



Андрей Кудин

докторант Украинской богословской академии Карпатского университета

ДРЕВНЕХРИСТИАНСКАЯ СИМВОЛИКА

У статті розглянуто виникнення, особливості та зміст символіки Християнської Церкви, що сягає апостольських часів, яка стала початком іконографії.

Ключові слова: Священне Писання, Боговтілення, Першообраз, символ, образ, меметика, притча.

В статье рассматриваются возникновение, особенности и содержание символики Христианской Церкви, восходящей к апостольским временам, которая стала началом иконографии.

Ключевые слова: Священное Писание, Боговоплощение, Первообраз, символ, образ, меметика, притча.

The article describes the appearance, features and content Christian Church symbolism, dating back to the apostolic times, which became the beginning iconography.

Keywords: Holy Scriptures, Incarnation of God, Prototype, symbol, shape, memetics, parable.

Согласно теории символа, предлагаемой и развиваемой свящ. П. Флоренским, «символ – это нечто являющее собой то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно через него объявляющееся» [14, с. 517], и поэтому, как убедительно доказывает в своих исследованиях А.С. Уваров, «все известные науке изображения на христианских памятниках, могут быть объяснены через определенный, восходящий к апостольскому времени и традициям символический смысл», и делает вывод о том, что «в символике лежит начало иконографии» [14, с. 43]. Возникновение христианской символики тесно связано с началом истории Церкви и с первоначальным состоянием христианского общества в Римской империи. Окруженные со всех сторон врагами, первые христиане должны были предпринимать меры предосторожности, обусловленные статусом Церкви, подвергавшейся гонениям и не только презрением к ним язычников, но и различными клеветническими нападениями, возводившими на них беспочвенные обвинения.

Главная мера предосторожности относилась к вероучительной час-

ти. В силу необходимости Церковь была вынуждена скрывать главнейшие догматы христианства не только от язычников, но, отчасти, и от своих оглашенных, на твердость в вере которых не всегда можно было рассчитывать. Это явно видно из писем Плиния, по свидетельству которого, «некоторые при первом же допросе отказывались от своей веры и соглашались принести жертвы богам», и, наконец, даже «поносили имя Христа» [11, с. 94]. Некоторые из христиан, по доносам подвергавшиеся гонению, отрицали свою принадлежность к Церкви, приводя аргумент, что действительно, раньше были христианами, но давно отказались от своих заблуждений. Таким образом, Церковь была вынуждена принимать меры предосторожности в раскрытии догматического учения и совершения богослужения.

Наиболее полный материал по эстетической проблематике образа и символа находится у св. Климента Александрийского. Как отмечал А.Ф. Лосев, «Климент первым из христианских писателей сделал учение об образе (εἰκών) главным пунктом своей мировоззренчес-



кой системы. Образ начинает играть у него роль структурного принципа, гарантирующего целостность всей системы» [10, с. 224]. Бог – исходный пункт образной иерархии, Первообраз для последующих отображений. Его первым образом, максимально изоморфным, подобным Ему практически во всем, является Логос. Это еще невидимый и чувственно не воспринимаемый образ. Его образом (по воле самого Логоса) выступает разум (или душа) человека – «Образом образа состоит разум человека» [7, с. 49] – говорит св. Климент Александрийский. Сам же человек становится только «третьим образом Бога» [7, с. 51]. Это уже материализованный, визуально осязаемый образ, достаточно слабо отражающий Первообраз. И совсем далеко отстоит от Истины четвертая ступень образов – образы изобразительного искусства, в частности статуи, изображение людей или антропоморфных богов. Очевидна платоновская подоснова этой иерархии, хотя и развитая уже в христианском русле.

В борьбе с идолопоклонством, выступая против изображений Бога, Лактанций в свою очередь заявлял, что образ имеет значение и важен тогда, когда отсутствует оригинал, т. е. выполняет чисто утилитарную функцию по замене оригинала. При наличии оригинала образ не нужен и бесполезен, а следовательно, т. к. Бог находится везде, то в Его изображениях нет необходимости. Они бесполезны даже как напоминание о Боге, поскольку слишком далеки от Первообраза. Лактанций, доводя до логического предела позднеантичную теорию миметического образа, утверждает, что «изображение вечно живого Бога должно быть живым и обладающим чувствами» [8, с. 134]. Необходимо отметить, что это понимание образа (используемое Лактанцием для вполне определенных полемических целей – в борьбе с языческим идолопоклонством), как практически тождественного оригиналу, лежало в основе всего как раннехристианского, так и последующих иконоборческих движений.

В полемике с «ложными гностиками» свт. Ириней Лионский сформулировал ставшее впоследствии традиционным для христианства различие между «образом» (греч. εἰκών, лат. imago) и подобием (греч. ὁμοίως, лат. similitudo). Образ понимается свт. Иринеем Лионским, с одной стороны, в смысле наделения души человека разумом и свободой воли, а с другой, – в плане особой телесно-духовной организации человека, отражающей «в форме и виде» Прообраз. Для эстетики особенно важно это второе, пластическое понимание образа, как изначально данного в самом акте творения духовно-телесного облика, неразрывно связанного с самой природой человека. Он знаменует единство духовного и телесного начал, «смешение души и тела» [4, с. 82], которое не может быть утрачено человеком, пока он жив. Более того, сама «плоть человека создана по образу Бога» [4, с. 81]. Телесный вид человека является материальным выражением Божественной духовности. Это было неясно, полагает свт. Ириней Лионский, до Воплощения (Боговоплощения) Логоса. Когда же Сам Логос явился миру в образе Человека, стала ясна сущность Этого образа. Ὁμοίωσις, таким образом, является у свт. Иринея Лионского идеалом духовного, и, прежде всего, нравственного совершенства человека, εἰκών понимается им в двух смыслах: во-первых, как Логосоподобие в телесно-духовном единстве человеческой природы и, во-вторых, как Богоподобие – в его разуме и свободной воле. Миметический образ трансформируется у ранних христиан в образ духовно-нравственный. Он все больше утрачивает чисто пластический характер, ярко выступавший в понимании изобразительного искусства, и почти сливается с символическим образом, который господствовал в раннехристианском миропонимании, выполняя аналогически-гносеологическую функцию.

Раннее христианство II–III вв. знало и разрабатывало на основе богатых античных и ближневосточных традиций и другой тип



образа, во многом противоположный миметическому – знаковый, близкий к условному знаку. Здесь имеет смысл указать только на отдельные аспекты проблемы знакового образа, поднимаемой апологетами, но берущей начало еще в новозаветной литературе.

Во-первых, это распространенное в Новом Завете понимание знака как значения, некоторого чудесного, нарушающего порядок феноменального бытия явления, возвещающего (знаменующего) собой некие сверхъестественные события, связанные, в основном, с осуществлением пророчеств. Так, ученики Иисуса Христа просят Его сообщить им, какое будет означенование (σημείον) Его второго пришествия (Мф. 24, 3; Мк. 13, 4; Лк. 21, 7). И, во-вторых, использование термина σημείον для обозначения чудес, реально творимых на земле, прежде всего Самим Христом, но также Его учениками и, реже, ангелами и демонами. В Евангелии от Иоанна (реже в других книгах Нового Завета) почти все чудеса Христа (исцеления, воскрешения и т. п.) названы «знаками», ибо автора, посвятившего свою книгу благовестию Божественной сущности Христа, и чудеса интересовали не в их имманентной данности, но исключительно в их семантическом аспекте – как знаки Божественности Иисуса. Эта связь знака с чудом привела к обратному – наделению знака вообще чудесными свойствами.

В целом знаковый образ, обладавший в понимании ранних христиан своей спецификой, тяготел, как и миметический, но с, другой стороны, к символично-аллегорическому образу. Синтез формально-логического и образно-пластического мышления наиболее полно осуществлялся в символическом образе. Он-то и занял главное место, как в богословской системе, так и в эстетическом сознании ранних христиан, а затем и во всей средневековой культуре. Наиболее развернуто все грани и стороны этого образа, весь широкий диапазон его значений проявились в подходе

ранних христиан к библейской литературе и, отчасти, к античной мифологии, т. е. прежде всего в связи со словесными текстами.

Св. Иустин Философ рассматривал практически всю Библию как систему аллегорически-символических образов, специально созданную древними писателями, которые «открывали свои слова и действия в притчах и образах, скрывая [содержащуюся] в них истину, чтобы нелегко было всякому постигнуть многое и чтобы ищущие потрудились найти и узнать [ее]» [5, с. 92]. Речь у св. Иустина Философа идет, в основном, о Ветхом Завете, почти все события которого он стремился осмыслить как символические, возвещающие пришествие Христа и главные события евангельской истории. Таким образом, весь Ветхий Завет представлялся уже первому христианскому философу символическим предвосхищением новозаветных событий. У св. Иустина Философа намечается понимание библейских образов в трех смыслах, хотя он и не акцентирует на этом специального внимания. Он, во-первых, показывает, что «все в Писании допускает иносказательное толкование» [5, с. 94] и что многие события ветхозаветных текстов имеют и буквальное, и символическое значение. Последнее в свою очередь имеет разновидности, в частности, притчу (παραβολή) и «тропологический образ» (τροπολογία). Так, например, Христос часто в притче называется камнем, и тропологически – Иаковом и Израилем.

Опираясь на филоновское понимание образа, св. Климент Александрийский одним из первых христианских писателей последовательно разрабатывает христианскую теорию символизма, основываясь прежде всего на библейском материале. Символический образ имеет у него сакрально-гносеологическую окраску. Он должен так «искусно скрыть истину», чтобы «скрывая, высказать и, утаивая, выявить ее» [7, с. 115], и «выявить в украшенном виде, ибо символом украшается Божественная истина» [7, с. 122]. При этом, по



замечанию В.В. Бычкова, «эстетизм греческого мышления постоянно проникает в гносеологию и теологию Климента и других апологетов» [3, с. 79].

Одной из конкретных форм символического образа св. Климент Александрийский, как и его предшественник св. Иустин Философ, считал притчу (*παραβολή*), широко распространенную в библейских текстах. По его мнению, притча – это такой способ выражения мыслей, при котором не называется само явление, но изложением какой-либо простой вещи делается намек на более глубокий, истинный смысл: «Писание использует метафорический способ выражения; к нему относится и притча – такая форма выражения, которая не содержит в себе главного смысла, но намекает на него и приводит к пониманию его, или, как говорят некоторые, это – форма, выражающая один смысл через другой» [7, с. 126]. При этом притча специально рассчитана на многозначность восприятия, чтобы истинное (и конечно единственное) значение могли воспринять только люди, стремящиеся к истинному знанию. Поэтому пророки «облекли обозначаемое ими в такие выражения, которые в различных умах вызывают различные значения» [7, с. 127].

Символично-аллегорическое понимание Священного Писания вслед за Филоном и св. Климентом Александрийским активно развивал Ориген. Не останавливаясь на анализе символического комментария (которым, кстати, активно пользовались в IV в. великие каппадокийцы), следует отметить, что Ориген уже сознательно акцентировал внимание на том, что в библейских текстах может быть до трех смысловых уровней. Первый, поверхностный, буквальный – доступен «телесному» восприятию, второй – восприятию души и третий, самый глубокий – духу. В некоторых местах вообще нет первого, буквального смысла. О наличии второго и третьего смыслов в тексте свидетельствует, как правило, его трудность, за-

гадочность, кажущаяся бессмысленность. Если в тексте последовательно и логично описываются какие-либо события, полагает Ориген (развивая идеи св. Климента Александрийского и св. Иустина Философа), то читатель едва ли задумается о том, что здесь есть какой-либо иной смысл кроме буквального, «легкодоступного». Поэтому в текст специально внесены «камни преткновения», несуразности, споткнувшись о которые, читатель должен задуматься об их истинном значении. Для Оригена главным в Священном Писании является третий, самый глубокий, духовный смысл. Поэтому, полагает он, там, где исторические события соответствовали «таинственному смыслу», дается их точное описание. Там же, где нет такого соответствия, авторы Священного Писания по Божественному вдохновению добавили в историю то, чего не было на самом деле и даже то, чего не могло быть вообще. В частности, библейский рассказ о творении мира «нужно весь понимать образно, а не буквально... Во всем Писании содержится масса бессмысленных и несуразных мест, если их понимать буквально» [6, с. 164]. Последующие экзегеты, развивая идеи Оригена, доведут понимание библейского текста до четырех и более смыслов, что будет общим местом в духовной культуре Византии и найдет отражение практически во всех видах византийского искусства, на которое также будет распространен многоуровневый символично-аллегорический подход.

Через раскрытие догмата о Боговоплощении, его возможной выразимости через символический язык, как наиболее приемлемый для времен гонений на Церковь, можно рассматривать указание св. Климента Александрийского на египетскую криптографию как наиболее удобную форму выражения в христианском искусстве первых веков основных догматов и основ христианской иконографии: «У египтян были три различных способа письма. Первый способ – эпистоляграфия –



принадлежал к письму обыкновенному и служил всем египтянам без различия. Остальные два способа принадлежали к письменам священным или священной тайнописи, которую знали только люди посвященные. Эта священная тайнопись имела отрасль, тайнопись иероглифическую, которая подразделялась на два способа употребления этих иероглифов, один способ кириологический, а другой символический» [7, с. 238]. Далее св. Климент Александрийский объясняет, что «применение самих иероглифических письмен производилось трояко. Во-первых, подражанием, во-вторых, переносным значением и, в-третьих, посредством загадок» [7, с. 239].

Связь с последующим раскрытием образа в христианском искусстве со взглядами св. Климента Александрийского очевидно. Согласно блж. Августину (354–430 гг.), смысл иконы имеет следующие уровни – буквальный, аллегорический, моральный, анагогический: «На первом уровне происходит знакомство с сюжетом. На втором – происходит раскрытие смысла образа, символа, знака (здесь важно как изображено – цвет, свет, жест, пространство, время, детали и проч.). На третьем уровне – обнаруживается связь изображения с предстоящим (уровень обратной связи). Четвертый уровень – анагония (греч. ἀναγόνια – «возведение», «восхождение»), уровень чистого созерцания, переход от видимого к невидимому, к непосредственному общению с Первообразом (на этой ступени открывается глубинный смысл – во имя чего существует икона)» [2, с. 57]. Св. Климент Александрийский приводит доводы, которыми связывает иероглифические изображения древних египтян с преданиями Ветхого Завета. По его словам, Моисей во время пребывания в Египте изучил «философию, которую передают посредством знаков» и, таким образом, «Моисей был первый ученый и первый передал иудеям письмена, коих знание финикияне заимствовали у иудеев, и греки –

от финикиян» [7, с. 247]. И, как отмечает А.С. Уваров, «таким рассказом Климент удалял все препятствия для распространения символов и одобрение его, хотя он нигде не выражает его ясно, имело полный успех. Христиане применили изображения к символическому языку, а само мнение Климента получило поддержку и развитие и у других христианских писателей» [13, с. 136]. Исследователи возводят непосредственно к св. Клименту Александрийскому такие общеупотребительные древнехристианские символы как круг – символ Христа и Пресвятой Троицы и рыбы, в значении символического образа Спасителя. Хотя, последнее мнение выглядит спорным. Как пишет А.П. Лебедев, «один неизвестный христианский писатель V в., в своей книге “Liber Promissionum et Praedictorum Dei” говорит, что слово IXΦYC в его символическом значении восходит к сивиллистам – иудейским и христианским поэтам, выдававшим свои творения за почитаемые в язычестве Сивиллины книги с целью научить язычников истинам иудейской и христианской религии» [9, с. 117]. Значение акростиха скрытого в слове IXΦYC раскрывает блж. Августин в своей книге «О граде Божиим»: «Если вы из пяти греческих слов Iisus Xristos Theu Yios Coter отделите первые заглавные буквы и соедините вместе, то получите одно слово IXΦYC – рыба, под именем ее таинственно, разумеется, Христос: потому что в бездне настоящей смертности, как бы в глубине вод, он смог оставаться живым, то есть безгрешным» [1, с. 863].

Другим древнейшим изображением Спасителя был символический образ Пастыря. Из древнейших, дошедших до нашего времени изображений, Он встречается в Римский катакомбах на одном из саркофагов и датируется исследователями 238 г. Однако, как замечает А.С. Уваров, «этот саркофаг не может считаться древнейшим памятником подобного рода, потому что сложность его надписи и указание на годы жизни умершего доказывают,



что он моложе надписей с одним только именем умершего. Таким образом, следует отнести появление этого символа, вероятно, к началу II века» [13, с. 219].

Таким образом, можно утверждать, и это является весьма важным аспектом в оценке эстетических взглядов периода раннего христианства, что если бы христиане не принимали в принципе никаких изображений, то не было бы памятников христианского искусства первых веков, которые найдены как раз в местах собраний христиан. С другой стороны, распространение изображений в последующие века было бы явлением непонятным и необъяснимым, если бы они не существо-

вали раньше. Кроме того, нужно иметь в виду, что Спаситель избрал для Своего воплощения и первой проповеди христианства мир иудейский и греко-римский. В этом мире сам факт вочеловечения Бога и тайна Крестных Страданий были для одних «соблазном», для других «безумием». Следовательно, соблазном и безумием был и образ, их отражавший. Но как раз к этому миру и была обращена проповедь христианства. Для того чтобы понемногу подготовить людей к непостижимой тайне Боговоплощения, Церковь сначала обращалась к ним на языке, более для них приемлемом, чем прямой образ – на языке символическом.

Литература

1. *Августин, блж.* О граде Божиим. – Минск ; М., 2000.
2. *Бычков В.В.* Эстетика Аврелия Августина. – М., 1984.
3. *Бычков В.В.* Эстетические взгляды Климента Александрийского // Вестник древней истории. – М., 1977. – № 3.
4. *Иринеи Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. – СПб., 2008.
5. *Иустин Философ, св. мч.* Разговор с Трифоном иудеем // *Иустин Философ, св. мч.* Творения. – М., 1995.
6. *Ориген.* О началах. – СПб., 2007.
7. *Климент Александрийский.* Строматы / перевод и общ. ред. Е.В. Афонасина. – СПб., 2003.
8. *Лактаций.* О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений. – СПб., 2007.
9. *Лебедев А.П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. – СПб., 2006.
10. *Лосев А.Ф.* Диалектика символа и его познавательное значение // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. – М., 1972. – Т. 31. – Вып. 3.
11. *Поснов М.Э., проф.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). – К., 1991.
12. *Слепцов О.* Архитектура Православного храма. – К., 2012.
13. *Уваров А.С.* Христианская символика. – М. ; СПб., 2001.
14. *Флоренский П.А.* Symbolarium (Словарь символов) // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1975. – № 5.