

## Теорія символічного образу у візантійському богослов'ї VI–VII ст.

Вікторія Головей

*Стаття присвячена аналізу теорії символічного образу в богословських текстах Діонісія Ареопажита та Максима Сповідника. Доводиться, що символічний образ розглядався візантійськими богословами як найважливіший спосіб співвіднесення небесного та земного вимірів буття, завдяки чому уможлилювалася антиномічна єдність трансцендентності та іманентності Божественного, апофатичного і катафатичного богослов'я. На основі порівняльного аналізу концепцій візантійських мислителів стверджується, що Діонісій розвинув теорію символічного образу в контексті есенціального дискурсу, а Максим Сповідник – у контексті енергійного. Символ мислився Максимом з позицій «символічного реалізму» як жива священна реальність, як видима присутність Божественного, просякнута його енергіями. Відповідно, антиномічна та парадоксальна суть християнських догматів набуває адекватного вираження в символічних образах як онтологічних посередниках на шляху осягнення Божественного першообразу.*

**Ключові слова:** символ, образ, Божественне, онтологія, богослов'я, реальність, енергія, священне.

Відродження інтересу до онтологічної та метафізичної проблематики – прикметна риса розвитку сучасної філософії. Цим пояснюється значний інтерес дослідників до переосмислення теоретичного спадку середньовічних і, зокрема, візантійських мислителів, які створили особливий різновид онтології, провідне місце в якій посіла концепція образу-символу. Візантійські богослови мислили структуру універсуму як сукупність образів, онтологічний статус яких визначався мірою віддаленості від Божественного першообразу – Абсолюту. Символічний образ трактувався як найважливіший спосіб зв'язку двох рівнів: буття і надбуття, людського і Божественного, «дольного» і «горнього» світів.

Аналіз цієї проблематики розширює можливості й концептуальний базис сучасних онтологічних досліджень; її актуальність обумовлена потребами поглибленого філософського аналізу символічної різноманітності сучасної культури та виявлення особливостей образно-символічної репрезентації Божественного в православній іконі.

Історико-філософське вивчення текстів Діонісія було започатковано Х. Кохом та І. Штигельмайром, які виявили в «Ареопагітиках» вплив концепцій Прокла й обґрунтували ідею про синтез неоплатонізму й християнського богослов'я. Естетичний аспект теоретичної спадщини Діонісія Ареопагіта досліджував В. Бичков<sup>1</sup>. Вплив концепції Діонісія на український середньовічний іконопис розглядала Я. Мороз<sup>2</sup>. Філософські аспекти вчення Максима Сповідника висвітлені Г. Бальтазаром, П. Шервудом, С. Епифановичем, В. Живовим, В. Петровим. Із доробку сучасних українських науковців слід відзначити ґрунтовні дослідження Ю. Чорноморця<sup>3</sup>;<sup>4</sup>. Попри наявність значної кількості досліджень, аналіз наукової літератури свідчить про недостатній рівень теоретичної концептуалізації основних положень теорії символічного образу у візантійському богослов'ї перендіконоборчого періоду.

Метою статті є філософсько-естетичний аналіз теорії символічного образу в богословських текстах Діонісія Ареопагіта та Максима Сповідника.

Поставлена мета передбачає розв'язання наступних завдань: висвітлити основні положення теорії образу-символу Псевдо-Діонісія на основі текстурального аналізу «Ареопагітик»; проаналізувати особливості діалектики символічного образу та первообразу у творах Максима Сповідника; концептуалізувати поняття «символічного реалізму».

<sup>1</sup> Бичков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: в 2-х т. / В. В. Бичков. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1.: Раннее христианство. Византия. – 1999. – 575 с.

<sup>2</sup> Мороз Я. Втілення концепцій Діонісія Ареопагіта в українському середньовічному іконописі / Я. Мороз // Історія релігій в Україні: науковий щорічник: у 2 кн. – Кн. 2. – Львів: Логос, 2007. – С. 549–557.

<sup>3</sup> Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія. – К.: Дух і Літера, 2010. – 568 с.

<sup>4</sup> Чорноморець Ю. Філософська теологія Максима Сповідника [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець. – Режим доступу: [http://theology.in.ua/ua/bp/theological\\_history/39298/](http://theology.in.ua/ua/bp/theological_history/39298/)

Візантійські мислителі доіконоборчого періоду приділяли особливу увагу гносеологічному й онтологічно-естетичному аспектам теорії образу, розвиваючи традицію символіко-алегоричної герменевтики. Вершиною ранньовізантійського етапу розвитку теорії символічного образу на зламі V–VI ст. стала концепція Діонісія Ареопагіта, яка є ґрунтовним синтезом християнської ідеології та неоплатонічної філософії. Як найбільш загальна філософсько-богословська категорія в цій концепції виступає багатозначне поняття «символ», семантичне поле якого містить майже на правах синонімів поняття «образ», «знак», «зображення»<sup>5</sup>. На думку Ареопагіта, інформація про вищу істину незбагненна для формально-логічного сприйняття й міститься в символах,

*«оскільки для нашого розуму неможливо піднятися до нематеріального наслідування й споглядання небесних ієрархій інакше, ніж через посередництво притаманного йому матеріального керівництва, вважаючи видимі краси зображенням невидимої краси, чуттєві аромати – відбитком духовної проникливості, матеріальні світильники – образами нематеріального осявання, ... отже, усе це дане небесним істотам надмирно, а нам передане у символах»<sup>6</sup>.*

Символічними є тексти Писання, різноманітні сакральні зображення – «матеріальні образи і поєднання форм», які є священними покривами, що огортають утаємниченим серпанком променисте сяйво божественної краси. Безпосереднє споглядання абсолютної краси божественного сяйва можливе лише для спасених, які стануть безсмертними й нетлінними. «Нині ж ми, наскільки можливо, користуємося, говорячи про божественне, доступними нам символами, а від них у міру можливості підносимося до істини розумових споглядань»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aethetica: в 2-х т. / В. В. Бычков. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1 : Раннее христианство. Византия. – 1999. – С. 335.

<sup>6</sup> Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 41-43.

<sup>7</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 225.

Найважливіші функції символу, за Діонісієм, – аналогічна і гносеологічна. Символи є щаблем для сходження до надприродної істини, яка знаходиться вище за них. За посередництвом символів людський розум, віддаючись під владу «гармонії і сйива», які є критеріями земної краси, «скеровується у височінь», до трансцендентної причини цієї «гармонії і сйива» – до самого Бога. Така традиція, на думку Діонісія, заповідана нам Священним Писанням і сокровеним переданням святих отців –

*«священноначальним переданням людинолюбства, яке огортає розумове чуттєвим, надсутнісне суцим, обволікає формами і видами безформне і безвидне, надприродну і позбавлену образу простоту примножує і зображує в різноманітних конкретних символах»<sup>8</sup>.*

Діонісій вважав, що призначення символів антиномічне. З одного боку, вони служать для зображення священного і в такий спосіб виявлення незбагненого, безобразного й безконечного в кінцевому, яке доступне чуттєвому сприйняттю (для посвячених). Із другого боку, символи є захисною оболонкою священної істини від непосвячених. Тільки тим, хто вміє бачити, «справжнім прихильникам благочестя», розкривається внутрішня краса символу, яка міститься в різноманітних зображеннях священного – словесних, зображальних, музичних, предметних тощо. Пізнання символу дає людині ні з чим не порівнювану духовну насолоду<sup>9</sup>.

Автор «Ареопагитик» приділив особливу увагу теорії символічного образу. Він був переконаний, що за допомогою образів божественне начало розкриває нам небесні ієрархії

*«відповідно до нашої сили через уподібнення їх богообразної святенності образам, доступним почуттям, щоб за посередни-*

<sup>8</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 223.

<sup>9</sup> Дионисий Ареопагит. Послание Титу иерарху / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 835.

*цтвом чуттєвого підвести нас до умоглядного і за допомогою священнозаданих символів – до простих вершин небесних ієрархій»<sup>10</sup>.*

У системі образів, розробленій Ареопагітом, чільне місце займають вербальні й живописні образи як важливий канал передачі істинного знання з рівня небесної ієрархії на рівень людського існування. Залежно від способу організації цих образних структур значення одних і тих самих «священних зображень» може бути відмінним. Відповідно, зміст символічного образу може виражатися як умовно-конвенційно (через подібність або неподібність із першообразом), так і безпосередньо, коли символ не тільки означає, але й реально являє собою означуване. Цей останній аспект, здебільшого, стосувався літургійних символів – святих дарів, хоча деякі богослови, зокрема Максим Сповідник, поширювали його й на ікони. І насправді, ставлення до літургійної символіки значною мірою визначало і ставлення візантійців до церковного образотворчого мистецтва, яке сприймалося більшістю як невід'ємний сакральний компонент літургії.

На думку Діонісія, не тільки священна ієрархія, але і вся структура універсуму є сукупністю різноманітних образів. Можливість і доцільність образно-символічної репрезентації Божественного обґрунтовується на основі онтологічного розрізнення і, зокрема, діалектичного співвідношення подібності та відмінності. У трактаті «Про Божественні імена» Діонісій суттєво поглибив платонівський принцип онтологічного розрізнення стосовно антиномій Божественних імен.

Принцип подібності візантійський богослов підносив на універсальний рівень, суттєво поглибивши його розуміння.

*«Бог є причиною здатності бути подібними всіх, причетних до подоби, і водночас є Субстанцією самої-по-собі-подоби. Те, що подібне у всіх, подібне завдяки певному відбитку Божественної подібності й сприяє всеєдності»<sup>11</sup>.*

<sup>10</sup> Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 45.

<sup>11</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 507.

Тобто, універсальними прообразами відносин подібності Ареопагіт вважав Божественну самоподібність Субстанції, яка творить з одного боку, і всіх божественних творинь як субстанції створеної, з другого. Примноження Божественного в Його еманациях розумілося як джерело онтологічного розрізнення, суть якого амбівалентна: водночас відмінність і подібність створеного щодо Творця. Відношення подібності Ареопагіт розглядав на трьох основних рівнях: по-перше, самоподібність як самототожність; по-друге, подібність образу щодо першообразу; і, по-третє, подібність образів, які мають спільний прообраз, між собою. Поняття «*подібність*» у Діонісія, як, до речі, й у Платона, кореспондується із поняттям причетності: подібні речі певною мірою причетні до того, до чого вони подібні. Завершуються міркування на цю тему антиномічним висновком:

*«Одне й теж саме і подібне Богові, і неподібне: подібне тією мірою, якою можливо наслідувати Незрівнянному, неподібно ж тому, що наслідки поступаються Причині, не досягаючи Її в безмежності»<sup>12</sup>.*

Згодом на ці положення неодноразово будуть посилатися теоретики іконошанування, обґрунтовуючи легітимність художньо-образної репрезентації Божественного, ідею канону та усталення іконографічних типів.

Визнаючи можливість і необхідність «*тілесних зображень безтілесного*», священного, «*самого по собі непізнанного і невидимого*»<sup>13</sup>, Ареопагіт виділяє два способи зображення священних сутностей та, відповідно, два типи символічних образів, які розрізняються за критерієм подібності, – «*подібні*» й «*неподібні*»: «*Один полягає у створенні образів, подібних священним прототипам, а другий – у формотворчості образів неподібних аж до цілковитої відмінності*»<sup>14</sup>. Суть першого з них полягає в репрезентації духовних сутностей через створення «*близь-*

<sup>12</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 509.

<sup>13</sup> Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 49.

<sup>14</sup> Там само. – С. 53.

ких і по можливості споріднених зображень». Це можуть зображення природних явищ та істот, найбільш нами шанованих<sup>15</sup>.

У 15 розділі трактату «Про небесну ієрархію» зокрема роз'яснюється, чому серед найбільш поширених способів зображень священного перевага надається образам, пов'язаним зі світлом і вогнем (світло Сонця, вранішньої зорі, вогняні престולי, огнекрилі серафими, кущі, що палають, вогненні води тощо). Вони характеризуються як доступні почуттям «образи енергії Богоначалія», найбільш прийнятні для символічної репрезентації Божественного у видимих формах. Діонісій присвячує вогняній стихії справжню поетичну оду:

*«Вогонь присутній у всьому і через усе проникає... і, будучи яскравим, водночас є сокровеним; непізнаний сам по собі... він передає себе усім, хто до нього наближається; він відновлюється від іскри і все освітлює своїм сяйвом; нескорений, рухливий, всеохватний... такий, що не зменшується, себе даруючи»<sup>16</sup>.*

На друге місце візантійський богослов висуває антропоморфні зображення, перевагу яких пов'язує із прямизною і вертикальністю людської фігури, а головне, із шляхетними властивостями людського розуму й душі, які спрямовані до вищих сфер<sup>17</sup>. Ареопагіт докладно розкриває символічне значення окремих елементів таких зображень. Так, нагота і босоногість символізують свободу, очищення від усього зовнішнього, уподібнення Божественній простоті<sup>18</sup>; світлий або сяючий одяг – боговидність, здатність до містичних споглядань Божественного світла<sup>19</sup>; збряддя, з якими зображуються ангели, – караючу або рятівну силу священного<sup>20</sup> тощо.

Такі образи цілком зрозумілі і надзвичайно привабливі, проте, на думку Діонісія, вони не узгоджуються із сокровенністю невимовної природи священного і можуть легко ввести нас в оману, породжуючи

<sup>15</sup> Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 65.

<sup>16</sup> Там само. – С. 185-186.

<sup>17</sup> Там само. – С. 185-187.

<sup>18</sup> Там само. – С. 191.

<sup>19</sup> Там само. – С. 193.

<sup>20</sup> Там само. – С. 195.

ілюзію реального існування вогневидних небесних крилатих істот і світовидних мугжів у сяючих шатах та інших подібних красот<sup>21</sup>.

*«І щоб не постраждали ті, хто не уявляє нічого більшого за явлені краси, премудрі богослови зупиняються на неподібних образах, пробуджуючи те піднесене, що є в душі, і навіть уражаючи її потворністю цих зображень, щоб навіть приземленим людям видалося неприпустимим, щоб священні сутності були подібні до чогось низького... Крім того, необхідно зважати й на те, що немає нічого із суцього, що було би позбавлене причетності до краси»*,

– зазначає візантійський богослов<sup>22</sup>. Краса трактується богословом в онтологічному аспекті як атрибут суцього, будь-якого Божественного творіння, а піднесене – як почуття неспівмірності безконечного змісту священного й обмеженої форми його репрезентації.

*«Неподібні подоби»* – образи, які не ошукують, не видають себе за саму Істину. Їх можна творити із найменш шанованих частин матерії, оскільки і вона, *«отримавши буття від істинно Прекрасного, у всьому своєму матеріальному порядку містить певний відзвук «благолепія», і через них підносити розум до не уречевлених архетипів, «сприймаючи подоби неподібно, але гармонійно»*; тобто, відповідним чином розмежовуючи особливості того, що сприймається розумом, а що – почуттями<sup>23</sup>. Такі образи поширені в містичному богослов'ї: усі мислителі, причетні до містичного натхнення, надають перевагу неподібній священнообразності. Вони спонукають відмовитися від прихильності до матеріального і прагнути піднятися через видиме до позасвітнього<sup>24</sup>. Отже, основне призначення таких образів – підносити людський розум і дух від чуттєвого споглядання до осягнення духовного Абсолюту. Такі зображення Діонісій називає *анагогічними*.

*«Неподібні подоби»* Ареопагіт зіставляє з апофатичними (негативними) означеннями Бога:

<sup>21</sup> *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 157-159.*

<sup>22</sup> *Там само.* – С. 159.

<sup>23</sup> *Там само.* – С. 63.

<sup>24</sup> *Там само.* – С. 167.



*«якщо стосовно Божественних предметів негативні означення ближчі до істини, ніж позитивні, то для виявлення невидимого і невимовного більше підходять неподібні зображення. Саме тому Бог і його якості можуть символічно виражатися зооморфними образами, також у вигляді рослин або каменів, або навіть зображуватися у вигляді черв'яка»<sup>25</sup>.*

Така своєрідна естетизація низького, навіть потворного, сягала своїми витокami ідеології раннях християн, які відображали настрої знедоленої частини населення Римської імперії, і була своєрідною антитезою античним естетичним ідеалам та цінностям. На думку Діонісія, самою *«неспівмірністю зображень»* неподібні образи вражають глядача й орієнтують його на дещо протилежне зображенню – на абсолютну духовність<sup>26</sup>. Тому він вважав їх найбільш адекватними формами репрезентації священного.

Ідея піднесення людського духу за допомогою образів до вищої істини й архетипу стала з цього часу однією з провідних ідей візантійської культури загалом і естетичної думки зокрема<sup>27</sup>. Такі уявлення відкривали необмежені можливості для розвитку християнського символічного мистецтва в усіх його видах і жанрах. Погляди Ареопігита широко використовувалися його послідовниками для обґрунтування містико-пізнавальної функції ікон. Проте, як справедливо зазначив дослідник В. М. Живов,

*«неоплатонізм, навіть у формі, наданій йому Діонісієм, не міг бути обґрунтуванням усієї практики іконошанування, оскільки опозиція ноетичного і чуттєвого в неоплатонізмі не знімалася і чуттєве могло лише зображувати ноетичне»<sup>28</sup>.*

<sup>25</sup> Дионисий Ареопажит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопажит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопажит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 65-67.

<sup>26</sup> Там само. – С. 67.

<sup>27</sup> Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aethetica: в 2-х т. / В. В. Бычков. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1.: Раннее христианство. Византия. – 1999. – С. 339.

<sup>28</sup> Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / В. М. Живов // Художественный язык Средневековья. – М. : Наука, 1982. – С. 108.

Уже в VI-VII ст. візантійські богослови були змушені констатувати, що іконошанування як найважливіший вияв народного благочестя так і не отримало на той час розгорнутого прямого богословського обґрунтування. Із вчення Діонісія Ареопагіта можна було вивести пояснення того, чому ікони можливі (іншими словами, того, як Бог Своїми нетварними енергіями може в особливий спосіб бути присутнім у матеріальних речах), проте Ареопагіт не давав пояснення, для чого ікони потрібні, чому недостатньо церковних обрядів і «розумної молитви». Тому безпідставними, на нашу думку, є спроби деяких вітчизняних дослідників представити окремі цитати, вирвані із загального контексту його творів, як апологетику іконошанування (див., наприклад:<sup>29</sup>). Слово *ейкон* він вживав у значенні *образ* у широкому розумінні цього слова. Конкретно про іконописні зображення, які вшановувалися людьми, Діонісій не писав нічого. Саме тому в іконоборчих дебатах VIII-IX ст. на авторитет Ареопагіта посилалися у своїх аргументах як іконошанувальники, так й іконоборці.

Іконошанувальники стверджували дещо більше, ніж зображальне співвідношення ікони й архетипу, а саме, що ікона є носієм священної благодаті Божественного першообразу, що вона наділена його енергією. Цим виправдовувалися віра в чудотворні образи та сакрально-репрезентативні функції ікон. Теоретичні підступи до концептуального обґрунтування такого підходу можна знайти у видатного містика християнського Сходу – Максима Сповідника. Значення глибоких за змістом інтуїцій мислителя не обмежилося тільки понятійно-спекулятивним рівнем, вони відіграли визначальну роль в організації християнського життєвого досвіду живого спілкування зі священним. Суттєвим був його вплив і на богослов'я зримих образів та культову практику вшановування ікон. Максим вважає, що людська самовідданість Христа, або ж прийняття ним людської природи і сам акт самопожертви Бога, стали адекватною «*формою перекладу*» на людську мову втаємниченої Божественної сутності Бога-Любові. Людський спосіб буття Божественної свободи, велична синергія між Богом і людиною, їхня взаємна любов, що стали реальними в Христі, мають і

<sup>29</sup> Мороз Я. Втілення концепцій Діонісія Ареопагіта в українському середньовічному іконописі / Я. Мороз // Історія релігій в Україні: науковий щорічник: у 2 кн. – Кн. 2. – Львів: Логос, 2007. – С. 552-553.

внутрішнє, і зовнішнє вираження: людське буття і людська свобода та любов стають способом самовираження Божественного буття, а очищене від гріховності і пристрастей людське лице – образною репрезентацією Божественного Лику. Дар свободи та любові уможлиблює дійсну співпрацю між Богом і людиною, незважаючи на їхню принципову відмінність за сутністю<sup>30</sup>.

*«О таємнице, що є найбільшою таємницею за все навкруги: Бог із любові сам став людиною... Не змінившись, Він прийняв на Себе страждання людської природи, щоб спасти людину й дарувати Себе нам, людям, як зразок (прообраз благоді) і як живу ікону любові й благовоління до Бога і до ближніх, ікону, що має владу надихати нас на належну відповідь»<sup>31</sup>.*

Отже, любов є справжньою іконою Бога, через яку Бог став видимим для людських очей. Через цю ікону людина долучається до Божественної любові і досягає максимального уподібнення Богові як образ Божий.

Максим з'ясовує характер відмінності між образом і першообразом, які протиставляються за ейдетичними характеристиками свого буття: як чуттєве – ноетичному, створене – нествореному, тимчасове – вічному, обмежене – необмеженому, видиме – невидимому тощо. Поняття *ейдос* у термінології Максима означає вид, що визначає буття, тобто сукупність основних характеристик цього буття, які відрізняють його від буття іншого виду. Прагнення абсолюту, рух образу до Божественного першообразу – мета, притаманна людській природі. Вона реалізується через сприйняття образом Божественних енергій архетипу, внаслідок чого відбувається обоження плоті. Відповідно, відношення між образом і божественним першообразом мають енергійно-комунікативну, а не субстанціальну природу.

За Максимом, діалектика образу й першообразу характеризується як несхожістю, так і спільністю: образ відмінний від архетипу за способом свого буття, спільність їхня заснована на проникненні в образ

<sup>30</sup> Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви / Максим Исповедник / Сост. и предисл. Л. С. Кукушкин // Добротолюбие Мистическое богословие Восточной Церкви: антология. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. – С. 281.

<sup>31</sup> Там само. – С. 319.

енергій першообразу<sup>32</sup>. Саме тут найбільш рельєфно виявляється відмінність від неоплатонічного підходу до цієї проблеми. Вищим ідеалом платонізму є споглядання ідеального в чуттєвих образах-символах, які лише умовно зображують духовний світ. Цілком відмінне розуміння символічного образу в Максима, для якого образ-символ є в певному сенсі тим, що він репрезентує, або ж, у зворотній перспективі (яка, до речі, притаманна композиції ікон), – означуване (архетип) присутнє у своєму чуттєвому представленні.

Систему поглядів Максима Сповідника можна назвати системою *символічного реалізму*, адже сакральний символ для нього – не «лише символ», а жива священна реальність, яка нерозривно пов'язана із Божественним першообразом і правдиво виражає його. У контексті нашого дослідження поняття «символічний реалізм» заслуговує на особливу увагу, оскільки воно, відповідаючи антиномічній сутності основних християнських догматів (зокрема тринітарного і христологічного), на нашу думку, найбільш адекватно виражає специфіку православного концепту образно-символічної репрезентації Божественного. На думку Максима Сповідника,

*«чуттєвий світ присутній в ноетичному своїми логосами, а ноетичний в чуттєвому – своїми образами; ... символічне споглядання ноетичного через посередництво видимих образів є водночас і духовним осягненням, і умоглядом видимого через невидиме»<sup>33</sup>.*

Таке осягнення уможливлюється через проникнення в образ логосної енергії архетипу. Рух образу до першообразу мислиться богословом як подолання подвійностей, що віддаляють створене буття від Божественного. Вищою метою цього процесу є обожнення, при досягненні якого опозиції людського й Божественного, тварного й нетварного, матеріального й ідеального знімаються. Символічний образ забезпечує неподільність зв'язку між видимим і невидимим, між людиною і Богом.

<sup>32</sup> Максим Исповедник. Творения : в 2 кн. Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты / Максим Исповедник; [пер. с др.-греч. С. А. Епифанович, А. И. Сидоров]. – М.: Мартис, 1993. – С. 170.

<sup>33</sup> Там само. – С. 169.

Розвиваючи й поглиблюючи ідеї каппадокійців, Максим наголошує на величній есхатологічній місії людини, яка виступає Божественним посередником преображення і спасіння всесвіту. Ця космічна місія зумовлена особливим статусом людини як мікркосму, як образу світу, створеної за образом і подобою Бога. Зі свого боку, визнання такого високого статусу людини стало запорукою правомірності антропоморфної репрезентації Божественного в християнській традиції. Звідси – особлива функціональна роль людського образу і у візантійській культурі загалом, і в мистецтві зокрема. Ідеї Максима Сповідника, які сконденсували в собі кращі надбання христоцентрично-сотеріологічного напрямку ранньовізантійської патристичної думки, були певною мірою поширені теоретиками іконошанування на іконописний образ і покладені в основу захисту ікон у період іконоборства.

Найбільш ґрунтовною розробкою теорії символічного образу в ранньовізантійський період стала концепція Діонісія Ареопігита, у якій можливість і доцільність образно-символічної репрезентації Божественного обґрунтовувалася на основі платонівської теорії онтологічного розрізнення. Діонісій сформулював важливі принципи розуміння образу як певного онтологічного посередника на шляху осягнення архетипу, недоступного сприйняттю. Символічний образ розглядався як найважливіший спосіб співвіднесення між принципово відмінними вимірами буття – небесним та земним, уможливаючи антиномічну єдність трансцендентності та іманентності Божественного, апофатичного і катафатичного богослов'я.

Порівняльний аналіз концепцій візантійських мислителів свідчить, що Діонісій розвиває теорію символічного образу в контексті есенціального дискурсу, а Максим Сповідник – в контексті енергійного дискурсу. За Максимом, образ відрізняється від архетипу за способом свого буття, спільність їхня заснована на проникненні в образ енергій первообразу. Система поглядів Максима Сповідника ґрунтується на принципі символічного реалізму, згідно з яким реальність Божественної присутності у світі адекватно репрезентується в символічних образах. Символ мислиться як жива священна реальність, як видима присутність Божественного, просякнута його енергіями. Відповідно, антиномічна та парадоксальна суть християнських догматів набуває адекватного вираження в іконописних символічних образах, які є переконливим свідченням реальності Боговтілення.

**Список джерел і літератури:**

1. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: в 2-х т. / В. В. Бычков. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1.: Раннее христианство. Византия. – 1999. – 575 с.
2. Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 207-565.
3. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 37-206.
4. Дионисий Ареопагит. Послание Титу иерарху / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 829-854.
5. Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / В. М. Живов // Художественный язык Средневековья. – М.: Наука, 1982. – С. 108-127.
6. Максим Исповедник. Творения: в 2 кн. Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты / Максим Исповедник; [пер. с др.-греч. С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров]. – М.: Мартис, 1993. – 354 с.
7. Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви / Максим Исповедник / Сост. и предисл. Л. С. Кукушкин // Добротолюбие Мистическое богословие Восточной Церкви: антология. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. – С. 269-330.
8. Мороз Я. Втілення концепцій Діонісія Ареопагіта в українському середньовічному іконописі / Я. Мороз // Історія релігій в Україні: науковий щорічник: у 2 кн. – Кн. 2. – Львів: Логос, 2007. – С. 549-557.
9. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія. – К.: Дух і Літера, 2010. – 568 с.
10. Чорноморець Ю. Філософська теологія Максима Сповідника [Електроний ресурс] / Ю. Чорноморець. – Режим доступа: [http://theology.in.ua/ua/bp/theological\\_history/39298/](http://theology.in.ua/ua/bp/theological_history/39298/)