



# Всесвітня історія

УДК 94 (4) "726/787"

С. Ю. Мілютін

## АНТИЧНА Й РАННЬОХРИСТІЯНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ЯК СКЛАДНИК ІДЕЙНОЇ АРГУМЕНТАЦІЇ ІКОНОБОРЦІВ ТА ЗАХИСНИКІВ ІКОН

*У статті проаналізовано вплив античної та ранньохристиянської філософської спадщини на формування складників ідейно-інтелектуальної аргументації іконоборців та захисників ікон. У дослідженні ставиться під сумнів твердження, що дискурс довкола легітимності ушанування ікон став можливий виключно через конфлікт античного та християнського світогляду. Визначено, що сліди неоплатонівської філософії присутні, як в доказовій базі іконоборців так і в теорії образу на яку опиралися православні захисники ікон.*

**Ключові слова:** іконоборство, ікона, Платон, Аристотель, Плотін, Ориген, Псевдо-Діонісій Ареопажит.

Упродовж століть історики намагалися з'ясувати причини іконоборської політики Лева III Ісавра і його сина Костянтина V Копроніма. Перші спроби таких історичних розвідок здійснили візантійські хроністи Феофан Сповідник та патріарх Никифор. Зокрема Феофан був переконаний, що іконоборство у Візантію прийшло від мусульман, а патріарх Никифор висловив припущення, що василевс, трактуючи Божий гнів на свою користь почав гоніння проти ікон.

Аналіз полемічної літератури також не дає змоги з'ясувати причини виникнення іконоборства, оскільки сучасники дискурсу щодо легітимності вшанування образів не мали на меті визначення причин іконоборської політики, а намагалися переконати віруючих у неправомірності гоніння проти образів. Так виникло ототожнення іконоборства з іудаїзмом, аріанством, монофізитством та іншими конфесійними напрямками.

Неоднозначність та фрагментарність першоджерел спонукали дослідників до продовження пошуків причин іконоборської політики. Більшість історичних розвідок, здійснених в ХІХ ст. позиціонують візантійське іконоборство як спробу імператорської влади привласнити церковно-монастирське майно. Зміни в характеристиці цього історичного явища відбулися тільки після того, як учені звернули увагу на богословський складник іконоборського конфлікту. Аналіз богословської аргументації іконоборців дозволив зробити висновок, що на формування ідейних складників візантійського іконоборства мала значний вплив антична філософія, особливо неоплатонізм, однак аналогічний аналіз аргументації захисників ікон показав, що філософська спадщина неоплатоніків також вплинула на формування візантійської теорії образу.

Джерельна база дослідження виходить за межі іконоборського конфлікту, що обумовлено специфікою ідейно-інтелектуальної боротьби між православними та іконоборцями. З-поміж античних філософів, ідеї яких вплинули на формування аргументації іконоборців та захисників ікон, інтерес представляють праці Платона [1; 2; 3], Аристотеля [4; 5] і Плотіна [6]. Важливе місце у вивченні філософсько-богословського складника іконоборського дискурсу посідають праці християнських мислителів Іринія Ліонського [7], Климента Олександрійського [8], Оригена [9], Афанасія Великого [10], Василя Великого [11], Псевдо-Діонісія Ареопажита [12] та Максима Сповідника [13].

Про актуальність дослідження філософського складника іконоборського дискурсу на початку ХХ ст. заявив Б. Меліоранський [14], однак через передчасну смерть ученого ця проблема тривалий час залишалася поза увагою науковців. Уперше про можливий вплив неоплатонізму на формування ідеології візантійського іконоборства заявив Г. Флоровський [15; 16], який був переконаний, що опозиційне ставлення частини візантійців до образів пов'язане з філософською діяльністю Плотіна та Оригена. Ідеї Г. Флоровського продовжено у науково-дослідних розвідках Л. фон Брейера, Д. Кірхмайера та Н. Озоліна [17]. Окрім того, І. Мейендорф також не заперечував вплив античної філософії на формування ідеї іконоборства, однак дослідник стверджував, що основною причиною виникнення ворожого ставлення до образів було зростання мусульманського впливу на сході імперії [18].

У другій половині ХХ ст. до концепції сформульованої Г. Флоровським та його послідовниками, висловив зауваження П. Александер [19], а згодом і С. Геро [20; 21]. Ці вчені вважали, що антична філософська думка здебільшого вплинула не на формування опозиційних настроїв стосовно образів, а на теорію образу, яка стала фундаментальною основою візантійської естетики. При цьому С. Геро повністю не відкидав можливого впливу неоплатонізму на зародження іконофобських ідей.

Досягненням у вивченні філософського складника іконоборства стала науково-дослідна діяльність К. фон Шенборна [22]. Учений звернув основну увагу на дослідження ікони Христа та ідейно-інтелектуальну аргументацію догмату вшанування образів. Наприкінці ХХ ст. значний внесок у вивчення філософії іконоборства здійснили Х. Бельтінг [23] та А. Безансон [24].

На території Радянського Союзу візантійське іконоборство досліджували переважно в контексті економічної історії, а богословсько-філософський складник конфлікту традиційно вважали другорядним. Лише окремі праці в галузі вивчення античної та візантійської естетики виходили за межі економічного детермінізму [25; 26].

У сучасній російській науці дослідження ідейно-інтелектуальної аргументації іконоборців привернуло увагу В. Баранова [27; 28; 29; 30; 31], В. Лур'є [32] та Є. Мірошніченка [33; 34; 35; 36]. Особливий внесок у вивчення проблеми зробив В. Баранов: використовуючи метод історико-філософської реконструкції в процесі дослідження філософських передумов ідеології візантійського іконоборства, учений дійшов висновку, що у візантійській імперії тривалий час існувала платонівська традиція, яка знайшла своє продовження в гносеології, онтології, есхатології і христології іконоборців.

Філософсько-теологічний складник аргументації захисників ікон досліджували В. Бичков [37; 38; 39] і П. Ніколова [40]. Зокрема В. Бичков у вивченні теорії образу використав синтетично-інтерпретаційний метод, що дало змогу встановити причинно-наслідкові зв'язки у формуванні візантійського естетичного канону. Ідеї В. Бичкова знайшли продовження в науково-пошуковій діяльності А. Белікова [41] та Н. Раєвської [42].

В українській історичній науці вплив неоплатонізму на візантійське іконоборство став предметом науково-дослідних пошуків Ю. Чорноморця [43]. Учений критично проаналізував окремі висновки В. Баранова і В. Лур'є стосовно можливого впливу ідей Оригена на формування позиції іконоборців. При цьому Ю. Чорноморець висловив припущення, що в іконоборців сформувалося негативне ставлення до образів на основі філософської спадщини Псевдо-Діонісія Ареопагіта, яку противники образів інтерпретували в дусі есенціалізму [43, с. 337].

Мета дослідження – проаналізувати вплив античної та ранньохристиянської філософії на формування ідеї іконоборства і теорію іконописного образу. Для реалізації поставленої мети слід виконати такі завдання: розглянути погляди античних філософів на образотворче мистецтво, дослідити еволюцію ставлення до іконописних образів у творчій діяльності отців церкви і представників християнського неоплатонізму.

Ушанування ікон з позиції іконоборців розглядалося як язичницький пережиток. На початковому етапі конфлікту основний аргумент проти вшанування образів зводився до старозавітної традиції, однак окрім неї в іконоборській теорії деякі дослідники простежують сильний вплив античної філософії, оскільки не можна ігнорувати той факт, що у християнстві спостерігається відчутний вплив платонізму – з його твердженням абсолютної нематеріальності Бога. Це дало підстави для розвитку богословської системи, вільної від антропоморфних уявлень [44].

На думку П. Ніколова, дискусія між іконоборцями та захисниками ікон зводилася до повернення давньої дихотомії – розділення між духом і матерією. За переконанням іконоборців, іконописний образ є перешкодою для духовного життя оскільки ікону створено з грубого матеріалу, на якому зображено тіло, тобто матерію [40]. У полеміці із захисниками ікон іконоборці постійно наполягали на неефективності зорових відчуттів. Для цього вони активно використовували розроблену в античну добу гносеологічну теорію. Іконоборці вважали, що зображення створене людською рукою і сприйняте органами чуттів, за своєю природою обмежене і не дозволяє досягти повноти первообразу [24, с. 32].

Як відомо, у Візантії панував релігійний тип світогляду, однак візантійці добре знали твори античних філософів. Незважаючи на це буде перебільшенням сприймати іконоборський конфлікт виключно як зіткнення античної спадщини з християнством. Античні мислителі сприймали мистецтво з інших позицій порівняно із сучасними інтерпретаціями. Зокрема Г. Кун і К. Гілберт вважають, що мистецтво в античну епоху сприймали як розумну людську діяльність [45, с. 17–18]. Теорія образу в античну добу і середні віки розвивалася у двох основних напрямках, що безпосередньо пов'язані з філософською діяльністю Платона та Аристотеля [41, с. 60]. В історіографії візантійського іконоборства сформувалася думка, що філософська спадщина Платона стала фундаментом для розвитку іконоборських ідей, а міркування Аристотеля використовувалися для того, щоб виправдати вшанування святих образів, однак така інтерпретація не відповідає історичним реаліям.

Ставлення Платона до мистецтва постійно змінювалося. Зокрема в ранніх працях філософ не згадує про образотворче мистецтво, проте в трактаті "Держава" Платон називає малярство пасивним, схильним до тонкого копіювання та породження ілюзорної дійсності. На думку А. Безансона, філософ негативно ставився до витворів образотворчого мистецтва, оскільки художник, за його переконанням, не в змозі відтворити справжню красу чи істинне Добро. Окрім того, митець використовує зображення для представлення непізаного Бога [24, с. 37]. Причиною критики образотворчого мистецтва з боку Платона, О. Орел слідом за Г. Кун і К. Гілберт вважає, відхід нової мистецької традиції від установленого принципу єдності користі та краси [46, с. 16]. При цьому в судженнях, які стосувалися пошуку Творця всього сущого, Платон стверджував, що Творця складно знайти, однак знайшовши його, неможливо висловити його зрозумілою для аудиторії мовою [47, с. 62]. На думку О. Ковальової негативне ставлення філософа до образотворчого мистецтва спричинено тим, що живопис у розумінні Платона позиціонувався, як виготовлення недосконалих і непотрібних копій реальних матеріальних предметів [48, с. 82]. Однак такий висновок є неповним, оскільки Платон засуджує образотворче мистецтво не лише, як хибний інструмент, неспроможний наблизити до істини, а як перешкоду на шляху до її пізнання.

Платон стверджував, що тільки Деміург є справжнім художником, а людина, яка намагається наслідувати Деміурга, приречена на невдачу, оскільки краса, зображена Творцем, має розумний характер і лежить за межами властивою людям чуттєвого сприйняття. На думку Платона, образотворче мистецтво обмежене, однак, незважаючи на критику живопису, філософ визнає, що витвори мистецтва можуть виконувати дидактичну функцію.

У процесі аналізу філософської спадщини Платона А. Безансон дійшов висновку, що Платон поза будь-яким сумнівом був ідейним натхненником іконоборства, проте водночас ідеї античного філософа вплинули на формування ідейної аргументації захисників ікон, оскільки Платон виправдовував бажання індивіда споглядати божественну красу [24, с. 40]. За твердженням М. Трушиної, образотворче мистецтво може існувати у діалектичній злагоді з вченням Платона незважаючи на його негативне ставлення до живопису. Для цього художник повинен зобразити моральні образи, а не просто людей [49, с. 297]. Захисники ікон уважали, що іконописний образ відповідає вимогам Платона, оскільки ікона є своєрідним вікном у світ невидимий і являє царство небесне, а не зображує звичні для земного світу форми. За словами Платона образотворче мистецтво – це пасивний акт вираження видимих атрибутів предмета.

На відміну від Платона Аристотель вважає, що художник не створює копії, а наслідує конкретну реальність. Формуючи власну естетичну теорію, Аристотель запропонував розглядати образність як один із критеріїв прекрасного [50, с. 13]. Окрім того, він стверджує, що художник має змогу зобразити предмет не тільки таким, яким він є, а й таким яким має бути. Аристотель також зазначає, що візуальні образи можна використовувати для виховання, однак не всі образи матимуть позитивне значення у виховному процесі, зокрема філософ вважає, що образ, який художник передасть неточно матиме згубний вплив [51, с. 150]. Для уникнення негативного впливу Аристотель рекомендує молодому поколінню звертати увагу на витвори Полігнота і при цьому ігнорувати картини Павсона [5].

У процесі аналізу естетичної теорії Аристотеля Ю. Юхимик дійшла висновку, що філософ ніколи не трактував образотворче мистецтво натуралістично і не зводив його до механічного копіювання, як це робив Платон, оскільки Аристотель визнавав за навколишньою дійсністю статус бажаного для подальшого художнього переосмислення первообразу [52, с. 128].

На початковому етапі іконоборського конфлікту захисники ікон у боротьбі з ідейними супротивниками використовували розроблене Аристотелем учення про пам'ять і пізнання. Особливу увагу вони звернули на важливість уявних образів та незамінність чуттєвого сприйняття. За переконанням Аристотеля, уявний образ повинен бути тотожним власній моделі, однак при цьому філософ не заперечував того факту, що образ водночас має спільні та відмінні риси з первообразом [27]. Незважаючи на позитивне ставлення до образотворчого мистецтва, Аристотель не вважав творіння людини рівноцінними витворам природи. Навпаки, такі творіння отримують форму, пізнавальність та цінність залежно від того, настільки вони вписуються в органічну діяльність природи й віддзеркалюють властиву їй телеологію [24, с. 43]. Слід зазначити, що детальний аналіз ідейної аргументації противників вшанування ікон показав, що іконоборці також використовували філософську спадщину Аристотеля у формуванні власних теорій про, що свідчать фрагменти із трактату Іоанна Граматака.

У II–III ст. інтелектуали почали критикувати панівну мистецьку традицію. За їхнім переконанням основною проблемою античного мистецтва була обмеженість художньої передачі психічного стану, оскільки прийоми, які використовували художники, неспроможні передати духовний досвід. Важливий внесок у розвиток подальшої естетичної традиції здійснив філософ-неоплатонік Плотін. Вивчення філософії Плотіна важливе для пошуку ідейного підґрунтя візантійського іконоборства, однак часто дослідники його творчості натрапляють на значну кількість антиномій та суперечностей у творчості цього мислителя [53, с. 194].

За твердженням Плотіна мистецтво, як і все прекрасне є модифікацією божественної повноти [54, с. 183]. На думку В. Бичкова, Плотіна цікавили не формальні риси прекрасного, а його причини, котрі філософ убачав в ідеї чи ейдосі, вираженому в матерії [37, с. 34]. Сприйняття прекрасного у Плотіна здебільшого ототожнюється з осягненням Першопричини [37, с. 41]. Концепція Плотіна в пізнанні Першопричини не має предикативного характеру. За словами В. Саврея вона передбачає сходження розуму до Абсолюту пантеїстичною драбиною, що представляє самотній шлях ентузіаста-інтелектуала з несподіваним осягненням наприкінці цього шляху [55, с. 31].

Разом з чуттєво сприйнятим прекрасним Плотін розглядає прекрасне, що позиціонується душею без залучення органів відчуттів і недоступне чуттєвому сприйняттю. Завдяки цьому філософ започатковує ієрархічний підхід до сфери прекрасного [37, с. 34]. Перший рівень – це краса, яку індивід сприймає в процесі розумової діяльності. Джерелом такої краси є Бог, а носієм – розум і душа. На другому рівні розробленої ієрархічної системи знаходиться ідеальна краса природи, краса людської душі та краса добродетності. Третій рівень посідає краса реального світу і витворів мистецтва. Саме на цю піраміду краси намагалася орієнтуватися середньовічна естетична теорія [37, с. 39].

Важливим аргументом на користь того, що Плотін негативно ставився до витворів образотворчого мистецтва є небажання філософа позувати для написання свого портрета. Зокрема на пропозицію написати його портрет Плотін відповів: "Чи недостатньо того, що нам доводиться носити дану природою оболонку? Невже потрібно ще дозволити зробити її копію, що буде більш довговічною ніж оригінал, неначе йдеться про щось гідне споглядання" [56, с. 14]. У процесі дослідження поглядів Плотіна на образотворче мистецтво Н. Озолін дійшов висновку, що портрет для Плотіна ніколи не міг бути істинним образом або зображенням його безсмертного "Я", оскільки неможливо зобразити внутрішній світ людини, бо зображення утримують натхнення та уяву людини в полоні "мінливої зовнішності" [17]. П. Адо пояснює відмову Плотіна тим, що, на думку філософа, мистецтво не повинно копіювати дійсність, інакше воно перетвориться лише на тривіальну

копію зовнішніх рис пізанованого нами предмета. Справжня функція мистецтва у розумінні Плотіна мала евристичний характер, отже в такому випадку витвір мистецтва дає змогу наблизитися до вічного, до Ідеї, предметною реальністю якої є зображення [56, с. 14–15].

Зазначимо, що деякі вчені називають Плотіна ідеологом іконоборства, однак в історичній науці існує також твердження про наявність впливу поглядів Плотіна на формування теорії образу, хоча й не всі науковці цілком погоджуються з таким твердженням. Зокрема О. Губарева вважає, що естетична теорія Плотіна пояснює окремі структурні особливості іконопису, проте таке розуміння ікони, дає підстави для зміщення напряму інтерпретаційних пошуків художньої мови іконопису з християнського містицизму до неоплатонізму, для якого властивий пошук земних символів, що співвідносяться з небесними первообразами [57, с. 65].

Для вивчення ідейного коріння візантійського іконоборства науковий інтерес представляє творчість Іриней Ліонського, оскільки саме Іриней дав класичне визначення образу, яким послуговувалися іконоборці та захисники ікон [39, с. 228]. Поєднавши у своєму вченні східні та західні християнські богословські тенденції, Іриней Ліонський вперше свідомо й поступово зайнявся аналізом проблеми образу й подоби в людині [39, с. 232]. Слід зазначити, що в ранніх християн категорія мімічного образу трансформується в образ духовно-моральний. Образ втрачає пластичний складник і практично зливається з символічним образом, який панував у ранньохристиянському світогляді, виконуючи при цьому аналогічну та гносеологічну функції [39, с. 235].

У полеміці з гностиками Іриней Ліонський розвиває цілковито мімічне уявлення про іконічний образ. Зокрема на тезу гностиків, що матерія може бути образом Божественного, Іриней відповідає, що протилежні за природою речі не можуть бути тим самим предметом чи його образом, оскільки предмети тлінні, земні, складні, приходящі не можуть бути образами духовних сутностей [35, с. 20].

На думку Н. Озоліна та Є. Мірошниченка, поняття образу в Іриней є соматичним. Образ Божий, за переконанням ліонського єпископа, єднає всю людину, а подоба належить до духовного світу [17; 35, с. 20]. В. Бичков вважає, що категорія образу в розумінні Іриней, з одного боку сприймається в контексті наділення людської душі розумом і свободою волі, а з іншого – у плані особливої тілесно-духовної організації людини, що віддзеркалюється “у формі та вигляді” праобразу [39, с. 233]. У процесі аналізу світогляду Іриней Ліонського В. Бичков з’ясував, що Іриней намагався довести неможливість зображення духовних сутностей у контексті конкретно-емоційного образу. З огляду на це вчений стверджує, що Іриней Ліонський був одним з духовних отців іконоборського руху [39, с. 228].

Важливою для вивчення філософських передумов візантійського іконоборства є творча спадщина представників Олександрійської богословської школи – Климента Олександрійського та Оригена. Зазначимо, що представники Олександрійської богословської школи відрізняються від апологетів своєю зацікавленістю не тільки в популяризації віри перед язичницькими інтелектуалами або іудеями, але й в побудові науково аргументованої теології [53, с. 187].

У процесі аналізу філософської спадщини Климента Олександрійського В. Бичков визначив, що Климент повністю дотримувався думки Філона Олександрійського та ранніх апологетів стосовно відсутності у витворах мистецтва будь-якої святості чи божественності [37, с. 51]. Зокрема в полеміці з піфагорійцями Климент Олександрійський зазначив, що Піфагор рекомендував не носити перснів з вирізаними на них зображеннями богів. У своїх міркуваннях Климент стверджує, що Мойсей ще задовго до Піфагора заповідав не творити литі, виліплені чи мальовані зображення та не поклонятися чомусь матеріальному, а звертатися тільки до того, що можна осягнути розумом, оскільки ототожнення божественного з видимими предметами і поклоніння уявленій природі за допомогою матеріального означає приниження божественного через чуттєве сприйняття [8, с. 162]. Зокрема у “Строматах” Климент Олександрійський писав: “Яким би досконалим не було мистецтво – воно завжди залишається тільки ремеслом, тому витвори мистецтва не можуть бути священними чи божественними” [37, с. 51]. При цьому Климент Олександрійський розумів природу мистецтва і не заперечував його, однак закликав не приймати витвори мистецтва за дійсність [39, с. 160]. Як бачимо саме Климент Олександрійський першим з-поміж авторитетних християнських мислителів визнав, що мистецтво може досягнути високого рівня і мати значну цінність незалежно від цілей, яким воно служить [42, с. 27].

У Климента Олександрійського поняття символу асоціюється з герменевтикою Святого Писання, а в філософській діяльності Оригена категорія символу переживає трансформацію й набуває онтологічного значення [58, с. 54]. Для Оригена властиво розділяти символ і символізоване на різні пласти буття [58, с. 58]. А. Х. Армстронг висловив припущення, що теологічна система Оригена – це своєрідна спроба адаптувати платонізм до потреб християнської теології [53, с. 189]. На думку Г. Флоровського, концепція образу в Оригена сформувалася під впливом неоплатонізму [16, с. 294]. Деякі дослідники не погоджуються з таким твердженням. Поза будь-яким сумнівом Ориген був обізнаний з грецькою філософією, однак, як уважає А. Цуркан, для Оригена вона мала декоративне значення та обслуговувала першорядні інтереси в його сотеріологічній системі [59, с. 43].

За твердженням Оригена пізнання невидимого світу, з одного боку, можна здійснювати лише через світ видимий, однак, з іншого боку – людина в процесі пізнання не повинна обмежуватися тільки видимим світом [60, с. 123–124]. Для Оригена тілесність – це межа, що відділяє творіння від Бога [61, с. 498]. На думку філософа весь чуттєвий світ є наслідуюванням Божественної ікони.

У своїх дослідженнях Є. Мірошниченко засвідчує, що незважаючи на схильність Оригена до спиритуалізму, філософ намагається мислити реалістично, тому в побудові своєї теоретичної системи не звертається до методології гностиків, які негативно ставляться до тілесності та матерії [34, с. 26]. Крім того,

філософ у своєму понятійно-категоріальному апараті намагається не вживати слово “бачити”, а частіше використовувє більш інтелектуальний термін “споглядати” [24, с. 105].

Аналізуючи філософсько-теологічну спадщину Оригена К. фон Шенборн з'ясував, що Ориген вважав “плоть Христа” приналежною до чуттєвого світу, тобто до сфери тіней, а не світу істини [22]. Ориген розумів видиме тіло як тінь невидимого і намагався підкреслити це стосовно образу, однак при цьому, на думку Д. Кірхмайера, Ориген не завжди враховував функцію образу бути одкровенням первообразу.

Істинним первообразом за твердженням Оригена матерія не потрібна. У такому контексті він побудував свою полеміку з язичниками. У трактаті “Проти Цельса” Ориген зазначив: “Ваші образи мертві, вони позбавлені життя, чому тоді ви покладаєте на них таку надію? Ваші мертві образи ніяк не виявляють того, що ви їм приписуєте. Християни ж можуть показати вам істинний образ Божий, Він – у наших серцях, у наших душах. Ми, християни, несемо закарбовану красу Божественних чеснот” [9].

У процесі аналізу вище згаданого фрагмента К. фон Шенборн дійшов висновку, що підґрунтям аргументації Оригена в полеміці проти вшанування ідолів була його антропологічна система. Розвиваючи це твердження, учений висловив припущення, що в теоретичній аргументації візантійських іконоборців спостерігається аналогічна система.

За переконанням В. Баранова, Ориген так само, як іконоборці, протиставляє розумовий та емоційний складники, а також пропонує правильний спосіб поклоніння “духовному божеству”, що повинно мати розумовий характер і бути позбавлене чуттєвих образів [31, с. 59]. Іконоборці вважали, що єдиним шляхом до правильного поклоніння Богу є розумове споглядання, а не використання для цього матеріальних образів. Стверджуючи це вони наслідували гносеологічну традицію платоніків, яка була введена в християнський обіг Оригеном та розроблена Євагієм Понтійським [31, с. 79].

Теорію про вплив Оригена на формування філософського складника візантійського іконоборства піддав критиці український учений Ю. Чорноморець. У процесі дослідження еволюції християнського неоплатонізму дослідник висловив припущення, що переконання іконоборців виходять за межі філософської системи Оригена в формулюванні основного аргументу проти ікон. Як стверджує дослідник, оригенізм засвідчував лише те, що ікони Христа не відображають стан людинності Ісуса. Іконоборці ж наголошували на цілковитій незнаності Божественного в Христі під час Його земного служіння. На думку Ю. Чорноморця, таке вчення не властиве Оригену, однак є центральним для христології Псевдо-Діонісія Ареопагіта [43, с. 337].

В історіографії візантійського іконоборства є твердження, що філософсько-богословські ідеї Оригена вплинули на формування іконофобських настроїв Євсевія Кесарійського. Уперше в історичній науці таку гіпотезу висловив Г. Флоровський. Аргументом на користь того, що філософія Оригена вплинула на формування ідейної аргументації візантійського іконоборства, Г. Флоровський вважає фрагмент з послання Євсевія Кесарійського до сестри імператора Костянтина Великого – Констанції, Євсевій у своєму листі критикує Констанцію за те, що та забажала отримати зображення Ісуса. На думку Г. Флоровського та М. Луптакової у листі Євсевія спостерігається вплив вчення Оригена. У свою чергу сучасники іконоборського конфлікту столічні патріархи Тарасій і Никифор пояснювали неприязнь Євсевія до образів прихильністю до арианської ересі.

Важливе місце у полеміці між іконоборцями та захисниками ікон посідають тексти, авторами яких були отці церкви та богослови, що взяли активну участь у боротьбі проти арианства. Отці церкви так само, як Климент Олександрійський та Ориген, використовували філософію неоплатоніків для розвитку своєї теологічної системи [62, с. 270]. З таким твердженням погоджується С. Шкуро, який вважає, що філософія неоплатонізму не зникла, а була переосмислена у творчій діяльності ранньохристиянських теологів [63, с. 222].

У науці існує твердження, що отці церкви більше цінували образотворче мистецтво ніж словесне. Це стало зручним аргументом для захисників ікон у боротьбі проти ідейних супротивників. Як зазначає П. Ніколов, особливу увагу захисників ікон привернула полеміка Афанасія Великого проти арианства, яку православні відразу використали проти іконоборців [40]. Незважаючи на зауваження ариан, Афанасій Великий відстоював поняття досконалого і єдиносущного образу Отця. За твердженням Афанасія Христос навіть будучи людиною залишається Сином, тим, що Він єдиносущний Отцю, дозволяє віруючим наблизитися до Отця, оскільки Син є одночасно й досконалий образ Отця, що не порушує пресвітлої сили первообразу, Він може без викривлення і применшення відкривати нам Отця. Лише в такому випадку Син є повне одкровення Отця, отже лише Він дозволяє безперешкодно наблизитися до Отця [64, р. 22]. В іншому фрагменті Афанасій зазначає, що зображуючи Ісуса Христа, ми бачимо зображення Отця, оскільки Син це ідеальний образ Бога-Отця [40].

Важливе місце в полеміці між православними та іконоборцями посідає творча спадщина великих каппадокійців – Василя Великого, Григорія Нисського та Григорія Богослова. В інтерпретації Григорія Богослова трактування образотворчого мистецтва втрачає негативне значення [33, с. 25], однак, як зазначає В. Савреї великі каппадокійці неоднозначно ставилися до тіла й матерії. Зокрема Григорій Нисський розглядає плоть у платонічному контексті як перешкоду в процесі пізнання, при цьому Григорій як до нього і Аристотель вважає душу формою тіла [65, с. 164]. На думку В. Бичкова, Григорій Нисський відчував у витворах релігійного мистецтва значний потенціал, оскільки ікони давали змогу не тільки зберігати, але й передавати уявні образи. Григорій Нисський наголошував, що в живописі глядач не повинен концентрувати увагу лише на спогляданні зовнішніх форм, а повинен намагатися осягнути ідею, котру передав художник [38, с. 38]. В іншому фрагменті Григорій Нисський зазначає: “Фарбами для зображення образу Божого є добродієсні вчинки” [65, с. 167].

Інший предствник каппадокійської богословської школи Василій Великий у полеміці стосовно визначення Христа висловив твердження, що те, що вображенні являється подібним по формі у взаємодії між Боголюдиною та Богом подібне по божественній природі. Щоб пояснити відносини між Отцем і Сином, Василій Великий натякав на портрет імператора, котрому у той час виказували почесні аналогічні самому імператору. Розвиваючи думку Василій Великий наголошував на тому, що визнаючи на портреті імператора, не можна вважати, що існує два імператора, один – на портреті, а також реальний імператор [23, с. 179]. Аналогічні міркування простежуються у творчій діяльності Афанасія Великого, котрий зазначає, що у портреті зберігається незмінна схожість з імператором, так що, хто дивиться на портрет впізнає імператора. Хто вшановує зображення імператора, той вшановує в ньому самого імператора [23, с. 179]. Однак при цьому Василій Великий писав: “звільни своє серце від всілякого непотрібного уявлення, відкинь від себе розуміння, що не відповідає величі Господній. Бог не має форми, Він простий. Не уявляй форму для Нього, не применшуй Його; не замикай Його в тілесні межі, не обмежуй його за розміром власного розуму [44].

Важливу в іконоборському дискурсі є філософська спадщина Псевдо-Діонісія Ареопагіта, яку активно використовували обидві сторони конфлікту, однак за переконанням Ю. Чорноморця, іконоборці залишалися вірними парадигмі есенціалізму й лише в її межах інтерпретували христологію Псевдо-Діонісія [43, с. 337]. Вплив Псевдо-Діонісія Ареопагіта на формування іконоборства також не заперечує В. Живов. Дослідник зазначає, що філософська спадщина Оригена та Псевдо-Діонісія Ареопагіта мають низку відмінностей, проте обидві абсолютизують протиставлення духовного матеріальному [66, с. 55].

У філософській системі Псевдо-Діонісія значущою є категорія символу. Псевдо-Діонісій Ареопагіт трактував символ як інформаційний носій [38, с. 42]. За переконанням Псевдо-Діонісія, символи потрібні для недосконалих умів, оскільки дають їм опору у вигляді образів [67, с. 41]. Псевдо-Діонісій зауважив, якщо не вникати у внутрішню суть символу – тоді символ стає непотрібним [68, с. 55]. У Псевдо-Діонісія символ позиціонується як найбільш загальна філософсько-богословська категорія, що охоплює образ, знак, зображення, прекрасне, а також явища з культової практики [38, с. 40]. Аналізуючи філософську спадщину Псевдо-Діонісія В. Бичков прийшов висновку, що символи та умовні знаки, на думку мислителя, виникли для того, щоб одночасно виявити та сховати істину [38, с. 41]. Із цією концепцією погоджується В. Головей, яка стверджує, що Псевдо-Діонісій акцентував увагу на подвійній функціональності символів. З одного боку, символи служать для зображення священного, що сприяє виявленню незбагненого, без образного й нескінченного в скінченному, доступного для чуттєвого сприйняття. З іншого боку, символи виконують функцію захисту істини від сторонньої уваги [69, с. 21].

У системі образів, розробленій Псевдо-Діонісієм Ареопагітом, чільне місце посідають вербальні та живописні образи як важливий елемент комунікації у передачі істинного знання з небесної ієрархії на рівень людського існування [69, с. 22]. Псевдо-Діонісій сформулював важливі принципи розуміння образу як певного онтологічного посередника на шляху осягнення архетипу, недоступного для сприйняття, однак, про іконописні зображення, які вшановували люди, Псевдо-Діонісій не згадує [69, с. 24–25].

У процесі аналізу аргументації захисників ікон Н. Раєвська дійшла висновку, що погляди Псевдо-Діонісія Ареопагіта могли виправдати лише містико-пізнавальну функцію ікон, а не поклоніння іконам та віру в нерукотворні й чудотворні образи [42, с. 104].

На думку В. Баранова, за класичною схемою неоплатоніків, чуттєво сприйняте для Псевдо-Діонісія знаходиться на нижчому рівні порівняно з розумово осягнутим [31, с. 67]. Розвиваючи свою концепцію, В. Баранов зазначає, що Псевдо-Діонісій Ареопагіт запропонував умовно розділити віруючих на три групи. До першої належать миряни, які поклоняються Богу, використовуючи недосконалі матеріальні образи; до другої – ті, хто в поклонінні Богу не відчуває потреби в матеріальних образах; до третьої – ієрархія, що служить посередником між двома попередніми групами. За переконанням В. Баранова, такий поділ не має аналогу в патристиці, а бере початок у філософській системі неоплатоніка Ямвліха [30].

Значний внесок у богослов'я образу зробив Максим Сповідник, для якого символ був способом об'єднання двох реальностей – земної та небесної. Чуттєво сприйнятий символ є образом надчуттєвого, володіє його енергією і може впливати на суб'єкт, який його сприймає [42, с. 100–101]. Деякі вчені називають погляди Максима Сповідника системою символічного реалізму, оскільки сакральний символ у розумінні Максима не просто виконує роль посередника, а є живою реальністю, що невіддільно пов'язана з первообразом і правдиво виражає його [69, с. 25].

У вживанні понятійних категорій “праобраз”, “образ” і “символ” Максим Сповідник доволі вільний, оскільки ці терміни в його творчості часто мають однакове або близьке значення. У процесі вивчення філософської спадщини Максима Сповідника, Р. Борнер з'ясував, що Максим, за традицією платоніків, убачає в образі не стільки знак відсутньої реальності, а скільки саму реальність, яка виявляється в символі. Образ є тим, що він являє та водночас тим, що міститься в чуттєвому уявленні. Такий взаємозв'язок між образом і означеною ним реальністю, вважає вчений, лежить в основі сакраментального і літургійного символізму Максима [70, с. 138]. Ідеї Максима Сповідника, було адаптовано православними на іконописний образ й покладено в основу аргументації захисників ікон [69, с. 25].

Зважаючи на те, що антична філософська спадщина спостерігається в ідейній аргументації іконоборців і захисників ікон, можна зробити висновок, що позиціонувати іконоборство лише, як останній конфлікт між античністю та християнством не зовсім правильно. Слід зазначити, що православні захисники ікон та іконоборці знаходилися в одному інформаційному полі, представники обох протидіючих груп зростали в однаковій інтелектуальній традиції, тому закономірно прийняли античну та ранньохристиянську філософську спадщину, яку намагалися адаптувати для аргументації своїх релігійних переконань. Незважаючи на це вивчення філософського складника іконоборського конфлікту не можна назвати

вичерпаним, оскільки в дослідженні іконоборського дискурсу науковці частіше стали використовувати історико-філологічний метод і метод історико-філософської реконструкції, що потенційно можуть дати нові результати.

#### Джерела та література

1. Платон. Государство / Платон. – М.: Академический проект, 2015. – 398 с.
2. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 2. / Платон. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. – 626 с.
3. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1. / Платон. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. – 752 с.
4. Аристотель. Поэтика / Аристотель. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – 187 с.
5. Аристотель. Политика / Аристотель. – К.: Основи, 2000. – 239 с.
6. Плотин. Сочинения / Плотин. – СПб.: Алетейя, 1995. – 672 с.
7. Федченков С. А. Святой Иринеи Лионский Его жизнь и литературная деятельность / С. А. Федченков. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. – 576 с.
8. Климент Александрийский. Строматы. Т. 2 (Книги 4-5) / Александрий Климент. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – 336 с.
9. Ориген. О началах. Против Цельса / Ориген. – СПб.: Библиополис, 2008. – 792 с.
10. Афанасий Великий. Творения. Ч. 1-4. / Великий Афанасий. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. – 473 с.
11. Василий Великий. Творения. Т. 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы / Великий Василий. – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – 750 с.
12. Дионисий Ареопагит. Сочинения / Ареопагит Дионисий. – СПб.: Алетейя, 2002. – 854 с.
13. Максим Исповедник. Творения. Т. 1. / Исповедник Максим. – М.: Мартис, 1993. – 353 с.
14. Меліоранський Б. Философская сторона иконоборчества / Б. Меліоранський. – М.: Т-графія І. Н. Кушнеревъ, 1907. – 26 с.
15. Флоровский Г. В. Византийские отцы V – VIII / Г. В. Флоровский. – Париж.: YMCA-Press, 1933. – 260 с.
16. Флоровский Г. В. Догмат и история / Г. В. Флоровский. – М.: Свято-Владимирское братство, 1998. – 378 с.
17. Озолин Н. К вопросу об истоках византийского иконоборчества / Н. Озолин // Христианская мысль. №5. 2005. – М, С. 33–39.
18. Мейендорф И. Византийское наследие в Православной Церкви / И. Мейендорф. – К.: Центр православной книги, 2007. – 352 с.
19. Alexander P. J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople / P. J. Alexander. – Oxford.: Oxford University Press, 1958. – 287 p.
20. Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III / S. Gero. – Louvain.: Secretariat du Corpus SCO, 1973. – 235 p.
21. Gero S. Byzantine iconoclasm during the Reign of Constantine V / S. Gero – Louvain.: Secretariat du Corpus SCO, 1977. – 191 p.
22. Шёнберн К. Икона Христа. Богословские основы / К. Шёнберн. – М.: Христианская Россия, 1999. – 232 с.
23. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства / Х. Бельтинг. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 544 с.
24. Безансон А. Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества / А. Безансон. – М.: МИК, 1999. – 424 с.
25. Бычков В. В. Из истории византийской эстетики / В. В. Бычков // Византийский Временник. №37. 1977. – М, С. 160–191.
26. Бычков В. В. Образ как категория византийской эстетики / В. В. Бычков // Византийский Временник. №34. 1973. – М, С. 151–169.
27. Баранов В. А. Античная философия в споре иконоборцев и иконопочитателей о “правильном поклонении” / В. А. Баранов // Вестник НГУ. Серия: Философия. Т. 1. В. 6. 2008. – Новосибирск, С. 125–129.
28. Баранов В. А. Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне? / В. А. Баранов // Византия: общество и церковь. 2005, – Арзамис, С. 134–146.
29. Баранов В. А. Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей / В. А. Баранов // АKADEMEIA: материалы и исследования по истории платонизма. В. 5. – СПб., 2003. С. 390–407.
30. Баранов В. А. О малоизвестном доиконоборческом учении об “умеренном” иконопочитании / В. А. Баранов // Мир православия. №6. 2006, – Волгоград, С. 48–60.
31. Баранов В. А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества: дис. кандидата философских наук: 09.00.03 / В. А. Баранов. – Новосибирск., 2010. – 195 с.
32. Лурье В. М. История Византийской философии / В. М. Лурье. – СПб.: Аxiома, 2006. – 553 с.
33. Мирошниченко Е. И. Византийская концепция образа: между неоплатонизмом и богословием каппадокийских отцов / Е. И. Мирошниченко // Идеи и идеалы №3 (5) т. 2. 2010. – Новосибирск, С. 22–31.
34. Мирошниченко Е. И. Оригенизм как мировоззренческое основание иконоборческих споров в Византии VIII в. / Е. И. Мирошниченко // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы. 2009. – Новосибирск, С. 21–27.
35. Мирошниченко Е. И. От Логоса к Иконе: проблема формирования концепции образа в ранневизантийской культуре / Е. И. Мирошниченко // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы. 2010. – Новосибирск, С. 18–24.
36. Мирошниченко Е. И. Раннехристианское искусство и зарождение византийской теории образа / Е. И. Мирошниченко // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы. 2008. – Новосибирск, С. 6–13.
37. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Том I. Раннее христианство. Византия / В. В. Бычков. – М.: Университетская книга, 1999. – 575 с.
38. Бычков В. В. Феномен иконы / В. В. Бычков. – М.: Ладомир, 2009. – 633 с.
39. Бычков В. В. Эстетика Отцов церкви / В. В. Бычков. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
40. Николов П. Богословские иконы опыт исторического изложения догмата иконопочитания: дис. кандидата богословских наук / П. Николов. – Сергиев-Посад., 2000. – 164 с.
41. Беликов А. В. Эстетический смысл канона в византийском искусстве: дис. кандидата философских наук: 09.00.04 / А. В. Беликов. – М., 2014. – 230 с.
42. Раевская Н. Ю. Священные изображения и изображения священного в христианской традиции: дис. кандидата философских наук: 09.00.13 / Н. Ю. Раевская. – СПб., 2006. – 205 с.
43. Чорноморець Ю. П. Византийський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія / Ю. П. Чорноморець. – К.: Дух і Літера, 2010. – 568 с.
44. Струмза Г. Г. Образ(ы) Бога: некоторые замечания о Метатроне и Христе [Электронный ресурс] / Г. Г. Струмза – Режим доступа до ресурсу: [http://xpectoc.com/sites/xpectoc/uploads/uploads/mime/menu/data\\_sheet/strumsa\\_metatron\\_christ.pdf](http://xpectoc.com/sites/xpectoc/uploads/uploads/mime/menu/data_sheet/strumsa_metatron_christ.pdf).
45. Гилберт К. История эстетики / К. Гилберт, Г. Кун. – СПб.: Алетейя, 2000. – 652 с.

46. Орел Е. В. Художественная онтология и миметическая природа искусства: к оправданию древней теории / Е. В. Орел. Известия Уральского государственного университета. №35. 2005. – Екатеринбург, С. 14–27.
47. Османкина Г. Ю. Мировоззренческие основы формирования раннехристианской культуры в Византии IV-VI вв.: дис. кандидата культурологии: 24.00.02 / Г. Ю. Османкина. – Нижневартовск., 2000. – 150 с.
48. Ковальова Е. В. Философия иконы: эстетический и онтологический аспекты сакрального образа в русском платонизме: дис.. кандидата философских наук: 09.00.03 / Е. В. Ковальова. – Орел., 2006. – 170 с.
49. Трушина М. А. Платон, живопись и иконопись / М. А. Трушина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. №2 (15). 2014. – СПб., С. 295–298.
50. Вахрушева Е. Ю. Прекрасное в аспекте антично-эстетической мысли / Е. Ю. Вахрушева // Гуманитарные и социальные науки. №1. 2009. – Ростов-на-Дону, С. 10–16.
51. Дорофеев Д. Ю. Эстетика человеческого образа в жизни и иконография античных философов в искусстве / Д. Ю. Дорофеев // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. №1 (9). 2015. – Новосибирск, С. 142–156.
52. Юхимик Ю. В. Миметична проблематика в естетичній думці грецької класики / Ю. В. Юхимик // Гуманітарний часопис. №1. 2014. – Харків, С. 123–132.
53. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / А. Х. Армстронг. – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2006. – 256 с.
54. Девдараидзе Е. А. Красота – способ воспитания духа и богомерности человека в средние века / Е. А. Девдараидзе // Омский научный вестник. №6 (74). 2008. – Омск, С. 183–186.
55. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие / В. Я. Саврей. – М.: Издательство Московского университета, 2012. – 232 с.
56. Адо П. Плотин, или простота взгляда / П. Адо. – М.: Греко-латинский кабинет, 1991. – 142 с.
57. Губарева О. В. Блж. Аврелий Августин и искусство иконы / О. В. Губарева // Грамота. №2 (16). 2012. – М., С. 65–69.
58. Курдыбайло Д. С. О символе и символизме в трактате Оригена “Против Кельса” / Д. С. Курдыбайло // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Филология. №1 (63). 2016. – М., С. 53–68.
59. Цуркан А. В. Ориген: проблема взаимодействия религии и философии / А. В. Цуркан. – Новосибирск.: НГУ, 2002. – 146 с.
60. Саврей В. Я. Философские основания герменевтики и экзегетики Филона, Климента и Оригена: дис. кандидата философских наук. / В. Я. Саврей. – М., 1999. – 134 с.
61. Саврей В. Я. Александрийская в истории богословско-философской мысли / В. Я. Саврей. – М.: КомКнига, 2011. – 1008 с.
62. Адо П. Что такое античная философия? / П. Адо. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
63. Шкуро С. В. К вопросу о термине христианский неоплатонизм / С. В. Шкуро // Ученые записки Казанского университета. Т. 154. – Казань, 2012. С. 220–225.
64. Luptáková M. Iconoclastic Controversies of VIII-IX Centuries in Light of the Philosophical and Theological Perspectives: Doktorský studijní program: Teologie Studijní obor: Teologie. / M. Luptáková. – Praha., 2014. – 133 p.
65. Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие / В. Я. Саврей. – М.: Издательство Московского университета, 2012. – 256 с.
66. Живов В. М. Разыскания в области русской культуры / В. М. Живов. – М.: ЯСК, 2002. – 754 с.
67. Петров В. В. “Реальный” символ в неоплатонизме и в христианской традиции / В. В. Петров // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Филология. №3 (31). – М., 2010. С. 36–52.
68. Петров В. В. Таинство “синаксиса” у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника / В. В. Петров // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. №4 (24). – М., 2008. С. 52–63.
69. Головей В. Теорія символічного образу у богослов'ї Псевдо-Діонісія Ареопагіта та Максима Сповідника / В. Головей // Релігія та соціум. №1-2 (17-18). – Чернівці., 2015. С. 20–26.
70. Борнер Р. Византийское толкование VII – XV веков на Божественную литургию / Р. Борнер. – М.: ПСТГУ, 2015. – 384 с.

***Milyutin S. Ancient and Early Christian philosophical heritage as a component of the ideological arguments of iconoclasts and defenders of icons***

*The article analyzes the influence of ancient and early Christian philosophical heritage components forming the ideological and intellectual arguments of iconoclasts and defenders of icons. The author questioned the assertion that the discourse about the legitimacy of icons obeisance was made possible only through the conflict of ancient and Christian worldview. It is determined that there are traces of neoplatonic philosophy, both in the evidence base of iconoclasts and the image theory on which relied Orthodox defenders of icons.*

**Key words:** iconoclasm, icon, Plato, Aristotle, Plotinus, Origen, Pseudo-Dionysius the Areopagite.