

Нет автора

**Вопросы философии и
психологии: Книга 87**

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 101
ББК 87
Н57

Н57 **Нет автора**
Вопросы философии и психологии: Книга 87 / Нет автора – М.: Книга
по Требованию, 2021. – 244 с.

ISBN 978-5-458-04735-7

Вопросы философии и психологии. Состоит из 137 книг.

ISBN 978-5-458-04735-7

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2021

© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2021

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

www.samizday.ru/reprint

Философская сторона иконоборчества¹⁾.

Докладъ, читанный въ засѣданіи С.-Петербургскаго философскаго общества
11 октября 1901 г.

Мм. гг.

Вопросъ, избранный темою сегодняшняго доклада, по существу своему таковъ, что прежде чѣмъ занимать имъ ваше вниманіе, приходится оправдывать самое право его на существованіе. Иконоборчество и философія! Какое значеніе можетъ, казалось бы, имѣть одно для другой? Если вопросы теоретическаго богословія вообще представляютъ для философіи лишь косвенный и второстепенный интересъ, то византійское иконоборчество, по преобладающему взгляду, и къ теоретическому-то богословію отношенія, въ сущности, не имѣеть: это, съ одной стороны, вопросъ внѣшняго культа, съ другой — одинъ изъ составляющихъ элементовъ соціально-политической реформы, затѣянной императорскимъ правительствомъ VIII вѣка. Если, въ силу требованій духа времени, иконоборцы пытаются метафизически обосновать, а иконопочитатели — метафизически опровергнуть эту правительственную программу церковной реформы, то не несомнѣнно ли напередъ, что къ этимъ *нарочно*, *ad hoc*, придуманнымъ, а не органически выросшимъ на деревѣ пред-

¹⁾ Мы даемъ на страницахъ своего журнала мѣсто статьѣ нашего безвременно скончавшагося сотрудника Б. М. Меліоранскаго, молодого ученаго и мыслителя, вызывавшаго большія надежды. Предлагаемая статья хотя и не была вполне отдѣлана авторомъ для печати, все-же представляетъ серьезный интересъ тѣмъ глубоко оригинальнымъ чисто философскимъ освѣщеніемъ, которое онъ даетъ знаменитому церковному спору между иконоборцами и защитниками почитанія иконъ.

Ред.

шествующаго догматическаго развитія, теоріямъ, этимъ попыткамъ перевести споръ на совершенно несвойственную ему почву, философъ долженъ оставаться совершенно безучастнымъ?

Однако, присматриваясь ближе къ исторіи иконоборческаго движенія, мы убѣждаемся, что правительство и въ данномъ случаѣ, какъ и ранѣе въ эпоху аріанскихъ, монофизитскихъ и особенно моноелитскихъ споровъ, не создавало само свою церковную программу, а только стало, по своимъ собственнымъ видамъ, съ небывалой еще въ византійской исторіи энергіей и послѣдовательностію на сторону движенія, уже ранѣе самостоятельно возникшаго въ церкви и продолжавшаго жить нѣкоторое время послѣ того, какъ правительство окончательно отказалось отъ церковной реформы. Если теоріи иконоборцевъ-богослововъ были искусственной выдумкой, которой въ глубинѣ души не придавали значенія сами ихъ исповѣдники, то чѣмъ объяснить, что эти теоріи находили себѣ послѣдователей, преданныхъ до фанатизма, до готовности на мученичество? Послѣдній иконоборческій патріархъ, Іоаннъ Грамматикъ, не будучи иконоборцемъ-рецидивистомъ, послѣ 787 г. могъ надѣяться не только остаться цѣлымъ въ 842 г., но можетъ быть даже сохранить священный санъ; но онъ предпочелъ вѣчное заточеніе и мучительную казнь (ослѣпленіе) измѣнѣ своимъ убѣжденіямъ. Непереубѣдимыхъ иконоборцевъ мы видимъ далѣе при патріархахъ Фотіи и Игнатіи, на соборахъ 861 и 869 годовъ. Съ другой стороны, оказывается, что, хотя вѣроопредѣленіе иконоборческаго собора 754 г. въ значительной степени повторяетъ инструкцію, данную этому собору императоромъ Константиномъ V, — содержаніе самой этой инструкціи было, хотя отчасти, готово уже 30 лѣтъ ранѣе въ самомъ началѣ реформъ Льва III: уже въ первомъ словѣ въ защиту иконы Іоанна Дамаскина, писанномъ по поводу перваго эдикта 726 г., упоминается ученіе иконоборцевъ о томъ, что иконописаніе предполагаетъ особую ипостась плоти Христовой, и такимъ образомъ исповѣдуетъ

четверицу вмѣсто Троицы. Итакъ, много ли или мало было искреннихъ приверженцевъ иконоборческой метафизики—ихъ было вѣроятно очень немного—важна или маловажна. ихъ чисто историческая роль—она была очень скромна—все же они существовали; и исторія догмата, и исторія философіи, которой нѣтъ дѣла до количества и до ширины историческаго вліянія приверженцевъ извѣстной системы, которая оцѣниваетъ мысль саму по себѣ,—не можетъ считать вопросъ о философіи и богословіи иконоборцевъ празднымъ, какъ вопросъ объ искусственной, мертворожденной системѣ. Насколько эта система философски и богословски важна и интересна, можетъ показать уже только самое изслѣдованіе. Исторія философіи знаетъ немало примѣровъ, что весьма интересныя и глубокія явленія мысли въ свое время оставались непоняты или понимались криво и не произвели того впечатлѣнія, котораго были достойны.

Поставленныи нами вопросъ принадлежитъ къ числу наименѣе разработанныхъ въ наукѣ. Православная и римско-католическая богословская наука считала дѣло о иконахъ *богословски* вполне выясненнымъ соборнымъ опредѣленіемъ и трудами православныхъ отцовъ VIII—IX в. и ограничивалась изложеніемъ и дальнѣйшей богословской защитой этого рѣшенія; вопросъ же о возможномъ значеніи спора *для философіи* ея не занималъ. Протестантская наука сперва стояла на той же точкѣ зрѣнія, что и католическая, только симпатіи свои переносила всецѣло на сторону иконоборцевъ, обвиняя православіе въ грубомъ суевѣрїи и въ нарушеніи прямыхъ предписаній особенно Ветхаго завета и древней христіанской практики; а затѣмъ, въ эпоху просвѣщенія и до половины XIX в., ея свободомыслящая партія, проникаясь все пущимъ презрѣніемъ къ эпохѣ соборовъ вообще, объявила всю вѣковую страшную борьбу за иконы жалчайшимъ эпизодомъ, банкротствомъ восточной церкви, гдѣ, съ одной стороны, свирѣпо-безсмысленный фанатизмъ противъ иконъ и искусства, съ другой—такое же слѣпое суевѣрное идолопоклонство. О теоретической сторонѣ по-

чти не говорилось—отъ нея отдѣльвались презрительными эпитетами *Haarspaltereien, Spitzfindigkeiten* и т. п. Вообще можно сказать, что западная наука, вплоть до самаго недавняго времени, исповѣдывала болѣе или менѣе рѣзко то мнѣніе объ иконоборческомъ спорѣ, которое высказалъ еще Франкфуртскій соборъ 795 г. и *libri Carolini*; иконы въ церкви допустимы, но ненужны; но далѣе всѣ толки и споры о метафизической сторонѣ вопроса суть смѣшное и нелѣпое словопреніе. Католики прибавляютъ: не только допустимы, но и полезны; протестанты: не только ненужны, но и вредны.

Въ западныхъ исторіяхъ догмата иконоборство обыкновенно оставляется въ сторонѣ; исторія догмата на востокѣ считается законченной шестымъ соборомъ и точнымъ изложеніемъ православной вѣры Іоанна Дамаскина. Присяжная же философія игнорировала и игнорируетъ иконоборчество совершенно, что и понятно, принимая во вниманіе отношеніе богословія къ вопросу.

Дѣло нѣсколько измѣнилось къ лучшему, когда во второй половинѣ прошлаго XIX вѣка въ протестантской наукѣ стало заявлять о себѣ болѣе серьезное, вдумчивое и дружелюбное отношеніе къ Восточной церкви и ея ученію. Въ началѣ 80-хъ годовъ А. Гарнакъ заявилъ, что нельзя объяснять отчаянную столѣтнюю борьбу однимъ фанатизмомъ, суевѣріемъ и старообрядчествомъ: что очевидно споръ шель о чемъ-то крайне важномъ для обѣихъ сторонъ; надо вникнуть въ дѣло, попытаться стать на чужую точку зрѣнія и тогда, можетъ быть, дѣло объяснится лучше. Онъ намекнулъ, что борьба за иконы, по его мнѣнію, есть борьба восточной церкви за свое „своеобразіе“ (*Eigenart*). Заявленіе такого авторитета, какъ Гарнакъ, не могло пройти безслѣдно, но надо скázatъ, что все же откликъ, имъ найденный, до сихъ поръ очень слабъ. Небольшая книжка Шварцлозе, да нѣсколько бѣглыхъ отзывовъ въ новыхъ монографіяхъ по исторіи VIII и IX в.—вотъ и все; и изъ этихъ отзывовъ одни (Шенкъ) — только раздраженно повторяютъ

старое протестантское мнѣніе, подвергнутое критикѣ у Гарнака, другіе (Томась) просто лишены опредѣленнаго содержанія: изложивъ взгляды на иконопочитаніе св. Теодора Студита и воздавъ дань удивленія его діалектикѣ, авторъ заявляетъ, „что, конечно, съ точки зрѣнія принципиально-иной, противъ этихъ построеній можно возразить многое“—но что это за принципиально иная точка зрѣнія, такъ и остается неизвѣстнымъ. Наконецъ и самъ Гарнакъ во 2 т. своей *Dogmengeschichte* объявилъ, что VII соборъ узаконилъ въ Восточной церкви „христіанство второго разбора“, христіанство, какъ религію, таинства и обряда, какъ внѣшнеспасающихъ средствъ,—т.-е. повторилъ старое мнѣніе новомодными словами.

Такимъ образомъ, въ сущности, остается одинъ Шварцлозе. Но прежде, чѣмъ разбирать его рѣшеніе, остановимся на отзывѣ, данномъ по этому вопросу однимъ изъ крупнѣйшихъ ученыхъ нашего отечества, покойнымъ проф. В. В. Болотовымъ.

В. В. Болотовъ отзывался кратко, что хотя почти всѣ полемисты противъ иконоборчества видятъ въ немъ, и даже прежде всего, „отрицаніе божественнаго домостроительства“, т.-е. истинности воплощенія Христова, тѣмъ не менѣе на всѣ такіе выводы надо смотрѣть, какъ на полемическія натяжки: иконоборцы прямо и просто исповѣдуютъ халкидонскій догматъ съ разъясненіями къ нему V и VI соборовъ; стало быть, какъ бы они въ своей душѣ ни примирали съ нимъ свои теоріи, въ нихъ нельзя видѣть какой-либо отрасли монофизитства и вообще искать корней движенія въ нѣкоторомъ христологическомъ заблужденіи. Намъ кажется, что знаменитый ученый былъ вполне правъ, раздѣляя иконоборцевъ отъ монофизитовъ и моноелитовъ, но что это только одна часть вопроса. Развѣ можно ручаться, что уже на почвѣ халкидонскаго догмата никакія дальнѣйшія еретическія христологии невозможны? Иконоборство могло быть нѣкоторымъ неправославнымъ христологическимъ воззрѣніемъ, не будучи отраслью моноелит-

ства или монофизитства; могло, наконецъ, быть заблужденіемъ (говоря съ церковной точки зрѣнія) теоретическимъ, и вовсе не будучи заблужденіемъ христологическимъ. Пусть обвиненіе въ неправославной христологіи—натяжка или недоразумѣніе полемистовъ; но разъ почти всѣ они, уже до собора 754 г. независимо другъ отъ друга повторяютъ и настаиваютъ на этомъ обвиненіи, то должно же было быть что-то въ системѣ иконоборцевъ, чѣмъ подсказывалась эта натяжка, или чѣмъ вызывалось это недоразумѣніе. Вопросъ такимъ образомъ остается открытымъ.

Книга Шварцлозе, прямо вызванная къ жизни Гарнакомъ, (какъ свидѣтельствуется самъ авторъ ея), заслуживаетъ вниманія и симпатіи, какъ первая и очень добросовѣстная попытка понять и осмыслить совершенно чуждый автору кругъ понятій, освѣтитъ его исторически и безпристрастно, воздавая должное обѣимъ сторонамъ. Но, по нашему мнѣнію, авторъ впалъ въ методологическую ошибку, выбравъ себѣ въ почти единственные руководители Θεодора Студита, и подводя опять-таки и его-то воззрѣнія подъ нѣкоторый заранѣе скомпанованный имъ уголь зрѣнія. Такимъ образомъ вышло, что Шварцлозе вмѣсто церковной православной „мистеріософіи“ иконъ излагаетъ довольно произвольно освѣщенную теорію одного Θεодора Студита; если бы онъ чаще и тщательнѣе контролировалъ свое представленіе данными дѣяній VII собора и сочиненій патріарха Никифора, то онъ увидѣлъ бы, что общецерковный взглядъ расходится съ нимъ, и что самого Θεодора Студита онъ понималъ, можетъ быть, односторонне и даже прямо невѣрно. Скажемъ вкратцѣ, въ чемъ его теорія и, по нашему мнѣнію, его ошибка. По Шварцлозе православіе считаетъ икону за достойнаго благоговѣнія носителя нѣ котораго божественнаго прототипа; считаетъ существованіе иконъ Христа не только возможнымъ, но *метафизически* неизбѣжнымъ, разъ существуетъ самъ Богочеловѣкъ, и считаетъ икону реально и неразрывно (хотя и не самымъ существомъ своимъ) связанной съ оригиналомъ, а потому—почитаніе и оскорбленіе

иконы не простымъ *психологически* неизбежнымъ для вѣрующаго человѣка слѣдствіемъ признанія истинности или ложности иконы, а *дѣйствительной*, почти можно сказать, физической пользой или вредомъ, наносимымъ прототипу (если прототипу можно вообще нанести реальный вредъ). Ошибка его въ томъ, что онъ, выражаясь словами Гиббона (вслѣдъ за Сельденомъ), византійскую реторику обращаетъ въ логику; онъ беретъ слишкомъ въ серьезъ нѣкоторыя преувеличенныя выраженія, (происшедшія у св. Θεодора Студита изъ желанія возможно прочнѣе оградить иконы отъ поруганій, раздиравшихъ не Христа, а его собственную душу), и толкуетъ ихъ въ духъ суевѣрнаго вульгарнаго иконопочитанія, связывавшаго иконы съ оригиналомъ по существу и съ негодованіемъ опровергаемаго VII соборомъ, и самимъ Θ. Студитомъ, въ духъ извѣстнаго чуть не всемірнаго суевѣрія о реальной внутренней связи вещи съ ея изображеніемъ.

Взглядъ Вл. С. Соловьева на иконоборчество тѣсно связанъ съ его воззрѣніемъ на всѣ христіанскія ереси эпохи соборовъ. По его теоріи сущность естественной религіи Востока есть ученіе о безусловной разобщенности Бога и міра, Богъ—какъ обособленный, недоступный, безжалостный и всемогущій владыка, „безчеловѣчный“ Богъ. Сущность естественной религіи запада, напротивъ, имманентность міру болѣе или менѣе человѣкоподобнаго Бога, находящая свое завершеніе въ обоготвореніи человѣка, въ „человѣкобогъ“—Кесарь. Христіанское откровеніе становится выше обѣихъ крайностей: оно не разобщаетъ міра и человѣка съ Богомъ и не сливаетъ ихъ въ одно, а учитъ о ихъ совершенномъ примиреніи и объединеніи въ идеѣ истиннаго *Богочеловѣчества*—главномъ и единственномъ догматѣ христіанства. Всѣ ереси эпохи соборовъ суть различныя формы реакціи восточнаго начала, разобщающаго человѣка отъ Бога—сперва въ ученіи о природахъ въ Богочеловѣкѣ, чтобы отсюда перенести разобщеніе на Бога и человѣчество, предназначенное по христіанскому откровенію неразлучно и несліянно объединиться съ Богомъ въ универсальномъ богочеловѣче-

скомъ организмѣ—Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ и храмѣ Духа Святого. Иконоборчество—последняя въ ряду этихъ ересей. Оно отрицаетъ сперва возможность и значительность человѣческаго *образа* въ Богочеловѣкѣ, съ тѣмъ, чтобы затѣмъ отрицать возможность проникновенія плоти или матеріи вообще божественнымъ началомъ, наперекоръ откровенію, учащему, что и матерія, и духъ предназначены къ вѣчному просвѣтленному существованію внутри божества, какъ Всеединого.

Что иконоборцы отрицали значеніе человѣческаго образа въ Богочеловѣкѣ—это пожалуй вѣрно, хотя собственно они говорили лишь о „неописуемости“ Христа по тѣлу.

Но далѣе Соловьевъ повторяетъ ошибку Шварцлозе: онъ тоже приписываетъ иконоборцамъ-философамъ такія идеи, которыя могли быть и были въ ходу среди толпы, но самими этими мыслителями съ негодованіемъ опровергаемыя. Они признавали Христа неописуемымъ вовсе не по стремленію разобщить божество и матерію вообще, какъ изображаетъ Соловьевъ. Они признавали святость матеріальнаго креста, мощей, евхаристіи; что плоть Христова была обожествлена, они не только признавали, но именно на этомъ основаніи и учили о ея неописуемости. Описуемость Божіей матери и святыхъ они признавали безъ всякаго спора, не отрицая ихъ святости и осѣненія ихъ Богомъ; значить они отрицали не вообще возможность проникновенія матеріи божественнымъ началомъ, а лишь изобразимость именно того вида такого соединенія, которому въ исторіи міра есть лишь одинъ примѣръ—Богочеловѣкъ. Икону Христа они признавали невозможностью; прочія же иконы, въ виду невозможности той, которая должна бы быть главной, признавали лишь ненужными и негодными Богу. Итакъ, чтобы понять ихъ идею необходимо ближе рассмотретьъ, почему именно Богочеловѣкъ, и только онъ одинъ, представлялся имъ объектомъ, недоступнымъ кисти художника.

„Не имѣя возможности доказать,—говоритъ патріархъ Никифоръ,— что христіане поклоняются иконамъ, какъ бо-

гамъ, они выдвигаютъ въ свою защиту фразу о неописуемости. Этимъ словомъ „неописуемъ Христосъ“, они отъ основанія подрываютъ ученіе о божественномъ домостроительствѣ, а воображаютъ, что оно для нихъ—непобѣдимый оплотъ; ибо, если де не принять его, то необходимо разрушается ученіе о единствѣ ипостаси Христовой“. Итакъ, вотъ суть спора: иконоборцы не хотятъ идти противъ халкидонскаго догмата; они во имя халкидонской христологiи и утверждаютъ то, что утверждаютъ. Признаніе Богочеловѣка за одну ипостась въ двухъ нераздѣльныхъ и несліянныхъ естествахъ кажется иконоборцамъ несомѣстимымъ съ ученіемъ о возможности описать его, заключить его образъ въ искусственное очертаніе; и слѣдовательно создать такую его икону, которая дѣйствительно была бы его иконою, а не „идоломъ заблужденія“.

Суть дѣла въ томъ, что по православному халкидонскому ученію Богочеловѣкъ совмѣщаетъ въ *одномъ существѣ* (ипостаси) *два такія природы*, признаки которыхъ въ значительномъ числѣ представляются *взаимно отрицательными*. Это ученіе объ отношеніи природы Бога и человѣка было до такой степени общепринято, что, напр., по Діонисію Ареопагиту возможно цѣлое „отрицательное богословіе“, т.-е. цѣлое ученіе о Богѣ, какъ о противоположности человѣку, получаемое чрезъ отрицаніе въ примѣненіи къ Богу цѣлаго ряда существенныхъ свойствъ человѣческой природы. Таковы: простота и сложность, вѣчность и тлѣнность, безтѣлесность и тѣлесность, несотворенность и тварность, и т. д. и т. д. Суммируя оба ряда, мы получимъ со стороны Божества одинъ признакъ: *абсолютность*; со стороны человѣка тоже одинъ—*относительность*. А Богочеловѣкъ совмѣщаетъ въ себѣ, какъ въ одномъ существѣ, оба естества, и слѣдовательно, оба ряда признаковъ, объективно и субъективно, съ точки зрѣнія чужихъ сознаний и его собственнаго сознанія, и даже помимо всякихъ сознаний, по внѣшнему представленію и по собственному самосознанію. Онъ, одинъ и тотъ же Онъ, одновременно *и абсолютенъ, и относителенъ*. Поэтому, го-

ворають иконоборцы, единеніе въ немъ естество превышаетъ всякую мысль и всякое пониманіе. Если же оно выше всякой мысли и пониманія, то выше и всякаго представленія: будучи *непредставимъ*, Христосъ и не *изобразимъ*. Что единеніе естество въ Христѣ „выше всякаго разумѣнія“, въ этомъ православные были съ ними согласны; итакъ, споръ иконоборцевъ съ православными на теоретической почвѣ сводился къ тому: возможно ли вообразить и изобразить существо, непостижимое для разума? Если *воображен* Богочеловѣка (Богочеловѣкъ въ себѣ) для ума распадается на два ряда противорѣчащихъ признаковъ, такъ что самое существованіе Его непонятно (*теоретически* непознаваемо), то не должно ли его явленіе состоять изъ ряда взаимно противорѣчащихъ *качествъ*, дающихъ въ суммѣ нуль для *внѣшнихъ* средствъ человѣческаго воспріятія, такъ что Богочеловѣкъ, какъ явленіе, не долженъ ли быть признанъ *эмпирически* непознаваемымъ объектомъ? Такимъ образомъ *догматическаго* разномыслія нѣтъ; а вопросъ идетъ о томъ, должны ли или не должны свойства Христа въ себѣ отражаться на Немъ, какъ на явленіи; должна ли Его метафизическая (неограниченность), какъ Бога, давать Его явленію эмпирическую неопишуемость или неизобразимость; это вопросъ очевидно философскій, именно гносеологическій, а не метафизическо-богословскій; рѣчь идетъ о томъ, *отражаются ли или нѣтъ на явленіи свойства той вещи въ себѣ*, которая есть причина даннаго явленія, и, разумѣется, обратно.

Иконоборцы, рѣшая этотъ вопросъ положительно, остаются повидимому вѣрными традиціоннымъ не только научнымъ, но и церковнымъ понятіямъ.

Не будучи специалистомъ по философіи, я не рискну здѣсь пускаться въ разборъ труднаго вопроса о томъ, какъ Платонъ представлялъ себѣ отношеніе между идеей и явленіемъ. Какъ бы то ни было, по Платону вещи суть *идеи* идей, и созерцая вещи, умъ приходитъ къ познанію идей чрезъ ихъ воспоминаніе; итакъ, есть что-то въ вещахъ, *напоминающее* уму объ идеяхъ, въ нихъ есть данныя, опираясь