

УДК 130.122

С. М. Чорноморець
викладач філософії
Київської духовної академії і семінарії

ІКОНА ЯК СИМВОЛ АБСОЛЮТУ У ВІЗАНТІЙСЬКІЙ ПАТРИСТИЧНІЙ ЕСТЕТИЦІ

Патристичне вчення про ікону, як правило, стає об'єктом або теологічних досліджень (Л. Успенський, К. Шенборн, І. Меєндорф, А. Живов та ін.), або мистецтвознавчих (як теоретична основа для розуміння та пояснення мистецької практики (В. Лепакін, П. Євдокімов, О. Матицин, Х. Бельтінг, А. Безансон, А. Грабар, І. Язикова та ін.)). В. Бичков здійснює загальний філософсько-естетичний аналіз цього вчення в контексті візантійської богословсько-естетичної думки. З огляду на значущість концепту символу для візантійської філософії, теології й естетики, постає питання про специфіку ікони як символу.

Поняття символу є центральним для візантійської патристичної естетики. За вченням святих отців, усе суще в тому чи іншому сенсі, тією чи іншою мірою є символом Абсолюту. Іпостасі Святої Трійці є єдиносутнісними символами одна одної, вони тотожні між собою за сутністю й енергією й відмінні за іпостасними властивостями. Увесь світ у причетності до божественної енергії є символом Абсолюту, відмінним від Нього й за сутністю, і за іпостасю. Кожна створена сутність здатна більшою чи меншою мірою відобразити в собі довершеності Творця: «Де, однак, не було б присутності Божества, – пише св. Феодор Студит, – будь то обдароване розумом (розумне) чи нерозумне створіння, одушевлене чи неодушевлене? Правда, її може бути більше чи менше, відповідно до природ, що її сприйняли» [15, с. 213]. Крім того, Бог виявляє Себе у світі як причина його взаємоузгодженості, упорядкованості, гармонії. Людина є найдовершенішою зі створених істот, оскільки може вмістити всю повноту божественних енергій, тобто стати повним енергійним символом Творця (у стані обоження), що і є її покликанням. Маючи свободу, людина є динамічним символом Абсолюту, адже вона може за власним вибором чи поступово реалізовувати власне покликання, досягаючи богоподоби й обоження, чи ухилитись навіть від власної богообразності.

Ікона, за вченням східнохристиянського неоплатонізму, теж покликана виявляти Бога, бути Його символом. Теоретичне осмислення онтологічного статусу ікони було здійснене в ході полеміки між іконоборцями й іконошанувальниками. Найбільш детально питання, пов'язані з природою ікони та її властивостями, розглядаються в працях св. Іоанна Дамаскіна (бл. 655–750 рр.), св. Нікіфора Константинопольського (бл. 758–828 рр.), св. Феодора Студита (759–826 рр.), а також у Діяннях VII Вселенського Собору (787 р.). Слід відзначити, що вчення про ікону є безпосередньо пов'язаним з усією онтологією й естетикою східної патристики, розробляється на основі тих же принципів (зокрема теоцентризму та персоналізму), викладається за допомогою основних загальних категорій – сутності, іпостасі, енергії.

Завданням нашої статті є аналіз богословсько-естетичного вчення візантійських мислителів із метою виявлення специфіки онтологічного статусу й визначальних особливостей ікони порівняно з іншими символами Абсолюту.

Характерною ознакою ікони порівняно з іншими образами є те, що ікона створена людськими руками, тобто є штучним образом, на відміну від символічних самовиявів Абсолюту в Собі, у світі й у людині. Тому необхідно розглянути вчення святих отців про штучний образ узагалі, а потім – особливості ікони як штучного образу, який одночасно є символом Абсолюту.

Загальна характеристика міметичних образів.

За визначенням св. Іоанна Дамаскіна, «зображення є подобою з особливими рисами першообразу, яке разом із тим має й певну відносно нього відмінність» [8, с. 7]. Св. Нікі-

фор Константинопольський уточнює особливості ікони як штучного образу; вона подібна до першообразу за зовнішнім виглядом, але відрізняється від нього за сутністю й за матеріалом: «Ікона є подобою першообразу, яка схожим чином закарбовує в собі зовнішній вигляд зображуваного, але відрізняється від нього, за відмінності сутності, матерією; вона є витвір мистецтва, створений задля імітації першообразу, але такий, що відрізняється від нього за сутністю й за матерією» [11, с. 400]. За матеріалом ікона – це дошка (деревина) чи стіна храму, інший матеріал, фарба, золото, срібло та ін., при цьому вона має відокремлене від зображуваного існування в просторі. Ясно, що вона відрізняється від зображуваного й за сутністю, і за енергією. Так, саме по собі зображення вогню не гріє й не спалює [11, с. 402], хоча й має зовнішній вигляд вогню; зображення вогню не є вогнем за природою й не володіє властивостями вогню. Св. Нікіфор підкреслює відмінність ікони від єдиносутнісних образів, які відрізняються між собою за іпостасю й зображують загальне, суттєве для них, і через це властиве іншим іпостасям: «Через зображення предмета дається про нього пізнання, і в ньому можна споглядати іпостась зображуваного. Цю особливість не можна спостерігати в інших випадках цих відношень, наприклад, стосовно батька, сина, друга <...> кожний із останніх відрізняється від іншого не за сутністю, бо сутність у них одна й та ж, а за відмінністю іпостасі» [11, с. 400].

Отже, ікона є відмінною за сутністю від зображуваного. Образи мистецтва, за словами св. Феодора Студита, «не є причетними до природи (першообразів)» [1, с. 183].

Найважливішим для онтології ікони є те, що вона завжди є зображенням конкретної іпостасі певної природи, а не природи взагалі, на ній «можна споглядати іпостась зображуваного» [11, с. 402]. Природа й не існує, і не пізнається, і не споглядається сама по собі, поза іпостасями, що її індивідуалізують [5, с. 79; 15, с. 208]. Тому зображуватися можуть лише конкретні іпостасі цієї природи: «Адже як можна зобразити якусь природу, якщо вона конкретно не буде побаченою в певному лиці? Петро, наприклад, зображується не як обдарована розумом істота, смертна, наділена розсудком і розумінням, бо цим характеризується не тільки Петро, але й Павло, і Іоанн, і всі інші, хто належить до того ж роду. Навпаки, Петра можна зобразити завдяки тим визначеним якостям, які він додатково має до загального визначення (людського існування), наприклад, зобразивши його горбатий ніс, кучеряве волосся, гарний колір шкіри, прекрасні очі й інші особливі ознаки його зовнішнього вигляду, які відрізняють його від інших представників (людського) роду», – пише св. Феодор Студит [15, с. 207].

Але, з іншого боку, наявна ще одна умова можливості зображення. Зображуваною може бути іпостась лише тієї природи, яка має зображуваність як власну властивість. Умови зображуваності певної природи наводить св. Нікіфор Константинопольський: «Зображується звичайно те, що вміщується простором, сприймається нашими почуттями, що має тіло, форму й вигляд» [11, с. 457]. Отже, зображуваною є іпостась, яка належить до природи тілесної, сприйнятої почуттями, і конкретизуючи цю природу, має конкретні тілесні ознаки – форму, колір та ін., тобто конкретний, неповторюваний зовнішній вигляд.

Зображується якраз цей зовнішній вигляд конкретної іпостасі. Штучний образ, як пише св. Нікіфор, це «зображення форми й зовнішності, або вигляду й краси» [11, с. 482]. Оскільки іпостась індивідуалізує природу неповторним чином, можна сказати, що зображується сама іпостась в її зовнішньому вигляді. Саме за подобою зовніш-

нього вигляду тотожні між собою першообраз і зображення: «Подоба, будучи відношенням посередництва, зв'язує крайні члени, тобто того, хто подібний, із тим, кому подібний, з'єднує їх за зовнішнім виглядом, хоча сутність їхня залишається відмінною» [11, с. 401–402].

Св. Феодор Студит звертає особливу увагу на цю співвіднесеність першообразу й образу. Він підкреслює, що образ може існувати лише за умови наявності в першообразу зображуваного зовнішнього вигляду [1, с. 181]. «Першообраз, звичайно, має в самому собі образ, щодо якого він і є першообразом» [1, с. 180]. Таким чином, він наголошує на онтологічній першості першообразу. З іншого боку, «першообраз, звичайно, не існував би, якби не було образу» [1, с. 180], тобто про першообраз може йтися лише за наявності образу, ці поняття є співвіднесеними між собою: «Першообраз і образ немовби мають буття один в одному, і зі знищенням одного з них знищується й інший» [1, с. 180]. Але все ж зв'язок між ними нерівноправний: першообраз за неіснування образу не існує тільки як першообраз, а сам по собі цілком може існувати, тоді як за відсутності першообразу образ у принципі неможливий: «Ікона належить до першообразу, до причини. Звідси необхідно віднести її до розряду предметів співвідносних» [11, с. 401]. Першообраз цілком може існувати без своїх образів, а от вони без нього – ні. Святи отці підкреслюють принципову знаковість, несамостійність образів у собі: «Образи пишуться й накреслюються згідно з першообразами і є такими відносно чогось» [11, с. 457].

Унаслідок такого розуміння образності в богословсько-естетичній думці до сакрального мистецтва висувається вимога реалістичності: «Ікона, копія й зображення можливі тільки щодо дійсно наявного» [11, с. 400]. Ікона можлива лише за реальної наявності першообразу, тобто конкретної іпостасі певної природи (причому доступної для споглядання тілесними очима), такої, що має чуттєво сприйнятний зовнішній вигляд, форму. «А те, що існує на інших умовах, або не зображується зовсім, або зрідка зображується символічно» [11, с. 457] («символічно» – тут алгорично, тобто не у власному, природно властивому вигляді, а у вигляді, властивому якій-небудь іншій природі, кільком природам або взагалі неіснуючому, нереальному). Св. Феодор Студит стверджує, що «всезагальне споглядається лише за допомогою розсудку й розуму; окреме ж – очима, що бачать чуттєво» [15, с. 208]. Св. Нікіфор відзначає умовність алгоричних зображень умовляючих сутностей, їхню довільність: «Зображення чеснот є вимислами, створеними за наміром і владою художника. Вони явно не подають вигляду, образу й форми чогось, що раніше існувало. Чесноти не можуть бути зображені у власному й істинному сенсі <...> це, власне, не можна назвати зображенням чи образом, бо тут немає першообразу, і зображення не мають схожості з якимись істотами» [11, с. 457]. Такі алгоричні зображення є штучними зображеннями абстракцій, а не реально існуючого.

Ікона Христа як міметичне зображення

Особливості ікони як зображення і як символу обумовлюються тим, хто й що на ній зображується. Як відомо, на іконах зображується боголюдина Ісус Христос і святі, тобто люди, що досягли обожнення. Особливості зображуваного потребують і специфічності обґрунтування зображення.

За богословським ученням східної патристики, друга іпостась Святої Трійці – Син, або Бог-Слово, у певний історичний момент утілюється, прийнявши у власну іпостась усю людську природу в її повноті, причому дві природи поєднались в Його іпостасі невіддільно, незмішано й незлитно. За словами Іоанна Дамаскіна, «Він є довершений Бог і довершена людина, Бог за природою й людина за природою, без втрати в людяності – адже Він, хоча за ікономією став людиною, але став нею за природою: весь Бог і весь Людина...» [6, с. 182]. Оскільки кожна природа зберігається в іпостасі Христа без зміни, то зберігаються всі її властивості: «Ті, хто сповідує дві природи й одну іпостась у Господі нашому Ісусі Христі, повинні визнавати й природні властивості двох природ двоїстими й відмінними» [6, с. 82]. Божественна й

людська природи за своїми властивостями протилежні одна одній як нестворена й створена, тому не може йтися про їх змішування, це означало б зникнення людської природи в безкінечності божественного ества. Але як створений світ Бог зберігає в усій його обмеженості простором і часом та інакшості щодо божественного буття, хоча й проникає в усе своїми нескінченними енергіями, так і людська природа в Христі зберігається з усіма її властивостями. Таким чином, в іпостасі Ісуса Христа поєднуються протилежні властивості двох природ: «безпристрасний і безтілесний за божеством, а також і нетлінний, неописуваний і безсмертний, Він у той же час є пристрасним за людяністю, за якою, природно, перетерпів страждання, а також смерть, є зображуваним і описуваним, оскільки Він став людиною...» [11, с. 145].

До властивостей людської природи взагалі, як до створеної, належить описуваність, а людське тіло є видимим і зображуваним. Отже, якщо Христос сприйняв людську природу, Його тіло має певний зовнішній вигляд, форму, які можна побачити й зобразити. Але й існує, і зображується завжди не природа сама по собі, а певна іпостась цієї природи, яка конкретизує природу й надає їй неповторні визначені риси, певний зовнішній вигляд. Природа стає видимою лише в іпостасі. Відповідно Бог-Слово не просто сприйняв людську природу як таку, а індивідуалізував її у власній іпостасі, став дійсною конкретною людиною, яка має власну неповторну зовнішність, особисте обличчя з усіма його конкретними, неповторними рисами. Отже, зображуваним є не людське тіло взагалі, а конкретне тіло Христа – Бога й людини: «...Лице Передвічного Слова стало Лицем, спільним для двох природ, – пише Феодор Студит, – і <...> надало самостійності людській природі з усіма якостями, які відрізняють Його від інших людей. Тому ми заявляємо за правом, що одне й те ж Лице Передвічного Слова є неописуваним за божественним еством і описуваним за нашим людським еством. Людське ество Христа не існує поза Лицем Логоса, в для-себе-існуючому, самовизначеному Лиці, але воно отримує своє буття в Лиці Логоса (немає ніякого ества, яке не мало б свого конкретного стану саме в іпостасі) і стає в Лиці Логоса індивідуально видимим і описуваним» [15, с/ 210–211]. Отже, у дійсному втіленні Бога-Слова здійснюються всі умови зображуваності, перераховані вище: іпостасне, окреме існування зображуваного, матеріальність, наявність конкретного зовнішнього вигляду. Бог-Слово, утілювшись, Сам зробив Себе чуттєво видимим і зображуваним.

Навпаки, невизнання зображуваності Христа означало б ствердження неповноти засвоєння Богом-Словом людської природи, тобто заперечення дійсності втілення: «І людська природа во Христі, якщо її позбавити якоїсь із її властивостей, уже буде неповною, і Христос не буде довершеною людиною. Навіть не буде Христа, але все скасовується, якщо Він є неописуваним і незображуваним» [11, с. 381]. Таким чином, за святими отцями, зображення Христа на іконі є сповіданням віри в Нього, свідченням дійсності втілення Бога-Слова, завдяки якому це зображення й стало можливим: «І Христа довелось би визнати недіяльним і недійсним, якби Він не був видимим у зображенні мистецтва», – пише св. Феодор Студит [1, с. 184]. Ікона є мовчазним свідченням утілення Бога як його наслідок.

Бог-Слово є довершеною людиною, тому що Він не просто сприймає людську природу в її повноті, а обоjuje її, надає їй стану довершеності, задуманого Богом під час створення людини. У той же час при обоженні, тобто прийнятті божественних якостей за благодаттю, людська природа не стає божественною й не втрачає своїх природних якостей, зокрема й описуваності, видимості, обмеженості, зображуваності: «Тіло, сприйняте Богом, обожилось цілком, змінилось на краще, увінчалось невимовним благоліп'ям, перебувало надалі духовним і перевищує матеріальну й земну дебелисть. Але воно не перестало бути тілом, залишилось тілом <...> і тому підлягає описові. І якщо хто стане визначати тіло як таке, що має потрійний вимір, як фізичне, органічне, таке, що має життєву силу, як зображуване й таке, що можна окреслити (це все властивості нашого тіла), той

не сказав би нічого іншого, крім того, що воно є описуваним. <...> тіло Христа, хоча воно й зробилося боговидним, однак не перестало бути тілом і не перетворилося на божественну сутність» [11, с. 505].

На відміну від усіх інших енергійних самовиявів Абсолюту у створеному світі, при втіленні Бог-Слово не просто діє божественною енергією на якусь відмінну від Нього іпостась людської природи, а сам сприймає людську природу у власну іпостась, індивідуалізує її. Св. Іоанн Дамаскін пише, що плоть утіленого Слова Божого «унаслідок причетності до божественної природи, не змінюючись, стала обоженою, як освячена не енергією Божою, як кожний із пророків, а присутністю Того, Хто освячує» [8, с. 15–16]. Тим самим обожене тіло Христа є символом не просто як носій божественної енергії, подібно до будь-якого створіння, тіло Христа є символічним виявленням Його іпостасі. Адже будь-яка іпостась, надаючи конкретних розмірів, форм і рис власному тілу, виявляє себе в ньому. Отже, обожене тіло Христа як сприйняте й індивідуалізоване Ним відкриває для пізнання й споглядання Його Іпостась, а як носій божественної енергії відкриває Христа не просто як людину, а і як Бога. Таким чином, Бог-Син, утілюючись, робить безпосередньо видимою власну Іпостась. Він як людина стає символом Себе Самого як Бога: «За зовнішнім виглядом був Він до нас подібним, бо в Своїй безмежній любові до людей Він, не змінивши (Свого Богобуття), сприйняв на Себе створене єство й тим самим став образом (τύπος) і символом Самого Себе. Із Самого Себе Він символічно показав Себе ж; зробивши Себе видимим, Він усе створене через Самого Себе привів до Себе ж, Невидимого й повністю Потаємного», – пише св. Максим Сповідник [15, с. 130].

Отже, ікона Христа як міметичне зображення має такі характеристики:

– вона є реалістичною, оскільки на ній зображується не абстрактна природа (людська чи божественна), а конкретна іпостась Христа;

– вона, як і будь-яке штучне зображення, є відмінною від зображуваного за природою; не є причетною ні до людської, ні до божественної природи: «На іконі є присутнім не зображене тіло за його природою, а тільки відношення (schesis). Тим менше є присутнім на іконі Божество...» [15, с. 213];

– вона, як і будь-яке штучне зображення, є тотожною з першообразом за зовнішнім виглядом: «Тільки те створене місцетвом зображення є й називається образом Христа, яке має властивості (його) тілесного вигляду й образу і (має) всі інші зовнішні ознаки», – зазначає Феодор Студит [1, с. 183];

– оскільки зовнішній вигляд являє іпостась, відкриває її для споглядання й пізнання, ікона Христа є образом Його Особистості, у ній, через неї споглядається Іпостась Бога-Слова: «Можна бачити в Христі Його зображення, яке перебуває в Ньому, а в зображенні – Христа, споглядуваного як першообраз» [1, с. 182];

– взаємопов'язаність образу й першообразу, встановлена через подібність зовнішнього вигляду, підтверджується наданням зображенню того ж імені: «ікона Христа разом із виглядом Христа переносно отримує й саму назву Його» [11, с. 519].

Ікона Христа як символічне зображення

За патристичним ученням, між іконою як образом Ісуса Христа чи святого (обоженої людини) і зображуваним першообразом існує не просто знаково-вказівна співвіднесеність, а реальний онтологічний зв'язок, який полягає в причетності ікони до божественної енергії (благодаті) при збереженні відмінної сутності (природи): «у ікони за природою немає поєднання з Божеством <...>, а є тільки причетність за відношенням, адже всі ці речі (ікона, хрест і т. д.) мають причетність до благодаті й слави Божої», – пише св. Феодор Студит [15, с. 213].

В Іпостасі Ісуса Христа божественна й людська природи поєдналися незмінно, невіддільно й незлітно [7, с. 198–199]. Святі отці говорять про їх взаємопроникнення [7, с. 199], яке полягає, зокрема, в освяченні людської

природи божественними енергіями [7, с. 196]. У такому разі обожена плоть Ісуса Христа являє Його Іпостась і як джерело божественних енергій, які освячують плоть, тобто як Іпостась божественної природи. Через власний зовнішній вигляд Христос споглядається і як Бог, і як Людина (як Боголюдина) [11, с. 388; 15, с. 217–218]. За святими отцями, таку ж властивість має й ікона – через подобу зовнішнього вигляду являти Боголюдину Христа як людину й одночасно як Бога – джерело благодаті. Така властивість іконі як зображенню подоби Христа надається через надання їй імені Христа [4, с. 136–138; 12, с. 62–67; 10, с. 273–308]: «Ми, роблячи ікону, плоть Господа сповідуємо обоготвореною й ікону приймаємо не за що інше, як за ікону, яка представляє подобу першообразу, тому-то ікона отримує й саме ім'я Господа, через це тільки вона перебуває у зв'язку з Ним, тому ж вона є шанованою й святою» [14, с. 129]. Так написано в Діяннях VII Вселенського Собору. Св. Нікіфор зазначає: «Оскільки Слово за ікономією засвоїло страждання тіла й оскільки тіло це називається тілом Бога-Слова, то ікона й подоба Його пресвятого тіла стосуються Його як Його власні. Засвоєна таким чином, ікона, приймаючи ім'я, спільне для обох природ, називається омонімічно з першообразом», а «ім'я, прикладене до яких-небудь речей, може передавати славу свою й благодать» [14, с. 272].

За онтологічним ученням візантійської патристики, Бог за власною сутністю є трансцендентним створеному світові, діє в ньому власними нествореними енергіями [9, с. 138–153; 10, с. 273–308]. За власними діями в світі Він і іменується, за сутністю будучи понадіменним [7, с. 105; 3, с. 35–39]. Хоча сама по собі божественна енергія є простою, божественна дія у світі є багатоманітною через різноманітність створених сутностей [7, с. 114], що й спричинює нескінченну кількість божественних імен [3, с. 35–41]. Але оскільки всі імена належать до єдиної простої енергії, вони є взаємозамінними [4, с. 158]. Тому ікона Христа як присвоєна Його Іпостасі через Його ім'я стає причетною до єдиної простої божественної енергії, а отже, може називатись і всіма іншими іменами Христа: «Відносно імені зображення є схожим на першообраз, а також відносно честі й поклоніння, за природою ж є цілковито відокремленим від нього. Тому якими іменами названо Ісуса Христа, такими ж називається і Його зображення. Якщо назвемо Христа Господом слави, то і Його зображення так само називається Господом слави. Якщо назвемо Христа Божою силою й Божою премудрістю, то і Його зображення точно таким же чином називається Божою силою й Божою премудрістю. <...> І якими б іменами не позначався Спаситель у богодуховенному [Святому] Письмі, [кожним із них] може бути назване і Його зображення», – пише преп. Феодор Студит [4, с. 136–137].

Таким чином, оскільки ікона присвоюється Христу через надання їй Його імені, вона має причетність до всієї повноти Його божественних енергій. На відміну від будь-якого іншого штучного образу, який не має причетності ні до природи, ні до енергій власного першообразу (зображення вогню не гріє й не спалює), ікона є місцем енергійної присутності власного першообразу. Це можливо внаслідок трансцендентності божественної енергії всьому створеному, її нематеріальності, і через це – усепроникності [7, с. 114; 3, с. 35–41]. Адже через ікону Христос діє як Бог, а не як людина, хоча зображується як людина, а не як Бог.

Ікона святого як символічне зображення

Крім Христа, на іконах зображуються святі, тобто люди, що досягли обоження. За святими отцями, у стані обоження сама людина стає живим символом Абсолюту, бо, не втрачаючи ні власної іпостасі, ні власної природи, стає носієм усієї повноти божественних енергій. За словами св. Максима Сповідника, святий отримує «всю повноту благодаті за причетністю» [13, с. 252]. Людина стає богом за енергією (благодаттю), залишаючись людиною за природою [10, с. 240–242]. Людина стає живою іконою Бога, бо не втрачає власної особистості при обоженні, вона, як вільна, розумна особистість, що вільно й свідомо прагнула уподібнитися Богові, отримує божественні якості, здатність до божествен-

них дій, які перевищують її власну природу [16, с. 61–75]; душа «стає богом за причетністю до Божої благодаті, припиняє всілякі дії розуму й почуття, і разом із цим у ній скасовуються природні дії тіла, співбоженого з душею за відповідною йому причетністю до обоження. Так що тільки один Бог стає видимим через душу й тіло, багатством слави [Своєї] перемагаючи їх природні властивості» [13, с. 253].

Ікона, теж не втрачаючи власної природи, існує для того, щоб виявляти зображену на ній особистість. Тобто Бог виявляє Себе в людині згідно з бажанням самої людини, а в іконі – залежно лише від власної волі, адже ікона за природою не має власної волі. Саме тому багато ікон можуть отримати ім'я Христа як такі, що виявляють Його Іпостась, у той час як кожен святий має власне ім'я, яке не втрачається при обоженні, як не зникає іпостась обоженої особистості.

Під час обоження освячуються не тільки розум і почуття людини, а й тіло. Св. Григорій Палама підкреслює, що «тіло теж якимось стає причетним до розумної дії благодаті, перебудовується в згоді з нею, саме наповнюється якимось співпереживанням до глибинних таїнств душі й дає навіть тим, хто дивиться на нього ззовні, якимось відчуттям, що саме в цей час благодать діє в тих, хто її отримав. Так обличчя Мойсея сяяло, коли внутрішнє світло ума перелилося на тіло» [2, с. 94]. Зовнішній вигляд, обличчя святого, з одного боку, являють його особистість, а з іншого – особистість як таку, що причетна до всієї повноти божественної благодаті. Як штучне зображення, ікона святого можлива через наявність у нього за природою видимого й зображуваного тіла, а як символ Бога – через те, що сам святий є сповненим божественних енергій. І святий, і ікона його освячуються божественною дією: «...святі й за життя були сповнені Св. Духа, також і по смерті їх благодать Св. Духа невичерпно перебуває й у душах, і в тілах, які лежать у гробах, і в їхніх рисах, і в святих їхніх зображеннях не з причини їхньої сутності, а внаслідок благодаті й божественної дії» [8, с. 16]. Ікона присвоюється святому як видиме зображення його зовнішнього вигляду теж через надання їй імені святого. Св. Іоанн Дамаскін пише, що ікони «освячуються ім'ям Бога й друзів Божих і з цієї причини наділяються благодаттю божественного Духа» [8, с. 12].

Отже, за патристичним ученням ікона є, з одного боку, міметичним зображенням іпостасі Христа або святого, відмінним від зображуваного за сутністю та подібним за зовнішнім виглядом; з іншого – енергійним виявом Бога. Ікона Христа є символічним виявленням Його Іпостасі, в якій незлітно й нероздільно поєднуються божественна й людська природа, ікона святого є символічним виявленням іпостасі святого як обоженої людини. Такий символічний зв'язок із Богом властивий іконі внаслідок її подібності за зовнішнім виглядом і тотожності за іменем зображуваної особистості, яка сама сповнена благодаті.

Література

1. Бычков В. Малая история византийской эстетики. / В. Бычков. – К. : Путь к истине, 1991. – 407 с.
2. Палама Г. Триады в защиту священно безмолвствующих / Г. Палама. – М. : Канон, 1996 – 384 с.
3. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит ; тексты, пер. с древнегреч. Г. Прохорова. – СПб. : «Глаголь», 1995. – 370 с.
4. Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров / И. Алфеев. – СПб. : Алетейя, 2002.
5. Дамаскин И. Диалектика, или философские главы / И. Дамаскин ; пер. с древнегреч. Н. Сагарды. – М. : Екклесия пресс, 1999. – 110 с.
6. Дамаскин И. Творения / И. Дамаскин ; пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Афиногенова. – М. : Мартис, 1997. – 352 с.
7. Дамаскин И. Точное изложение православной веры / И. Дамаскин ; пер. с древнегр. А.Бронзова. – СПб., 1894.
8. Дамаскин И. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / И. Дамаскин; пер. с древнегреч. А. Бронзова. – СПб., 1893.

9. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви / В. Лосский // Мистическое богословие. – К. : Путь к истине, 1991. – 392 с.

10. Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы / Мейендорф Иоанн, прот. – СПб., 1997. – 480 с.

11. Никифор Константинопольский. Творения / Никифор Константинопольский. – Минск, 2001. – 560 с.

12. Павленко Е. Имяславие и византийская теория образа / Е. Павленко // Богословский сборник. Вып. VIII. М., 2000.

13. Творения преподобного Максима Исповедника. – Кн. 1. – М.: Мартис, 1993. – 354 с.

14. Успенский Л. Богословие иконы / Л. Успенский. – М. : Изд-во западноевропейского экзархата, 1996. – 474 с.

15. Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы / К. Шенборн ; пер. с нем. Е. Верещагина. – Милан-Москва : Христианская Россия, 1999. – 232 с.

16. Mantzaridis Georgios I. The deification of man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. / I. Mantzaridis Georgios. – NY : Crestwood, 1984.

Анотація

Чорноморець С. М. Ікона як символ Абсолюту в византийській патристичній естетиці. – Стаття.

Поняття символу є центральним для византийської патристичної естетики. Византийська патристична теорія образу розробляється на основі онтологічних принципів теоцентризму та персоналізму з використанням загальних категорій сутності, енергії, іпостасі. Завданням нашої статті є аналіз патристичного вчення про специфіку онтологічного статусу й визначальні особливості ікони порівняно з іншими символами Абсолюту. За патристичним ученням, ікона є штучним символом Абсолюту (на відміну від інших його самовиявів – у Трійці, у світі та в людині як образі Божому), відрізняється від нього за сутністю, має окреме існування в просторі. На іконі зображується боголюдина Ісус Христос або святі – люди, які досягли обоження. До ікони висувається вимога реалістичності: зображення може бути лише конкретна іпостась (особистість), яка дійсно існувала та має чуттєво сприйнятний зовнішній вигляд; ікона як міметичне зображення є подібною до зображуваного першообразу. Онтологічний зв'язок ікони з першообразом, який полягає в причетності до божественної енергії й реалізує її власне як символ, уможливується через надання зображенню імені зображуваного (Христа чи святого) та здійснюється Богом.

Ключові слова: символ, патристична естетика, ікона, образ, міметичне зображення.

Аннотация

Чорноморець Е. М. Икона как символ Абсолюта в византийской патристической эстетике. – Статья.

Понятие символа является центральным для византийской патристической эстетики. Византийская теория образа основывается на онтологических принципах теоцентризма и персонализма, разрабатывается с помощью общих категорий сущности, энергии, ипостаси. Целью нашей статьи является анализ патристического учения об онтологическом статусе и определяющих особенностях иконы, отличающих ее от других символов Абсолюта. Согласно патристическому учению, икона является искусственным символом Бога (в отличие от его символической явленности в Троице, мире и человеке как образе Божиим) и отличается от него по сущности. Икона должна быть реалистичной в том смысле, что изображать следует только действительно существовавшую конкретную ипостась (личность), имеющую чувственно воспринимаемый внешний вид. Как миметическое изображение икона является подобием изображаемого первообраза. На иконе изображаются Богочеловек Иисус Христос либо святые – люди, достигшие обожествления, ставшие живыми символами Бога. Онтологическая связь иконы с первообразом, состоящая в причастности к божественной энергии и делающая ее собственным символом, становится возможной благодаря тождеству изображения с изображаемой личностью по имени и осуществляется Богом.

Ключевые слова: символ, патристическая эстетика, икона, образ, миметическое изображение.

Summary

Chornomorets E. M. Icon as a symbol of absolute in Byzantine patristic aesthetics. – Article.

The concept of symbol is central for the Byzantine patristic aesthetics. Byzantine patristic theory of image is based on the ontological principles of personalism and theocentricism. It uses general categories of essence, energy and hypostasis.

The article is the attempt to analyze the patristic theory about specific ontological status and characteristic features of the icon as a symbol of Absolute. According patristic teachings, the icon is an artificial symbol of the Absolute (as opposed to his self-expressions – in the Trinity, in the world and in the man as

the image of God), which differs from it in substance. The icon is the image of God-man (Jesus Christ) or of the saints (deified men). The icon as an image must be realistic: only concrete hypostasis (person) which is sensually perceptible and has visible form can be represented on the icon. The icon as mimetic image must be similar to its prototype. The ontological communication between the icon and its prototype is determined by the involvement of the image into the divine energy of the depicted person (Christ or a saint). This connection is granted by God. It becomes possible due to designating the name of the depicted person.

Key words: symbol, Patristic Aesthetics, icon, image, mimetic image.