века новым догматическим спорам по вопросам, разделяющим восточную и западную церковь (т. е. преимущественно о папском примате\*\* и о *filioque*\*\*\*). К тому же на Востоке все более тревожным становилось политическое положение, царям было уже не до догматических споров, а Запад догматикой иконопочитания, в сущности, никогда не интересовался. Конечно, в Церкви, движимой Духом Св., победила истина, именно, практически иконопочитание восторжествовало. Однако это вовсе не означает, чтобы с принятием этой практики церковью принято было и то догматическое учение об иконопочитании, которое развивалось в эту эпоху одинаково как его сторонниками, так и противниками и имело в действительности иконоборческое происхождение. Повторяем, Церковь имеет *канон* об иконопочитании, но она не знает общепризнанного *догмата* иконопочитания<sup>2</sup>, не определила догматического учения о нем, которое поэтому и не могло быть введено в орос VII Вселенского собора. Ибо мудрость Церкви, движимой Духом Св., прозорливее отдельных ее членов, а в частности, и богословов иконопочитания VIII–IX века, и даже самих отцов VII собора, вообще проявляется в отличии богословских мнений от церковных постановлений. *И эти мнения мы вовсе не обязаны принимать*, ибо они, действительно, последовательно развиваемые, приводят к иконоборству,

\* Часть вместо целого (*лат.*).

\*\* Прима́т папы — утверждение первенства Римского епископа (папы) над другими епископскими кафедрами в силу предполагаемого преемства от апостола Петра; это представление оформилось на Западе в стройную доктрину в XII–XIII вв.

\*\*\* *Filioque* — «и от Сына» (*лат.*); учение католической Церкви об исхождении Св. Духа и от второго Лица Троицы — Сына (а не только от Отца); укоренившаяся в западном христианстве прибавка к соответствующей формуле Никео-Цареградского Символа веры.

а сверх того несостоятельны и сами по себе. Это и требуется прежде всего показать, чтобы затем обратиться к положительному решению вопроса.

И прежде всего неверна та исходная антиномия, которая без критики принимается обеими сторонами. Она состоит в противоположении между невидимостью, а следовательно и безобразностью (бесформенностью), Бога и видимостью и, следовательно, образностью человека, каковую антитезу полагают в определении взаимоотношения Бога и человека. Можно показать, что такой антиномии вообще не существует, ибо оба члена, здесь сопологаемые в качестве антиномии, в действительности *не находятся в одной и той же логической плоскости*. Они принадлежат к разным мыслительным рядам, а поэтому и не составляют антиномии, и вообще не должны быть сопоставляемы. Первый член мнимой антиномии принадлежит общей теологии и входит в теологическую антиномию; второй же ее член принадлежит к космологии и входит в космологическую антиномию. Соединять же их в одной антиномии означает складывать аршины с фунтами, на том только основании, что и те и другие суть меры, хотя и совсем разного и по-разному. Это станет ясно, если мы остановимся ближе на богословских антиномиях разного порядка, которые здесь смешаны.

Первый член антиномии иконы, утверждение о невидимости и безобразности Бога, принадлежит так называемому апофатическому (отрицательному) богословию\*, развиваемому у неоплатонизирующего Дионисия Псевдо-Ареопагита, но свойственному и всему святоотеческому богословию. Мысль его проста и ясна: Божество как Абсолютное, т. е. безотносительное, пребывает чуждо всякого соотношения, различения, определения. Оно не есть ни *кто*, ни *что*, ни *какое*, оно даже *не есть*, ибо и бытие есть уже отношение. Оно остается по ту сторону различения субъекта и объекта, лица и состояния. Оно не может быть выражено иначе, как отрицанием всякого определения, НЕ, а *privatum*<sup>3</sup>, как бы немым мистическим жестом. Об этом Божественном Ничто сказано: «Бога никто же виде нигдеже» (Io. 1, 18. — I. Io. 4, 12 — I Тим 6: 16). И, что здесь особенно важно, Божественное Ничто не есть и Бог, ибо Бог есть уже понятие соотносительное, которое предполагает мир. Божественное Ничто есть, так сказать, абсолютный Бог в Себе и для Себя, Который совершенно недоступен для опредмечивающего мышления, исходящего из противоположения познающего

---

\* См. об этом в моем «Свете Невечернем»: Божественное Ничто (Отрицательное богословие).

и познаваемого, субъекта и объекта, вообще из некоего сознательного различия или отношения. Оно и мыслится, так сказать, искусственно, посредством некоего, по платоновскому выражению, незаконнорожденного суждения, полагается мыслью не чрез суждение, но чрез одно лишь отрицание. Эта, выражаясь математически, мнимая идея, есть порождение в мысли метафизического абстрагирования, а в жизни — мистического умирания чрез погружение в мистическую ночь. Но это отнюдь не есть *религиозная* связь, *religio\**, взаимоотношение. Всякая религия, в том числе и откровенная — как ветхо- так и новозаветная, — знает Бога, открывающегося миру и с ним соотносящегося. Божественное же Ничто есть Абсолют *вне* творения и *вне* религии. В то же время постулат апофатического богословия о недомыслимости и неизреченности Божества составляет как бы необходимый фон для идеи Бога. Он содержит в себе немое свидетельство того, что Он есть не только Бог, т. е. абсолютное — относительное, но и Божество в Себе, Абсолютное превыше всякого отношения. Этим выражается неисследимость и неисчерпаемость существа Божия, бездонный океан, непреступный свет и непостижный мрак Божества.

Однако с этим абсолютным НЕ Божества антиномически сопрягается и абсолютное ДА, с абсолютной безотносительностью соединяется отношение в самом Абсолютном, т. е. *абсолютное отношение*, различие, определение. В этом выражается *жизнь* Абсолютного, которое не абстрактно, как наши понятия, но конкретно живет. Бог как абсолютное отношение в Себе Самом есть св. Троица, триипостасная Личность, божественное триединство. Отрицательная, или безотносительная, Абсолютность столь же безусловна и изначальна в Божестве, как и абсолютное отношение. Такое соотношение НЕ и ДА для разума является антиномическим как тожество противоположностей (*coincidentia oppositorum*). Здесь лежит непроходимая граница для разума, огненный меч херувима преграждает путь мысли, свидетельствуя, что это место свято: *иззуй сапоги от ног твоих\*\**.

Неправильно и невозможно было бы эту антиномию, идеально-реальную (ибо в Боге все идеально-реально), рационализировать, снимать, разрешая ее в процессе, в становлении, которое якобы совершается в Божестве, развиваясь в некоем онтологическом

---

\* *Religio* — благочестие, святыня (*лат.*); здесь имеется в виду не вполне достоверная этимология этого слова от *лат.*: *lego* — собирать, связывать.

\*\* «...Сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь есть земля святая» (Исх 3: 5); то же — И. Нав 5: 15, — предупреждение свьше о приближении к святыне.

последовании. В результате такого рационализирования антиномии она подменяется генезисом, получается *история* Бога в Нем Самом, которая сводится к *происхождению* Бога из некоего до-Бога или сверх-Бога, онтологически предшествующего Богу. Божественное Ничто вместо апофатически-отрицательного подменяется положительным, понимается как Нечто, или как некий божественный  $\mu\acute{\iota}$   $\acute{o}\nu^4$ , который может и должен определиться, выйти из мѐонального состояния. В НЕ возникает ДА, Божественное Ничто превращается в Первобога (Ur-Gottheit) или Первосвободу, которая чрез самоопределение становится Богом, во св. Троице сущим. Тем самым св. Троица понимается здесь в качестве персоналистического момента в имперсональном Перво-Божестве. Такое рассуждение не имеет ничего общего с апофатическим богословием. На этот путь своеобразного мистического рационализма, снимающего антиномию, вступает, вслед за Плотиним, немецкая мистика в лице Экгарта<sup>5</sup> и особенно Я. Бѐме<sup>6</sup> с его последователями в данном вопросе. То же в области метафизического рационализма представляет учение Гегеля и в известном смысле Шопенгауера<sup>7</sup> и Э. Ф. Гартмана<sup>8</sup>. Но абсолютное отношение в Боге, т. е. св. Троица, *не возникает* в Божестве как вторичное Его самоопределение, но оно столь же изначально и абсолютно в Божестве, как и его абсолютность. Можно сказать, что Ur-Gottheit и Gott одинаково изначальноны и предвечны, взаимновходны и тождественны. В Божестве нет процесса, но есть жизнь, т. е. вечная актуализация, вечный акт, actus punis в вечной подвижности Абсолютного. Это есть первая *богословская* антиномия в нашей мысли о Божестве: Бог в Себе как Абсолютное и, следовательно, безотносительное, и как Абсолютное Отношение, — Бог, чуждый всякого определения, и Бог, во Св. Троице сущий. Самый догмат Св. Троицы стоит на острие изначальноной богословской антиномии. Однако она есть первая, но не единственная. Переходим к следующей, *космологической* антиномии. Бог имеет абсолютное отношение внутри Абсолютного, т. е. есть Св. Троица. Но он же имеет и отношение абсолютно-относительное. Последнее есть бытие Бога вне Себя самого, в Его отношении к миру, к творению. Самосущий Бог есть и Творец мира и его Промыслитель. Это соотношение в Боге для нашей мысли так же приводит к антиномии. В самом деле, Бог во св. Троице сущий имеет всю полноту жизни в Себе Самом, Он есть всеблаженный и самодовлеющий в том смысле, что эта полнота ни в чем не может быть восполнена и вне себя ничего не имеет. Бог не нуждается ни в чем и ничего не может в Себя принять, чего бы Он не имел, и в этом смысле в Боге нет места ни для какого процесса. Но в то же время в полноту абсолютного отношения входит

отношение Бога не только к Себе Самому, но и к не Себе, т. е. к миру. Но так как нет и не может быть чего-либо, что имело бы отношение к Богу и было бы не Богом, то и это относительное бытие мира является также божественным бытием, которое лишь положено Богом *вне* Себя Самого, т. е. в *ничто*, в абсолютном ничтожестве, *οὐκ ὄν\**, вызванном к бытию силою Божией, т. е. в творении. (Творение есть *ничто*, которое стало *быть*, исполнившись Божественного бытия.) Этим устанавливается абсолютно-относительное отношение в Боге, именно, как Творца к творению. Очевидно, Божественная подлинность этого отношения в Божестве требует, чтобы оба члена этого соотношения обладали полной реальностью и самобытностью, т. е. не только Творец, но и творение, не только Бог, но и мир. Бог соотносителен миру и, следовательно, постольку Он предполагает мир, не для Своего восполнения, но как предмет Своей любви (Ин 3: 16): «Тако *возлюби* Бог мир»\*\*, что «агнец Божий предназначенся прежде создания мира» (1 Пет 1: 20), т. е. в вечности. В пределах учения о Боге как абсолютном отношении тем самым намечается новая антиномия, уже не между Абсолютным и Абсолютно-Относительным, но и в пределах Абсолютно-Относительного, в двух образах этого отношения. Именно, с одной стороны, Бог в Себе, во Св. Троице сущий, пребывает превыше всякого отношения *вовне* Себя, Он исполнен Себя и в Себе замкнут. С другой стороны, Бог исходит из Своей полноты *вовне* Себя, полагает Себя как Творца, творящего мир и тем самым Себя Самого *ввергающего* в поток становления, временного, возникающего бытия. В силу подлинности этого мира и мирового процесса, Сам Бог как Творец и Промыслитель постольку является становящимся вместе с миром («становящееся Абсолютное» у Вл. Соловьева). Бог в полноте своего триединства не нуждается в мире и ничего не имеет в нем *приятно* от его жизни, но вместе с тем Бог по любви своей к миру творит его, ища в нем другие, тварные ипостаси в союзе любви Св. Троицы. Таким образом получается, что Бог не нуждается в мире, но Бог и *взыскует* его, творя мир. Первое положение логически несовместимо со вторым, получается антиномия, которая, однако, онтологически означает самотождество. Существенно иметь в виду, что первая антиномия не может быть рассматриваема как основание для второй, и, наоборот, вторая не является *следствием* первой: никакого причинного соотношения между ними не может быть установлено.

---

\* См. в «Свете Невечернем»: Тварное Ничто.

\*\* Dieu est fou de l'homme — «Бог без ума от человека» (*фр.*), по выражению Шеллинга.

Учение о творении Богом мира ведет нас к учению об откровении Бога в мире. И на этом дальнейшем пути мы встречаем еще новую антиномию, софиологическую. Вот в чем она состоит. Между Богом как Творцом и миром как творением существует непроходимая пропасть, делающая их непосредственное соотношение невозможным. Тварь не может вынести своего Творца, видеть Его Лицо, стерпеть Его приближение. «И Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33: 20), — говорит Бог Моисею. Тварь остается безнадежно и окончательно замкнута в своей тварности и отделена от Бога своим ничтожеством, из которого она сотворена Богом, ее бытие вне-Божественно. И вместе с тем она существует только силою Божиею, и, следовательно, в Боге: «О Нем бо живем и движемся и есьмы» (Д. А. 17, 28). Вне Бога она снова возвращалась бы в свое небытие. «Отнимешь дух Твой, и умирают, и в персть свою обращаются. Пошлешь дух Твой, — созидаются» (Пс 103: 29–30). Тварь пребывает, таким образом, во внебожественном божественном бытии (пан-эн-теизме)<sup>9</sup>, одновременно отличаясь от Бога и не отличаясь от Него. Та взаимовходность Бога и мира, которая раскрывается и осуществляется в обожении мира и боговоплощении, представляет с равной силой оба эти полюса отношений творения: мир есть не-Бог, сущий в Боге, Бог есть не-мир, сущий в мире. Бог полагает мир *вне* Себя, но мир имеет свое бытие *в* Боге. Метафизическое «место» творения есть, таким образом, актуальная взаимовходность и столь же актуальная отличность Бога и мира, определяется антиномически.

Природа антиномии состоит в том, что она не только сопоставляет два, при отвлеченном рассмотрении кажущиеся противоположными, положения, но она устанавливает их актуальное тождество. Если мерить его аршином рациональной логики (которая вовсе не исчерпывает логоса бытия и мира действительности, но лишь по-своему ее описывает), она приводит к противоречию, т. е. к немыслимости, к логическому тупику, пред которым логика отступает в недоумении и лишь констатирует безысходность этого положения. Антиномия свидетельствует о равнозначности, равносильности, и вместе нераздельности, единстве и тождестве противоречивых положений. В этом смысле сама антиномия есть логический скачок над бездной, но тем самым она становится подобием моста над ней. Она выражает связь Бога и мира в их различии, но и в их единстве, некое божественное *μεταξύ\** (по выражению Платона): Бог в творении, который есть Божественная София. Бог обращен к миру Премудростью Своею:

---

\* Греч.: «между».

«вся Премудростию сотворил еси» (Пс 103: 24). «Господь имел меня (Премудрость) началом путей Своих, прежде созданий Своих, искони» (Прем 8: 22). София есть Божественная жизнь в ее предвечном содержании как самооткровение и слава Божия, *Deus revelatus*\* в отношении к *Deus absconditus*\*\* . Она не отличается от единосущной природы Божества, она и есть эта самая природа, не только как акт, но и вечный божественный факт, не только сила, но и ее действие, не только широта, но и глубина. В ней Бог Сам Себя знает и видит, и Сам Себя любит, любит не личной любовью взаимности, какова предвечная любовь трех ипостасей, но любит Свое, — Свое Божество\*\*\*, свою Божественную жизнь, как достойную любви. София, поэтому, есть Божество Бога или Божество в Боге, и в этом смысле она есть и божественный мир прежде его творения. Для творения Бог и есть София, ибо в ней и чрез нее открывается Он и как личный триипостасный Бог, и как Творец. Мир сотворен Софией или в Софии, ибо иного начала бытия нет и не может быть. Следовательно, и мир есть София, но *становящаяся*, тварная, во времени сущая. Мир, сотворенный на основании Софии, предназначен к тому, что в нем «будет Бог всяческая во всех», т. е. что он станет совершенно софиен. Однако эта полнота относится лишь к свершению. Таким образом, с одной стороны, мир не возникает, ибо предвечно начертан в Божественной Премудрости, имея в ней высшую, небесную реальность, «первообразы», *πρωτότυποι* (по учению отцов Церкви). И можно сказать, что софийность мира есть аксиома космологии. Но, с другой стороны, столь же реальной является и асофийность, и даже антисофийность мира, погруженного в себя, в свое полубытие. Мир софиен и антисофиен в одно и то же время, и в этом его антиномия, которая выражает его жизнь. В мире нет ничего истинно сущего, что не являлось бы священным иероглифом небесного первообраза. Об этом и говорит апостол Павел: «невидимое Его, вечная сила и Божество, от создания мира чрез рассматривание творения *видимы*» (Рим: 20). Но вместе с тем мир имеет собственную жизнь, он существует по-своему, иначе, нежели вечные его первообразы в мире Божественном, в Божественной Софии. И эта антиномия разрешается в движении и в мировом процессе, можно сказать, что сама она и есть процесс (основная интуиция Гегеля: *der Widerspruch ist Fortleitende*\*\*\*\*).

---

\* Бог открывшийся (*лат.*).

\*\* Бог скрывающий себя, сокровенный (*лат.*).

\*\*\* См. очерк «Ипостась и ипостасность» в сборнике в честь П. Б. Струве.

\*\*\*\* Противоречие — движущая сила (*нем.*).

Софиологическая антиномия последовательно и до конца раскрывается в христологической. Основной христологический догмат IV Вселенского Собора о двух природах и единой ипостаси во Христе (по отношению к которому определение VI Вселенского Собора о двух волях и энергиях\* является лишь частным выражением той же общей мысли) выражен антиномически и представляет собой раскрытие софиологической антиномии в применении к христологии: во Христе две природы соединяются в одном лице нераздельно и неслиянно, неразлучно и несмесно. Это значит: Творец и творение, вечное и временное, София нетварная, божественная, и София тварная соединяются в одном существе и в одной жизни, притом так, что каждая сохраняет свою самостоятельность и все метафизическое расстояние (*неслиянно*) одна от другой и вместе с тем взаимную связь (*нераздельно*), вытекающую из онтологического тождества. Здесь мы имеем новую *coincidentia oppositorum*, соединение начал, взаимно отрицающих и исключаящих друг друга (ибо Творец не есть творение и наоборот) и вместе с тем сосуществующих во Христе. Христологическая антиномия выражает здесь с предельной ясностью общую софиологическую антиномию — единство и онтологическое тождество различных и противоположных начал Божественного и тварного: Творец, сходящий в творение — Рождество Христово, Боговоплощение, — и творение, восходящее к Творцу, — Вознесение Христа с плотью и одесную Отца Седение.

Основная софиологическая антиномия выражается далее и в целом ряде частных антиномий в общем учении о Боге. Так, антиномичны вечность и время: Бог вечен и в этом смысле сверхвременен, но для мира Бог открывается во времени, как во времени совершилось и пришествие Христа в мире и вознесение из него. Далее, — антиномичны сверхпространственность и всепространственность или вездесущие Божие — свобода Творца от всякой ограниченности и внеположности пространства, и пространственная обусловленность действия Бога в мире, в частности, и в явлении Христа\*\*.

\* VI Вселенский Собор (3-й Константинопольский, 680–681 гг.), осудивший «единовольческую» ересь монофелитства, утвердил догмат о двух энергиях и двух волях, действующих в Иисусе Христе, — Божественной и человеческой.

\*\* По существу софиологическую антиномию представляет собой и учение св. Григория Паламы о непознаваемости существа Божия οὐσία и о познаваемости «энергией» Божиих ἐνέργεια. Причем последние тождественны по природе с Богом и в этом смысле суть Бог, а вместе и несотворенная основа творения.

Вот для ясности схема вышеизложенных трех антиномий в их последовательности и взаимоотношении.

### **I. Теологическая антиномия (Бог в Себе)**

**ТЕЗИС:** Бог есть Абсолютное, следовательно, чистое НЕ, Божественное Ничто.

(Апофатическое богословие).

**АНТИТЕЗИС:** Бог есть абсолютное в Себе самоотношение, св. Троица.

(Катафатическое богословие).

### **II. Космологическая антиномия (Бог в Себе и в творении)**

**ТЕЗИС:** Бог во св. Троице имеет всю полноту и всеблаженность, самосущ, неизменен, вечен и потому абсолютен.

(Бог в Себе).

**АНТИТЕЗИС:** Бог творит мир из любви к творению, с его временным, относительным, становящимся бытием, и становится для него Богом, соотносится с ним.

(Бог в творении).

### **III. Софиологическая антиномия (Премудрость Божия в Боге и мире)**

**ТЕЗИС:** Бог, во Св. Троице единсущный, самооткрывается в Премудрости Своей, которая есть Его Божественная жизнь и Божественный мир в вечности, полноте и совершенстве.

(София Нетварная — Божество в Боге).

**АНТИТЕЗИС:** Бог творит мир Премудростью Своею, и эта Премудрость, составляющая Божественную основу мира, пребывает во временно-пространственном становлении, погруженная в небытие.

(София Тварная — Божество вне Бога, в мире).

Частное проявление общей софиологической антиномии представляет собою и *антиномия иконы*, в которой соединяется неизобразимость и изобразимость Бога и, в частности, Господа Иисуса Христа, Богочеловека. Эта антиномия лежит в самой основе догмата иконопочитания и ее надлежит прежде всего надлежаще вскрыть и показать. Природа антиномии состоит

в тождестве и нераздельности противоположного, *coincidentia oppositorum*, и антиномия иконы состоит в том, что Бог неизобразим, ибо Он недоступен ведению твари, ей трансцендентен, а вместе с тем Бог изобразим, ибо Он открывается твари, образ Его начертан в ней, и «невидимая Его» в ней «видима суть», как с боговдохновенной смелостью вещает апостол антиномического богословия св. Павел. Эта видимость невидимого, изобразимость неизобразимого, и есть икона. Прежде, чем обратимся к дальнейшему рассмотрению учения об иконе, возвратимся еще раз к исходному положению, общему для иконоборческого и для иконославческого богословия, к противоположению неизобразимости и безобразности Бога и изобразимости и «описуемости» человека (точнее, человеческого тела), на основании чего одни доказывали невозможность иконы Христовой, другие — как раз обратное. Имеем ли мы здесь действительную антиномию, в которой оба члена не просто рядоположны, но и внутренне связаны нераздельно и неслиянно, как *coincidentia oppositorum*? Нет, и в этом все дело. Здесь мы имеем не антиномию, но простое противоречие, соединение двух взаимно *чуждых* положений, не принадлежащих к одному логическому ряду. Первое положение относится к отрицательному богословию и гласит, что Бог непознаваем и неопишуем, иначе сказать, есть Божественное Ничто, абсолютное НЕ апофатики. Как мы знаем, оно принадлежит первой богословской антиномии. Оно может быть сопоставлено, сопрягается в антиномию лишь со своим собственным антитезисом. Но оно не может быть сопоставляемо ни с чем другим, кроме этого антитезиса, которым является учение о Боге как Абсолютном Лице, св. Троице. Тем более апофатическое НЕ, Божественное Ничто, не может быть непосредственно поставляемо в соотношение с творением (в частности, с человеком), потому что из него нет никакого мыслительного пути к творению. Мы должны в ряде антиномий пройти через космологическую антиномию и достигнуть софиологической, которая собственно и выражает отношение Творца к творению. Между тем вторая часть антиномии иконы в богословии иконоборства и иконославия, ее антитезис, принадлежит антиномии космологической: она имеет в виду тварь, человеческое естество, в его отношении к Богу, открывающемуся в творении. Таким образом, в аргументе соединены два положения в качестве тезиса и антитезиса одной антиномии, между тем как они принадлежат к двум разным антиномиям. Они между собою поэтому несопоставимы и представляют внешнее рядоположение двух несвязных между собою мыслей, из которых и не может получиться никакого вывода.

Его и не получается. В самом деле, если остановиться на первом тезисе отрицательного богословия, то придется признать, что человеческая природа вообще не имеет никакого отношения к Божеству, а следовательно, и к изображению Его, и оказываются правы иконоборцы. Бог и человек не со-образны, и иконы Божества в человеческом образе нет и не может быть. Ошибка здесь состоит не только в сопоставлении несопоставимого и совершенно разного, но также и в том, что тезис апофатического богословия, чисто отрицательный и не терпящий во всепоглощающей отрицательности своей никакого сопоставления, здесь применяется как положительный, т. е. именно сопоставляется со вторым. Ошибочность принятия апофатического НЕ за особую разновидность положительного бытийного определения, именно за *выражение* состояния, предшествующего всякому частному бытию, была уже показана на примере учения Бёме и Гегеля. Но здесь в ином лишь образе повторяется та же ошибка. Чистое НЕ апофатического богословия, Бог в апофатическом определении, не имеет никакого отношения к миру, и поэтому между двумя послылками иконоборческого богословия нет никакой связи, и отсюда не может быть сделано никакого вывода — ни за, ни против иконопочитания. Апофатическое НЕ есть тема, в которой гаснут все образы, и поэтому остается в силе только ветхозаветный запрет: не сотвори себе кумира, ни всякого подобия, — а следовательно, и изображения.

Но не имеют ли представители иконоборства на своей стороне и свидетельства Слова Божия? Разве они не ссылаются (странным образом вместе с иконопочитателями) на текст: «Бога никтоже виде нигдеже» (Ин 1: 8)? И разве не имеет он значения вполне апофатического, как они его и понимают? Однако все дело в том, что они обрывают этот текст на половине, вследствие чего даже и приводимая ими первая часть утрачивает свои истинный характер, именно антиномический. В действительности же текст полностью читается так: «Бога никто нигде не видел, едиnorodный Сын (разнотечение: Бог), суший в лоне Отчем, тот явил (ἐξήγησατο придыхание)». Т. е. мы имеем здесь не отвлеченную апофатику, в которую этот текст превращается, будучи цитируем лишь наполовину, но он выражает третью, софиологическую антиномию, которая состоит из двух контрадикторных, но взаимно связанных положений: *тезис*: Бог (в Себе) невидим, *антитезис*: Бог (в космосе) явлен Сыном. Подобную же антиномию, хотя и не столь четко выраженную, мы имеем в 1 Ин 4: 12: «Бога никто никогда не видел», — тезис. «Если мы любим друг друга, Бог в нас пребывает», — антитезис. (Сюда же, к антитезису, относятся и на-

чальные слова послания: «Мы слышали, видели своими очами <...> Слово жизни 1, 1.)\*. Таким образом, и в Слове Божиим мы находим не апофатическое учение о непознаваемости Божества, но антиномическое утверждение одновременно и Его невидимости, и Его видимости, именно, что «невидимая Его от творения мира делами познаваемое *видима*» τὸ ἀόρατα κἀφοράται. (Рим 1: 20). Эта софиологическая антиномия, переходящая далее и в христологическую (а еще далее и в пневматологическую), есть точная формула *откровения* Бога в мире. Откровение предполагает, с одной стороны, открывающееся как некую неисчерпаемую тайну, превышающую ведение, а с другой, — непрестанное ее раскрытие, видимость невидимого, во-образимость превышающего всякие образы, слово о неизреченном. При этом оба члена антиномии необходимы для идеи откровения: если не будет тайны и глубины, если предмет откровения будет познаваем и исчерпаем до дна односторонним актом познания, тогда мы имеем знание, а не откровение. Но, с другой стороны, если тайна не познается, не является, не раскрывается, она просто не существует для человека, ибо неведомость тайны в откровении соотносительна с ее ведением. Трансцендентное становится имманентным, не теряя своей трансцендентности, как и, наоборот, имманентное проникает в трансцендентное, его не преодолевая; эта взаимовходность их, это их трансцендентно-имманентное соотношение есть антиномическая формула софийности мира. Единая Божественная София, плерома<sup>10</sup> мира, есть в вечности Божией и составляет энтелехию<sup>11</sup>, целепричину мира, светится в нем и его образует. Единая София в недвижной вечности и во временном становлении: τὸ ὄντως ὄν καὶ τὸ γυγόμενον\*\*, данность и заданность, начало и конец.

Апофатическое богословие, принятое в качестве основной посылки учения об иконе, конечно, устраняет ее возможность. В этом выводе и была сила иконоборцев, как и слабость иконопочитателей, которые пытались уклониться от его неизбежности. В самом деле, если Божество вообще превышает всякого образа и абсолютно неизобразимо, то очевидно, что всякое изображение человеческого тела, в частности, и плоти Христовой (если даже она, действитель-

\* Такой же антиномический (а не апофатический) смысл имеет и 1 Тим 6: 16: «Бог обитает в неприступном свете, которого никто из человеков не видел и видеть не может» (тезис), но перед этим говорится (6: 14), «о явлении Господа нашего Иисуса Христа» (антитезис). Далее 2 Петр 1: 16–17: «Мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа <...> быв очевидцами Его величия, ибо Он принял от Отца честь и славу» (антитезис).

\*\* Истинно сущее и пребывающее (*греч.*).

но, изобразима), не имеет *никакого* отношения к иконе Христа как Богочеловека, и Он как Бог, хотя и вочеловечившийся, остается неизобразим. Апофатический аргумент совершенно уничтожает довод встречный, положительный. Изображение плоти в свете его просто не имеет *никакого* отношения к образу Божества, как на то и указывали иконоборцы: иконопочитание действительно подменялось бы здесь сарколатрией (поклонением плоти), т. е. в сущности идолопоклонством, запрещенным в Ветхом Завете.

<...>

