# СТАТЬИ / ARTICLES

DOI: 10.34680/vistheo-2019-1-13-43

## О ВИЗУАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

**С. С. Аванесов**
Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Россия
iskiteam@yandex.ru

В статье исследованы фундаментальные предпосылки и границы визуальной теологии как специфической познавательной программы. Уточняется понятие теологии как рациональной рефлексии над содержанием религиозного опыта. Определяется значение зрения и визуализации в поле теологического знания, а также предметная сфера визуальной теологии: (1) визуально тематизированные сегменты доктрины (суждения *о* видимом / невидимом и суждения *в* лингвистических формах зрения); (2) визуальные формы презентации и организации религиозного опыта; (3) визуальные формы и приёмы выражения теологического знания. Поскольку Священное Писание является фундаментом богословия в целом, постольку главные основания визуальной теологии мы должны искать именно в нём. В статье показано, как Писание ставит и решает ключевые вопросы соотношения бытия и зрения, зрения и знания, зрения и религиозной коммуникации, а также проблемы священного изображения, видимого образа невидимого мира и явления Самого Бога в Новом Завете. Доказано, что все фундаментальные предпосылки визуальной теологии обнаруживаются в Священном Писании; принципиальные начала сакральной архитектуры, организации священного пространства, литургической и сакраментальной символики содержатся там же. В контексте Боговоплощения зримая сторона религиозной культуры получает дополнительное оправдание и приобретает высочайший смысловой статус.

**Ключевые слова**: визуальная теология, визуальная семиотика, религиозная коммуникация, сакральное изображение, оптика веры.

## ON VISUAL THEOLOGY

**Sergey Avanesov**
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Russia
iskiteam@yandex.ru

The paper explores fundamental premises and boundaries of visual theology as a specific cognitive program and an academic field. The concept of ‘theology’ is explained as rational reflection on the content of religious experience. The values of vision and visualization in the context of the theological discourse are spelled out. I argue that the subject area of visual theology encompasses: (1) visual segments of the doctrine, such as

assertions about things being visible or invisible as well as 'optical' statements of faith; (2) visual forms of presentation and organization of religious experience; (3) visual forms and practices that help to articulate theological knowledge. Since the Holy Scripture is the foundation of theology in general, the fundamentals of visual theology are found in the Bible. I show how the Scripture poses and resolves cardinal questions appertaining to the interrelation of vision with being, with knowledge and with religious communication as well as with sacred imagery manifesting the invisible world and God Himself via the New Testament. I argue that the foundations of visual theology as well as the principles of sacred architecture, of the organization of sacred spaces and of the liturgical and sacramental symbolism are found in the Scripture. In the context of the Incarnation, visual aspects of religious culture receive additional justification and assume an elevated semantic status.

**Keywords:** visual theology, visual semiotics, religious communication, sacred image, 'optics of faith'.

Иди и смотри
Откр 6:1

И сойдёшь с ума от того,
что будут видеть глаза твои
Втор 28:34

Религиозное знание и религиозный опыт выражают себя двумя способами – вербальным и невербальным; к ним можно свести всё многообразие религиозных высказываний. Богословская «словесность» реализуется в многочисленных жанрах и речевых дискурсах: исповеди, трактате, апологии, диатрибе, проповеди, письме, диалоге, житии, поэме, гимне. То же самое богословское содержание облекается в «бессловесные», но оттого не менее выразительные, формы: икону, архитектуру, иеротопическую композицию, колорит, жест, литургическое действие. В основании этих двух способов выражения лежат две фундаментальные предпосылки – авторитет Священной Книги (Слова) как вербального текста, восходящего к Божественной инспирации, и восприятие Вселенной как невербального текста – «Книги природы», написанной Творцом и адресованной человеку. На сочетании двух названных «языков» – вербального и невербального[1] – строится религиозная практика – как коллективная, так и индивидуальная. И в повседневности религиозного человека реализуется та же семиотическая интенция: любое слово и всякое действие (включая телесное движение и внешний вид) представляет собой вербальное или невербальное *сообщение*, предназначенное Богу и воспринимаемое Им. Следовательно, наряду

[1] Безусловно, к невербальным способам религиозно-семиотической коммуникации мы должны отнести, кроме визуальных, и иные формы выражения смысла – с помощью звука, запаха, тактильного ощущения; в пространстве храмового богослужения все эти формы дают интегральный эффект предельно высокого уровня.

с вербальной теологией, опирающейся на речь и мысль (внутреннюю речь), должна существовать и действительно существует невербальная теология, использующая в качестве средства выражения различные оптические средства, – *визуальная теология*. Краткое введение в названную «отрасль» теологии представлено ниже.

## Теология

Теология в самом общем смысле есть *систематическая рефлексия над содержанием религиозной веры.* В религиозной традиции это содержание веры характеризуется как знание, имеющее трансцендентный источник и, соответственно, экстремальную экзистенциальную ценность, что, однако, не отменяет способности рефлексивного отношения к этому знанию. Поскольку такая рефлексия осуществляется с позиции той же самой веры и в горизонте традиции, которая фундирована этой верой, постольку она сама (то есть теологическая рефлексия) также оказывается предметом теологии; иначе говоря, теология оказывается рефлексией, обращённой и на саму себя – настолько, насколько теология входит в содержание религиозного опыта. Наконец, поскольку религиозная вера не ограничивается сферами *знания* и *знания о знании*, но реализуется в различных практиках, постольку и эти практики репрезентации веры также оказываются предметом теологической рефлексии. Итак, теология есть системно организованная разумная деятельность, *предметом* которой является ($\alpha$) содержание религиозной веры, ($\beta$) формы репрезентации этого содержания в религиозных практиках, а также ($\gamma$) сама теология как рациональный «сегмент» религиозного опыта, как «учение о Боге, построенное в логических формах идеалистической спекуляции» [Аверинцев 2006, 434] (от латинского слова speculatio, имеющего подчёркнутый визуально-теоретический смысл – «умозрение», «созерцание», «обзор»).

Рациональная рефлексия над содержанием религиозного опыта имеет смысл и ценность лишь при том условии, что Источник религиозного знания, являясь трансцендентным, в то же время полагается и постигается как *разумное* начало бытия. Только в таком случае рациональное усилие теолога имеет рациональное же оправдание, а значит, и теология в указанном выше смысле возможна как таковая. В противном случае разумная деятельность, направленная на содержание веры, с необходимостью должна восприниматься как бесплодная попытка применить рациональную способность к принципиально иррациональному предмету, как бесполезная «игра ума», как заблуждение и помеха на пути приближения к вне-разумному Абсолюту. Иначе говоря, теология как *рациональная* рефлексия оправдана лишь в горизонте веры, полагающей в начале бытия мира бытие личного *разумного* Бога, то есть в горизонте, условно говоря, «теистических» религий. К последним мы можем отнести христианство (собственно теистическую религию в точном смысле этого термина), а также иудаизм и ислам (монотеистические религии) [см.: Аванесов 2012, 180–184].

Подлинная, *разумно оправданная* теология базируется на представлении о трансцендентном личном Боге, который свободно и целенаправленно сообщает человечеству некоторое знание о Себе посредством собственного Слова

[Шаймухамбетова 1985, 32–33], то есть посредством *логически* организованного сообщения (Откровения) [Аверинцев 2006, 434]. Только в горизонте религии Откровения возможна «теоретическая рефлексия» в отношении разумного Слова; в религиозных традициях, основанных на иных представлениях об Абсолюте и его отношении к человеку, теология невозможна и даже (как *чисто человеческое* предприятие) опасна [Торчинов 2005, 97–98]. Лишь в контексте признания реальности Откровения как осмысленного Логоса теология возможна как «религия, обладающая мыслящим, оперирующим понятиями сознанием» [Гегель 1976, 220]. В наиболее «сильном» смысле теология развивается в поле *христианского* опыта, в котором переживание логосной коммуникации Бога и человека достигает предельного экзистенциального значения. Именно здесь теология складывается и развивается как специфическая «форма рационального дискурса», как «рациональное осмысление Откровения и Предания Церкви» [Шмалий 2003, 158]. Христианская теология есть рационально организованная и текстуально зафиксированная динамическая (становящаяся) когнитивная деятельность, в которой главным предметом интерпретации выступает Откровение Бога. При этом Откровение понимается (а) текстуально – как Священное Писание, (б) гипертекстуально – как мир, раскрывающийся в сознании верующего как многослойный визуально-символический нарратив, (в) контекстуально – как содержание совокупного религиозного опыта Церкви, поскольку в нём постепенно раскрывается и закрепляется бесконечное содержание Откровения.

Всё содержание христианской доктрины уходит своими корнями в Откровение Бога, а христианская религиозная практика является совокупностью форм деятельного «освоения» этого содержания. Теология в христианстве является одной из таких форм. Заниматься теологическим исследованием означает «практиковать веру», содержать себя в религиозно-коммуникативном поле, в котором всякое рациональное суждение одновременно и восходит к Богу, и нисходит к самому автору суждения. С одной стороны, говоря о частном сущем, теолог видит это частное сущее в контексте универсального целого, происходящего из воли и замысла Бога; поэтому *идея Бога* присутствует в речи теолога о любом частном сущем. С другой стороны, даже говоря о Боге, теолог говорит о Нём в силу своих индивидуальных способностей говорить о Нём, то есть, в конечном итоге, говорит о себе самом, говорящем о Боге; в этом отношении теология всегда есть антропология [см.: Аванесов 2014 а], а процесс познания Бога есть способ постижения собственных когнитивных возможностей и реализации собственных бытийных перспектив. Теологическое высказывание о Боге строится как *синергийный акт*, поскольку это высказывание формируется в экзистенциальной коммуникации с Ним и в духовно-интеллектуальной коммуникации с Церковью. Приращение теологического знания означает позитивную бытийную трансформацию самого теолога, его движение по пути к совершенству. Следовательно, христианская теология в целом есть сотериологически ориентированный *перформативный праксис*.

Различные формы такого праксиса в большей или меньшей степени связаны с визуальным опытом, апеллируют к зрению и выражаются посредством оптически воспринимаемых образов и композиций.

## Теология и визуальное

Для христианской теологии несомненной является значительная роль *визуальных аспектов* религиозного опыта. Различные формы визуализации веры неотделимы от сложного комплекса христианской сакральной практики, а история христианского богословия содержит богатый опыт теоретического осмысления этих форм. В христианстве особым образом акцентируется проблема чувственного, телесного, оптически выраженного; христианское решение этой проблемы ведёт к тому, что можно назвать одухотворением материального, *освящением чувственного* [см.: Аванесов 2011, 61–68], и, соответственно, к радикальной «опсодицее» [ср.: Маяцкий 2007], к *религиозному* оправданию видимого. Ввиду такого положения дел визуальное оказывается включённым в сферу интереса теологического познания и тем самым определяет само это познание в его дисциплинарной специфике.

Действительно, с одной стороны, теология с необходимостью обращает внимание на то, что можно назвать *концептуальной оптикой* веры – то есть на терминальные и лингвистические приёмы религиозного высказывания, в которых фиксируется статус и роль видимого, оптически явленного, подлежащего усмотрению, а также значимость самой зрительной способности. В этой тематической области возможен огромный разброс мнений – от признания фундаментальной ценности мистических явлений и пророческих видений до позиции предельной контр-визуальности, полагающей истинное бытие и подлинный смысл за пределами всего чувственно данного и оформленного (то есть конечного), в «мире *невидимом*». Задача теологии заключается в том, чтобы найти и формализовать подлинное соотношение видимого и невидимого в горизонте христианского опыта, иначе говоря, в горизонте динамично постигаемого Откровения.

С другой стороны, *визуальная фиксация и трансляция религиозных утверждений и норм* входит в число неотъемлемых и бесспорных признаков религиозной культуры. Эти аспекты религиозного опыта нуждаются в тщательном истолковании, прежде всего – как «легальные» способы выражения невыразимого содержания. Физически явленные или подразумеваемые («воображаемые») визуальные формы манифестации религиозного знания или морально-теологического предписания составляют огромную и разнообразную область конфессиональной теории и практики. Визуальное, наряду с вербальным, несёт значительную смысловую нагрузку как в области систематизации доктрины, так и в сферах богослужебных действий, организации сакрального топоса и повседневного обитаемого пространства, является средством фиксации и демонстрации конфессиональной идентичности. Казалось бы, речь идёт об очевидных и давно известных вещах. Однако до сих пор анализ визуальной составляющей религиозного опыта далеко отстаёт – и по объёму, и по глубине – от анализа вербальных выражений веры. В эпоху же «визуального поворота» христианские практики «оптического» закрепления и передачи религиозного опыта привлекают особое внимание и нуждаются в специальном изучении.

При всём том требует особой акцентуации тот факт, что в христианской традиции и теология, и визуальная семиотика религиозного опыта

были освоены далеко не сразу [ср.: Шмеман 1993, 4–5; Комеч 1975, 21–23], но постепенно (и в некотором роде даже синхронно) принимались в результате, во-первых, адаптации мышления и искусства к новому смыслу жизни, а во-вторых, – всё более глубокого освоения логического и образного содержания самого Откровения. С течением времени закреплялись и входили в традицию конкретные способы визуальной презентации содержания веры – как в составе собственно религиозных практик, так и в повседневной жизни. Поскольку же теология – это часть религиозного опыта, постольку развитие визуальных форм презентации и трансляции теологического знания мы можем рассматривать как один из аспектов процесса визуализации этого опыта в целом. В конечном итоге мы должны признать, что полнота *теологического* знания недостижима без научного осмысления его «зрительных» предпосылок и его «оптической» презентации.

Теология в её «оптическом» аспекте – это не столько искусствознание или история христианского искусства, сколько *визуальная семиотика религиозного опыта*, то есть такая дисциплина, которая позволяет взглянуть на изображения и их композиции как на формы невербального сообщения, как на специфические знаки или системы знаков (тексты), выражающие и передающие богословское содержание. В когнитивном поле этой дисциплины визуальные акты и конструкты интерпретируются с точки зрения выявления закреплённого в них религиозного опыта, иначе говоря, как *теологические акты и конструкты, реализуемые с помощью невербальных средств* – через форму, цвет, объём, композицию, образ, пространственное расположение, движение, жест и тому подобное. При таком подходе религиозные изображения, фигуративные объекты, пространственные композиции, презентации и перформансы рассматриваются не сами по себе (с точки зрения их структуры, эволюции, материальной прочности или эстетического влияния), а как *способы означения и выражения*, то есть в *семиотическом* аспекте. Визуальная теология есть прежде всего и по преимуществу *визуальная семиотика* [ср.: Аванесов 2014 б, 11–12], опирающаяся на библейскую «опсодицею» и привлекающая материалы многих смежных дисциплин: эстетики, искусствознания, теории архитектуры, литургического богословия, экзегетики, аскетики, риторики, сакраментологии.

Понятно, что визуально-семиотические практики формируются в поле такого религиозного опыта, мировоззренческие и доктринальные основания которого и допускают, и предполагают само наличие таких практик, их «легитимность». Для христианской теологии это означает, что такие практики сформированы прежде всего Откровением, задающим базовое отношение к визуальному как таковому. Именно из «оптической» установки Откровения вырастает теологический дискурс образа – и в виде теории, и в виде различных жанров изобразительного нарратива. Последние напрямую организуют коммуникативную сферу Церкви и тем самым формируют христианскую культуру. И сама теология зачастую выражает себя на языке видимых образов или использует «зрительную» риторику для передачи парадоксальных религиозных идей.

Таким образом, в предметную сферу визуальной теологии как *теории* мы должны включить:

(1) визуально тематизированные сегменты доктрины: а) суждения о видимом / невидимом, б) любые суждения *в* лингвистических формах, апеллирующих к зрению («и увидел Бог», «посмотрите на лилии полевые», «итак, смотрите» и т. п.);

(2) визуальные формы презентации и организации религиозного опыта в аспекте их коммуникативных функций, так сказать, «визуальное богословствование» в обширном поле религиозных практик;

(3) визуальные формы и приёмы выражения теологического знания.

Поскольку фундаментальной предпосылкой и ключевым источником для теологии является Священное Писание, постольку первые основания визуальной теологии следует искать именно в нём.

## Видеть и быть

В Ветхом Завете бытие сущего принципиально связано с его оформленностью, обнаруживаемой *в поле зрения*. Быть – значит наличествовать в опыте, а последнее означает *быть видимым*, оптически выраженным и визуально данным. Внешняя оформленность и соответственно, доступность зрительному восприятию уже в Шестодневе[2] понимается как ключевое отличие существующего от несуществующего. Перевод хаоса в состояние порядка – при отсутствии каких-либо внутренних предпосылок для такого перевода в природе самого хаоса – описано здесь как такое инициирующее воздействие персонального Логоса, благодаря которому бесформенный μή ὄν становится оформленным и явленным космосом. «Верою познаём, – уточняет эту идею апостол Павел, – что веки [αἰῶνας] устроены Словом Божиим, так что из невидимого (буквально – *неявленного*) произошло видимое [εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι]» (Евр 11:3). Материальный хаос – как «недо-бытие», «пред-бытие» мира – не оформлен, не упорядочен и потому «невидим»; таков мир в своём *начале* (ἀρχή): «В начале сотворил Бог небо и землю [Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν]; земля же была безвидна [ἀόρατος] и пуста, и тьма [σκότος] над бездною» (Быт 1:1–2). Бесформенность меона, как видим, акцентирована сугубо – через указание на его невидимость и через понятие тьмы (непроглядности, непроницаемости для взгляда). Здесь невидимость хаотической «бездны» есть признак отсутствия актуального бытия сущего, которое ещё только *может быть*.

Мир же сотворённый и упорядоченный описан, в отличие от хаоса, как *видимое* (оформленное): «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет [καὶ ἐγένετο φῶς]. И увидел Бог свет [καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς], что он хорош [καλόν], и отделил Бог свет от тьмы» (Быт 1:3–4). Каждый этап творения в Шестодневе завершается подтверждением ценности сотворённого на основе *рассмотрения* его с абсолютной точки зрения: «И увидел Бог, что

[2] Далее везде я цитирую Ветхий Завет по Септуагинте, принимая во внимание и её преимущественную древность в сравнении с Масоретской редакцией, и её язык – тот же язык, на котором затем преемственно формулировалась «оптическая» терминология *новозаветной* теологической традиции.

это хорошо [καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν]» (Быт 1:10, 12, 18, 21, 25). Высшая степень совершенства принадлежит миру в целом, *видимому* космосу: «И увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма [καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, ἰδοὺ καλὰ λίαν]» (Быт 1:31). Из неупорядоченного, хаотического как *невидимого* происходит упорядоченное, космическое как *видимое*, «небеса и земля и всё устройство их [ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν]» (Быт 2:1). Онтологическое «и бысть тако» в этом генезисе неотделимо от аксиологического «добра зѣло»; и если космическая реальность начинает быть *по слову*, то своё ценностное завершение она приобретает *под взглядом*. Сама видимость сущего, его доступность зрению утверждается здесь как очевидный знак креативного действия Бога, Его разумного творческого «вмешательства» в бесформенную, до-космическую стихийность.

## Видеть и знать

Явленность, наглядность сущего утверждается Ветхим Заветом не только в качестве решающего признака действительного бытия, но и как ключевой источник знания, как его определяющее начало[3]. Более того, «видеть» в языке Писания зачастую прямо означает «знать». В начале книги Бытия читаем: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид [буквально – *прекрасное для зрения*: ὡραῖον εἰς ὅρασιν] и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла [буквально – *чтобы видеть <то, что> познаваемо <как> хорошее и плохое*: τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ]» (Быт 2:9). Познание здесь характеризуется как *способность рассмотреть*. Так и в античной Греции – от Парменида до Платона и Аристотеля – «знающий человек» понимался и буквально обозначался в языке как «видящий муж» – εἰδώς φῶς, а подлинное знание характеризовалось как способность «видеть», «усматривать» – εἰδέναι [см.: Аванесов 2015, 297–298][4]. Знание в такой когнитивной парадигме прямо увязано с *точкой зрения*: чтобы точно знать, надо правильно смотреть[5].

Тема прямой связи зрения и знания акцентирована в сюжете грехопадения. Змей обещает людям высшее ведение как приобретение особого *взгляда*

[3] Ср. у Аристотеля: Met. 980 a 21–27; см.: Аванесов 2016, 385–386. Вполне в том же духе высказывается в IX веке патриарх Фотий в своей 17-ой гомилии, произнесённой в Великую Субботу 29 марта 867 г. по случаю освящения образа Богоматери в Константинопольской Софии; обличая иконоборцев и приводя в целом вполне традиционные для своего времени доводы в защиту почитания икон, Фотий заключает свою речь весьма нетривиальным сравнением зрения со слухом: «Не меньшей, если не большей силой обладает зрение, ибо именно оно, посредством излияния и истечения оптических лучей [τῶν ὀπτικῶν ἀκτίνων] как бы ощупывая и охватывая видимый предмет, образ [εἶδος] увиденного посылает разуму, позволяя перенести его оттуда в память для неуклонного накопления знания» [Василик 1995, 252].

[4] Ср. с замечанием А. Ф. Лосева о том, что в античной духовно-интеллектуальной традиции выработалась «локализация мистического экстаза в голове и, главным образом, в глазах (ср. бесконечные в платонизме символы и метафоры о зрении и свете), куда сублимируются ощущения со всего тела» [Лосев 1993, 892–893].

[5] Эту мысль встречаем и у Гераклита: воспринятое глазами как таковое не сообщает подлинного знания, не будучи воспринято *правильно* настроенной душой (см. B 17–18 DK).

на реальность; женщина *видит*, что плод хорош; в результате нарушения запрета у людей *открываются глаза*. «И сказал змей жене: нет, не умрёте, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши [διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί], и вы будете, как боги, знающие добро и зло [γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν]. И увидела [εἶδεν] жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз [буквально – *приятное глазам видеть*: ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν] и вожделенно, потому что даёт знание [καὶ ὡραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι]; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих [καὶ διηνοίχθεσαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο], и узнали они [ἔγνωσαν], что наги» (Быт 3:4–7). Приобретение знания здесь описано как *прозрение*[6]. Экзистенциальные последствия такой «перенастройки оптики» оказываются катастрофическими для космоса: в Божественное «хорошо весьма» вторгается актуальное зло.

Специфика библейской позиции в отношении связи зрения и знания состоит в том, что эта связь имеет прямое отношение к образу бытия человека и мира, то есть является *жизненно важной*. Зрение является источником знания, а знание полагается необходимым основанием прагматики: упорядоченная знанием реальность позволяет человеку ориентироваться и целесообразно действовать. Более того, точка зрения на мир оказывается решающей предпосылкой для реализации той или иной «программы действий» в этом мире и, следовательно, для сообщения этому миру того или иного «качества». Такая прагматика в её крайнем, метафизическом значении есть *нормативная онтология* [см.: Аванесов 2013, 11–25]. Взгляд на мир *формирует* этот мир, задаёт ему правило бытия, заставляет его не просто *быть как есть*, но *быть так или иначе*, совершенствоваться или деградировать.

Связь между смещением точки зрения и нарушением нормы бытия, зафиксированная в форме предания о грехопадении, неоднократно воспроизводится в последующих сюжетах и суждениях Писания. Так, жена Лота «обратила взгляд [ἐπέβλεψεν]» на Содом (Быт 19:26) вопреки запрету (Быт 19:17) и стала соляным столпом (ил. 1). Грех жены Лота (своеобразная «похоть очей») состоял в проявлении неуместного любопытства, отвлекающего от сосредоточенности на критически важной цели. В таких случаях, по словам Бернарда из Клерво, «любопытство взглядом и другими чувствами [cum oculus ceterisque sensibus] блуждает среди того, что его не касается» [цит. по: Воскобойников 2014, 184]. В момент радикальной теофании женщина проявляет своеобразное «распутство», отвлекаясь на то, что уже не имеет отношения к её спасению. Сотериологический смысл рассказа о Лотовой жене акцентирован в эпизоде Евангелия от Луки, где речь идёт о финальном *посещении* Божием – пришествии Сына Человеческого. «Так будет и в тот день, когда Сын Человеческий явится [буквально – *будет*

[6] Ср. с эпизодом, в котором физическое прозрение свидетельствует о *позитивном* духовном перерождении: «Когда же Он пришёл в дом, слепые [οἱ τυφλοί] приступили к Нему. И говорит им Иисус: веруете ли, что Я могу это сделать? Они говорят ему: да, Господи! Тогда Он коснулся глаз их и сказал: по вере вашей да будет вам. И открылись глаза их [αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί]» (Мф 9:28–30).

*открыт*: ἀποκαλύπτεται]. В тот день, если кто будет на кровле, а вещи его в доме, тот не сходи взять их; и кто будет на поле, также не обращайся назад [μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω]. Вспоминайте жену Лотову» (Лк 17:30–32). Рекомендация «не обращаться» означает призыв немедленно отойти от неугодного Богу, то есть от всего ведущего к окончательной деградации, разорвав с ним всякую – даже *зрительную* – связь, возвращающую смотрящего к прежним его обстоятельствам и отвлекающую его внимание от спасительного ориентира. Праведник всегда готов сказать: пусть Бог накажет меня, «если стопы мои уклонялись от пути и сердце моё следовало за глазами [ὀφθαλμῷ] моими» (Иов 31:7).



Ил. 1. Гибель Содома. Мозаика. Монреале, собор Рождества Богородицы. XII в.
Источник: https://www.christianiconography.info/sicily/destructionSodomMonreale.html

Зрение квалифицируется Писанием как источник возможного соблазна и греха, требующий внимания и контроля: «И если глаз твой [ὁ ὀφθαλμός σου] соблазняет тебя, вырви его и брось от себя; лучше тебе с одним глазом войти в жизнь, нежели с двумя глазами быть ввергнутым в геенну огненную» (Мф 18:9). Зрение как человеческая способность и видимое как предмет усмотрения, таким образом, сами по себе не суть зло, но *могут быть использованы* во зло. Поэтому требование «вырвать око» изложено как условная (кондиционная) прескрипция: «*если* соблазняет, *то* вырви и брось». Таким же образом в 1 Ин 2:15–16 порицаются «похоть плоти, похоть очей [ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν] и гордость житейская», следовательно, не глаза как таковые и вообще не человеческая «плоть», но их «похоть» (ἐπιθυμία, libido). По словам св. Григория Нисского, «некий обман зримых и вечно текущих <тленных вещей>, через неразумную страсть и горькое наслаждение ввергая в заблуждение и очаровывая душу, использует её легкомыслие и влечёт её к опасному пороку, рождаемому из наслаждений <преходящей> жизни и рождающего смерть в возлюбивших этот порок» (*О цели жизни* I 1) [Сидоров 1997, 143]. Потребен целый ряд негативных условий (неразумная страсть, горькое наслаждение, заблуждение, очарование души, легкомыслие),

чтобы созерцание вещей влекло за собой «опасный порок» и смерть[7]. При отсутствии точной «настройки» души зрение оказывается тем каналом, через который зримые вещи овладевают самим смотрящим на них.

Причина первого грехопадения как раз и должна быть объясняема через «похоть очей», которая оказывается главным залогом успеха искусителя: если сбивающий с толку вопрос лишь инициировал отход от соблюдения заповеди, то вид плода является решающим аргументом в пользу дальнейшего действия. Поэтому именно зрение, вышедшее из-под контроля, оказывается началом деградации бытия. На этом основании человеческое зрение понимается как амбивалентная способность, требующая сосредоточенного самонаблюдения и строгой регуляции. Бернард Клервоский правомерно утверждает, что глаза следует подвергнуть посту: «Если иные члены согрешили, почему же не поститься и этим? Пусть постится глаз, ограбивший душу <…>. Глаз да воздержится от любопытного зрелища и всякой безделицы, дабы ради блага смирил себя покаянием прежде праздно ходивший во зле» [цит. по: Воскобойников 2014, 188]. Человек должен понимать, что «дар зрения», как и дар речи, «чреват, двусмыслен, опасен – и неизбежен» [Маяцкий 2007, 130–131]. Этот дар требует аскетической *заботы*, известной уже ветхозаветным праведникам: «Завет положил я с глазами моими [τοῖς ὀφθαλμοῖς μου], – говорит Иов, – чтобы не помышлять мне о девице» (Иов 31:1).

Зрение, оставленное без попечения, может привести к деградации души; но и обратно – духовная несобранность души влечёт, условно говоря, зрительные аберрации: «дары слепыми делают зрячих [ἐκτυφλοῖ ὀφθαλμοὺς βλεπόντων]», – говорит Бог Моисею (Исх 23:8), имея в виду подкуп судьи, в результате чего тот перестаёт замечать очевидное. Однако правильно настроенный взгляд выступает предпосылкой подлинного знания о сущем и непременным условием ортодоксии. Тогда космос предстаёт перед человеком во всей своей осмысленной красоте, и «тайна» Божественного замысла о нём становится ясной, явленной взору. Такую-то «неведомую и скрытую мудрость [τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια τῆς σοφίας]» Бог «явил [ἐδήλωσάς]» Псалмопевцу (Пс 50:8), то есть перевёл неведомое как невидимое в ведомое как видимое, сделал его очевидным. Апостол Павел уточняет эту мысль: «Ибо невидимое [τὰ ἀόρατα] Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы [буквально – *в творениях понимаемые видятся*: τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται]» (Рим 1:20). И хотя никогда «не насытится око зрением [οὐκ ἐμπλησθήσεται ὀφθαλμὸς τοῦ ὁρᾶν]» (Еккл 1:8), но именно зрение является началом познания, а познание – основанием практики, формирующей *человеческую* реальность.

Понятно, однако, что осмысленность мира открывается человеческим глазам лишь в координации с неким *внутренним взглядом*, обусловленным общим настроем души. Апостол Павел в Послании к Ефесянам пишет, что он просит Бога, чтобы Он «дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его и просветил очи сердца вашего [πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς

[7] Ср. с эпизодом в Содоме, когда ангелы «поразили слепотою [ἐπάταξαν ἀορασίᾳ]» развратных горожан ещё до того, как город был уничтожен за грехи его жителей (Быт 19:11).

τῆς καρδίας], дабы вы познали, в чём состоит надежда призвания Его» (Еф 1:18), то есть, как поясняет автор «Послания к чадам своим», чтобы прозревший человек «познал, что Бог есть <именно> Тот, кто укрепляет его» [Сидоров 1997, 174]. В грехопадении, по словам преп. Иоанна Дамаскина (2 Усп. 3), помрачается «око сердца» и отягощаются «похмельем греха глаза разума» [Иоанн Дамаскин 1997, 278]. Духовная взаимосвязь с Богом помогает преодолеть такое помрачение. Евагрий Понтийский в схолии на книгу Екклесиаста пишет, что «Христос есть наша Премудрость, ибо Он "сделался для нас премудростью от Бога" (1 Кор 1:30), а поэтому главой мудрого <человека> является Премудрость; устремляя к ней мысленные очи свои, мудрый созерцает в Ней логосы тварных вещей» [цит. по: Сидоров 1997, 413]. У Богоматери, пишет преп. Иоанн Дамаскин (Рожд. 9), – «зрящее» сердце (καρδία ὁρῶσα), поскольку оно «чистое и непорочное, <…> жаждущее Невидимого Бога» [Иоанн Дамаскин 1997, 258]; чистота, непорочность и жажда видеть Невидимого сообщают сердцу Богородицы особую зрительную силу.

Тезис о сердечной чистоте как условии высшего зрения восходит к Нагорной проповеди: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят [μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται]» (Мф 5:8). Итак, «очи сердца», «глаза разума», «мысленные очи»[8] являются теми визуальными метафорами, которые выражают идею усмотрения высшей истины с позиции внутренней сосредоточенности, формируют программу настройки физической оптики как продолжения и выражения общей духовной ориентации личности. К примеру, преп. Иоанн Дамаскин (Рожд. 9) так говорит о Богородице: «Очи Твои всегда ко Господу, созерцая свет вечный и неприступный [οφθαλμοὶ διὰ παντὸς πρὸς κύριον, φῶς ὁρῶντες ἀέννααν καὶ ἀπρόσιτον]» [Иоанн Дамаскин 1997, 257]. Здесь прочитывается прямая аллюзия на Пс 24:15: «Очи мои всегда к Господу [οἱ οφθαλμοὶ μου διὰ παντὸς πρὸς τὸν κύριον], ибо Он извлекает из сети ноги мои». Преподобный Анастасий Синаит в сочинении «Об определениях» связывает само название человека (ἄνθροπος) с его способностью смотреть вверх и наблюдать высшее:

> Говорят также, что полное имя человека – «прямоходящий» [ἀνορθοπεριπατητικός]. Давшие такое имя избежали многословия и назвали его *человеком* из краткости. Человек называется прямоходящим потому, что неразумные животные, когда ходят, наклоняют голову и смотрят вниз, на землю; человек же, передвигаясь [περιπατῶν], видит и созерцает горнее [θεωρεῖ τὰ ἄνω]. Сокращённо же именуется «человек». <…> Также он называется человеком, потому что поднимает лицо вверх [ἄνω ἀθρεῖν τὸν ὦπα], то есть потому, что у наших глаз есть деятельность – созерцать то, что наверху [τὸ ἄνω θεωρεῖν], потому что глаз и ум всегда видят горнее. <Человек называется человеком> для того, чтобы ограничить и сократить многословие и сделать кратким обширное изречение [Анастасий 2003, 65].

[8] У Платона и Аристотеля встречаются похожие мысли об «оке души» (ὄμμα τῆς ψυχῆς) как органе подлинного знания; см.: Аванесов 2016, 391–393.

Понятно, что такое словопроизводство не является этимологией в строгом лингвистическом смысле, но представляет собой попытку прояснить значение слова ἄνθροπος путём фонетических аналогий. Однако знаменательно, что такая «метафорическая этимология» апеллирует именно к *зрительной* способности человека в обоих её «сегментах» – физическом и метафизическом.

Оба эти измерения зрительной способности возводят человека ко всё более точному постижению реальности (ср. Ин 1:50), вершина которого может представляться достижимой только в контексте будущего осуществления полной Богочеловеческой синергии, и потому данная способность обнаруживает своё истинное значение лишь в эсхатологической перспективе. «Возлюбленные! – пишет апостол Иоанн Богослов, – мы теперь дети Божии; но ещё не открылось [οὔπω ἐφανερώθη], что́ будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему [ὅμοιοι αὐτῷ], потому что увидим Его, как Он есть [ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν]» (1 Ин 3:2). Ветхий Завет («закон») содержал в себе лишь «тень будущих благ, а не самый образ [εἰκόνα] вещей» (Евр 10:1); Новый Завет открывает перспективу восхождения к усмотрению сути всего. «Теперь мы видим [βλέπομεν] как бы сквозь <тусклое> стекло [буквально – *в зеркале, в отражении*: δι᾽ ἐσόπτρου], гадательно, – пишет Апостол Павел, – тогда же лицом к лицу [πρόσωπον πρὸς πρόσωπον]; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13:12). Климент Александрийский поясняет: лицом к лицу значит – «через одно только чистое и ни с чем не смешанное приложение рассудка [τῆς διανοίας ἐπιβολάς]» (Strom. V 74 1) [Афонасин 2003 2, 188]. Чистый рассудок – это ум, очищенный от страсти и просвещённый верой. «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом [πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων]»[9] (Евр 11:1). Видеть невидимое посредством веры – высший уровень реализации общей зрительной способности в обстоятельствах «века сего».

Вера парадоксальным образом открывает внутреннему зрению то, что оказывается неуловимым или отсутствующим для физического зрения, что не усматривается ни глазами, ни автономным разумом. В Евангелии от Иоанна описывается один значимый эпизод с учеником, «которого любил Иисус» (Ин 20:2), то есть рассказывается о самом Иоанне: сначала он заглянул в опустевшую гробницу Христа, «увидел [βλέπει] лежащие пелены, но не вошёл» (Ин 20:5), а потом, войдя вслед за Петром, «и увидел, и уверовал [καὶ εἶδεν, καὶ ἐπίστευσεν]» (Ин 20:8). Жорж Диди-Юберман акцентирует внимание на этом соотношении веры, зрения и пустоты: «"И увидел, и уверовал" (et vidit, et credidit) – лапидарно свидетельствует св. Иоанн: он уверовал *потому, что увидел*, как другие позднее уверуют, коснувшись, а третьи – не видев и не касавшись. Но этот – что́ он увидел? Ничего, если быть точным. <…> Явление ничего, минимальное явление: несколько признаков исчезновения. Не увидеть ничего, чтобы поверить во всё» [Диди-Юберман 2001, 22–23]. Воскресший Христос говорит Фоме: «Подай перст твой сюда и посмотри [ἴδε] на руки Мои; подай руку твою и вложи в рёбра Мои; и не

[9] По другой версии перевода: «подтверждение того, чего мы не видим» [Алексеев 2002, 683].

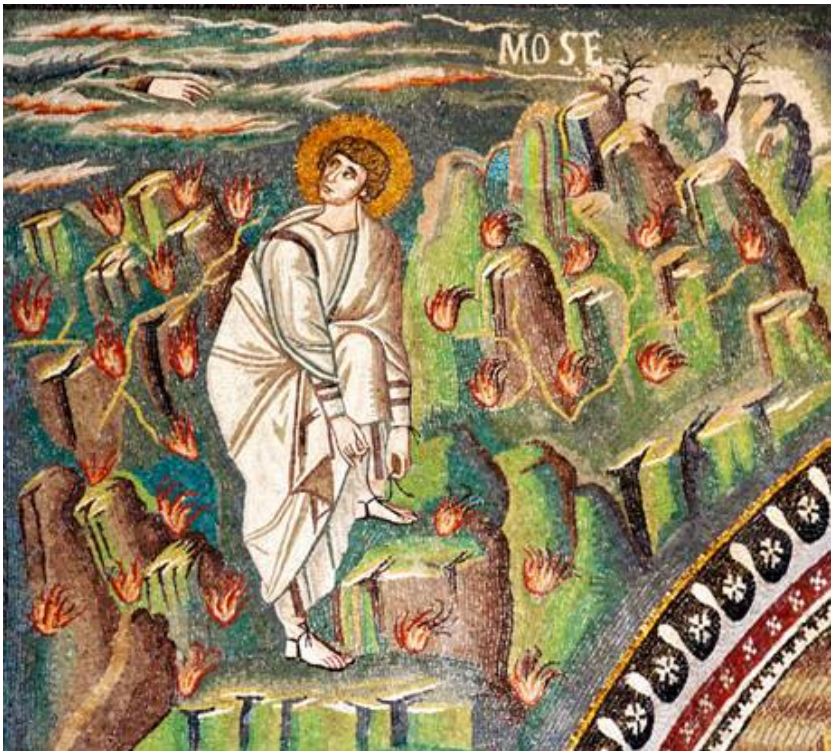
будь неверующим, но верующим. Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой! Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел Меня [ἑώρακας με]; блаженны не видевшие и уверовавшие [μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες]» (Ин 20:27–29). Вера делает человека зрячим в отношении физически незримого, но экзистенциально важного: «Истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть [ὄψεσθε] небо отверстым и ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1:51). Такое прозрение является одним из оснований «вертикальной» религиозной коммуникации.

## Зрение и религиозная коммуникация

Для верующего человека «быть» означает находиться в экзистенциальной коммуникации с Богом. Это взаимодействие достигает предельной концентрации в событиях прямого вмешательства Бога в ход человеческой истории; такое вмешательство имеет характер либо помощи в критической ситуации, либо возмездия за преступление. Экстремальный контакт Творца и творения, как правило, сопровождается определёнными *визуальными* эффектами. Так, важнейший в Ветхом Завете религиозно-коммуникативный акт инициируется посредством оптического сигнала и описывается в терминах зрения. Моисею, пасущему овец на горе Хорив (ил. 2), «явился [буквально – *стал видим ему*: ὤφθη] ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он [ὁρᾷ], что терновый куст горит огнём, но не сгорает куст» (Исх 3:2). «Моисей сказал: пойду и посмотрю [буквально – *подойдя, посмотрю*: παρελθὼν ὄψομαι] на сие великое явление [ὅραμα], отчего куст не сгорает» (Исх 3:3). Бог *видит*, что Моисей *видит* Его сигнал и готов вступить в общение: «Господь увидел [εἶδεν], что он идёт смотреть [ἰδεῖν], и воззвал к нему Бог из среды куста» (Исх 3:4). Объясняя причину Своей коммуникативной инициативы, Бог опять-таки использует «оптические» термины (наряду с «акустическими»): «И сказал Господь <Моисею>: Я увидел [буквально – *посмотрев, увидел*: ἰδὼν εἶδον] страдание народа Моего в Египте и услышал вопль его от надсмотрщиков его» (Исх 3:7); «вопль сынов Израилевых дошёл до Меня, и Я вижу [ἑώρακα] угнетение, каким угнетают их Египтяне» (Исх 3:9). Весь описанный сюжет, таким образом, разворачивается в категориях визуального опыта.

Коммуникативная оптика сопровождает и те события, в которых Бог осуществляет карательные действия. Накануне уничтожения Содома и Гоморры Бог *посмотрел им в лицо* – κατέβλεψαν ἐπὶ πρόσωπον (Быт 18:16); дабы убедиться в подлинности греховного «крика», восходящего от преступных городов, Господь решает «сойдя, увидеть [καταβὰς … ὄψομαι]» их дела (Быт 18:20–21). Точно так же «сошёл Господь увидеть город и башню [καὶ κατέβη κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον]» (Быт 11:5), прежде чем рассеять людей из Вавилона «по лицу всей земли» в наказание за их дерзость. «Я вижу народ сей, и вот, народ он жестоковыйный», – говорит Бог Моисею (Исх 32:9), обещая расправу за идолопоклонство. Бог, который всегда *видит* [βλέπων] тайное, воздаёт человеку явно (Мф 6:6). Поэтому Бог и призывает: «Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих [τῶν ὀφθαλμῶν μου]; перестаньте делать зло» (Ис 1:16). Защита от внешней

угрозы также имеет визуальные основания: «И в утреннюю стражу воззрел [ἐπέβλεψεν] Господь на стан Египтян из столпа огненного и облачного и привёл в замешательство стан Египтян» (Исх 14:24).




Ил. 2. Моисей на горе Хорив. Мозаика. Равенна, Сан Витале. 546–547 гг.
Источник: https://www.flickr.com/photos/33563858@N00/5222667610

Скрыться от взгляда Божия невозможно (Быт 3:8–10); присутствие же человека в поле зрения Бога равносильно его существованию. Божественное высказывание «Я видел тебя [εἰδόν σε]» (Ин 1:48) означает: «Я тебя избрал». Именно поэтому Давид так взывает к Богу: «Призри на меня [буквально – *взгляни на меня*: ἐπίβλεψον ἐπ᾽ ἐμὲ] и помилуй меня, ибо я одинок и угнетён. Скорби сердца моего умножились; выведи меня из бед моих, призри [ἰδὲ] на страдание моё и на изнеможение моё и прости все грехи мои. Посмотри [ἰδὲ] на врагов моих, как много их, и <какою> лютою ненавистью ненавидят меня. Сохрани душу мою и избавь меня, да не постыжусь, что я на Тебя уповаю» (Пс 24:16–20). Однако общение с Богом прерывается, если оно сводится к исполнению формальных обрядов (Ис 1:11–14), что не является достаточным основанием для религиозной коммуникации: «И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои [ὀφθαλμούς μου]» (Ис 1:15). Как видим, лишь искреннее личное желание жизнеутверждающего и спасительного общения ставит человека в поле зрения Бога.

## Визуальные знаки и священные изображения

В религиозно-коммуникативном поле общение между человеком и Всевышним поддерживается и на семиотическом уровне – посредством визуальных знаков и их систем. Сакральная семиотика космоса обозначена уже в самом начале библейского повествования: «И сказал Бог: да будут светила [φωστῆρες] на тверди небесной <…> для знамений [σημεῖα] и времён, и дней, и годов» (Быт 1:14). Таким образом, астрономические тела постигаются и как знаки времени, и как явное свидетельство заботы Творца о мерности и структурности человеческого существования. Само творение в его космической совокупности выступает как система визуальных знаков, подлежащих прочтению: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:19–20). В библейской парадигме «видимое осмысляется невидимым, невидимое – видимым. Мир видимый и мир невидимый объединены символическими отношениями, раскрываемыми через Писание» [Лихачёв 1956, 166]. Космос выступает как визуальный текст, повествующий о его Творце и об истории творения.

Кроме, так сказать, «стационарных» знаков, выражающих метафизическое через физическое, Бог вступает в общение с людьми и посредством специальных знамений, часто имеющих именно визуальную природу. Так, радуга – знак «завета» Бога с людьми, σημεῖον τῆς διαθήκης (Быт 9:12). Демонстрация визуальных знамений играет роль «голоса» Божия, поскольку с их помощью Бог как бы «говорит» с людьми: «Если они не поверят тебе и не послушают голоса первого знамения [τῆς φωνῆς τοῦ σημείου τοῦ πρώτου], то поверят голосу знамения другого» (Исх 4:8). В этом же семиотическом ряду расположена вся библейская символика света и огня.

В ветхозаветной традиции (а также в иудаизме и исламе, находящихся в её русле) Бога нельзя изображать, потому что это невозможно: Беспредельный не может быть вмещён ни в какую форму. То, что может быть изображено, не может почитаться в качестве Бога, поскольку всё изобразимое есть тварь, а не Творец. Известная заповедь о запрете священных изображений входит в состав Декалога: «Не делай себе кумира [εἴδωλον] и никакого изображения [буквально – *подобия*: ὁμοίωμα] того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им» (Исх 20:4–5). Изображение, становящееся объектом сакрального почитания, может быть лишь идолом, но не Богом. «Не делай себе богов литых», – говорит Бог Моисею (Исх 34:17), уточняя Свой запрет; именно «литого тельца» (Исх 32:4,8) изготавливают для себя евреи, не дождавшись возвращения Моисея с Синая, за что и претерпевают жестокое возмездие. Через пророка Исаию Бог осуждает еврейский народ за идолопоклонство: «И наполнилась земля его идолами: они поклоняются делу рук своих, тому, что сделали персты их» (Ис 2:8). За эти преступления Бог обещает посетить Свой народ для наказания: «В тот день человек бросит кротам и летучим мышам серебряных своих идолов и золотых своих идолов, которых сделал себе для поклонения им» (Ис 2:20). Таким образом, заповедь запрещает изготовление изображений *природных* существ, если

эти изображения предназначаются для поклонения и служения им вместо поклонения и служения Богу: художественные изображения «не могут претендовать на почести, которых достоин только Бог» [Бачинин 2005, 156]. При этом формального запрета на изображение Самого Бога Декалог не содержит.

> В заповеди содержатся фактически два запрета, а не один. Первое предложение формулирует запрет на создание изображений. Второе предложение – это уже другой запрет. В нём возбраняется поклоняться и служить изображениям. Между ними существует прямая и однозначная связь, превращающая два предложения в единое суждение с посылкой и следствием: *не делай никаких изображений, чтобы поклоняться и служить им*. <…> В книге Левит мы встречаем именно такое, логически неразрывное суждение: «Не делайте себе кумиров и изваяний, и столбов не ставьте у себя, и камней с изображениями не кладите в земле вашей, чтобы кланяться пред ними; ибо Я Господь, Бог ваш» (Лев 26:1). То есть Бог запрещает не художественное творчество как таковое, а лишь создание идолов и кумиров. Он налагает запрет на преклонение перед творениями рук человеческих. Люди не должны их боготворить [Бачинин 2005, 155–156].

Запрещая Моисею священные изваяния в виде земных существ, Бог в то же самое время повелевает изготовить изображения *небесных сил*, предназначенные как раз для сакральных целей: они должны украшать крышку ковчега Завета (ил. 3). Эти изображения описаны с большой подробностью: «И сделай из золота двух херувимов; чеканной работы сделай их на обоих концах крышки; сделай одного херувима с одного края, а другого херувима с другого края; <выступающими> из крышки сделайте херувимов на обоих краях её; и будут херувимы с распростёртыми вверх крыльями, покрывая крыльями своими крышку, а лицами своими <будут> друг к другу: к крышке будут лица [πρόσωπα] херувимов» (Исх 25:18–20). Именно эти золотые «херувимы славы [χερουβὶν δόξης], осеняющие очистилище» (Евр 9:5), означают собой *место* общения Бога с человеком: «Там Я буду открываться [γνωσθήσομαί] тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом Откровения» (Исх 25:22). Херувимы также должны быть изображены на завесе, отделяющей Святилище от Святого Святых: «И сделай завесу из голубой, пурпуровой и червлёной шерсти и кручёного виссона; искусною работою должны быть сделаны на ней херувимы» (Исх 26:31). Предписанная свыше иконография херувимов была в точности исполнена при строительстве скинии (Исх 36:35, 37:6–9), а затем воспроизведена Соломоном в устройстве сакрального пространства иерусалимского храма (3 Цар 6:23–29; 8:6–7) с использованием для этого самых разных материалов.

Возводя храм в Иерусалиме, Соломон «вырезал на стенах херувимов» (2 Пар 3:7), а также изготовил завесу «и изобразил на ней херувимов» (2 Пар 3:14). «И сделал он во Святом Святых двух херувимов резной работы и покрыл их золотом. Крылья херувимов длиною <были> в двадцать локтей[10]. Одно крыло в пять локтей касалось стены дома, а другое крыло в пять же локтей сходилось с крылом другого херувима; <равно> и крыло другого

[10] При том, что размер самого Святого Святых – 20 на 20 локтей; см. 3 Цар 6:20, 2 Пар 3:8.

херувима в пять локтей касалось стены дома, а другое крыло в пять локтей сходилось с крылом другого херувима. Крылья сих херувимов <были> распростёрты на двадцать локтей; и они стояли на ногах своих, лицами своими к храму» (2 Пар 3:10–13). Кроме того, были отлиты медное «море» для омовения священников и «двенадцать волов под ним» (2 Пар 4:15); эти волы «стояли под ним кругом со всех сторон; на десять локтей окружали море кругом два ряда волов, вылитых одним литьём с ним» (2 Пар 4:3). Как видим, сакральное пространство Храма было украшено *литыми изваяниями*, однако «медные волы и золотой телец, отлитые руками одного и того же народа, отстоят друг от друга бесконечно далеко»: телец был сделан *вместо* Бога, и это была «измена Богу, за которую изменники расплатились жизнью»; медные же волы были «орудиями прославления Бога» [Бачинин 2005, 157], и потому были одной из *видимых* форм служения Ему.



Ил. 3. Ковчег Завета. Мозаика. Франция, Жерминьи-де-Пре. 806 г.
Источник: http://www.ruicon.ru/arts-new/mosaics/1x1-dtl/epoha_karolingov/kovcheg_zaveta

Изображения духовных существ призваны были запечатлеть образ мира невидимого, с которым человек намеревался вступить в коммуникацию в процессе богослужения и который мыслился также участвующим в этом процессе. Таким образом, «повеление делать херувимов» не только указывает на «возможность изображать духовный тварный мир средствами искусства»[11]; херувимов «можно и до́лжно было изображать лишь в указанном количестве и только в скинии, как служителей истинного Бога, то есть

[11] В. А. Бачинин справедливо замечает: «Если бы Бог наложил категорический запрет на художественное творчество, то для людей стало бы невозможным построение ни скинии, ни Храма, о чём рассказывает Священное Писание» [Бачинин 2005, 156].

в месте и положении, подчёркивающих их служение» [Успенский 1997, 24], их участие в акте поклонения Творцу. Этот общий литургический контекст функционирования священных изображений определял их исключительно *служебный* статус, что «исключало всякую возможность их обоготворения» [Успенский 1997, 27]. Такие изображения и означают, и символически являют собой тот мир, с которым человек встречается и взаимодействует в своей культовой практике.

Сам *вид* изображаемых существ несёт в себе конкретные религиозные идеи и потому не является случайным. В данном случае сделан акцент на крылья и глаза. Крылья херувимов, символизирующие скорость движения мысли и духовную высоту, многократно описаны в видении пророка Иезекииля (Иез 1), а крылья серафимов – у пророка Исайи: «Вокруг Него стояли серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лицо своё, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал. И взывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его! И поколебались верхи врат от гласа восклицающих, и дом наполнился куреniями» (Ис 6:2–4). Глаза также имеют важнейшее символическое значение. «Херувим означает не что иное, как полную мудрость, – утверждает св. Иоанн Златоуст. – Вот почему херувимы полны глаз: спина, голова, крылья, ноги, грудь – всё наполнено глаз, потому что премудрость смотрит всюду, имеет повсюду отверстое око» [Иоанн Златоуст 1999, 751]. Тем самым в образе херувима *визуально* закрепляется заявленный выше богословский тезис о зрении как знании.

Итак, во второй заповеди Декалога отсутствует «категоричный запрет на изобразительную деятельность» [Бачинин 2005, 155], поскольку, «запрещая образ прямой и конкретный, Писание в то же время передаёт повеление Божие делать образы символические, какими являлись скиния и предметы, в ней находящиеся. Они имели прообразовательное, символическое значение, и устройство их было указано Самим Богом до мельчайших подробностей» [Успенский 1997, 21]. Да и сама скиния предстаёт своеобразным визуальным выражением ветхозаветного типа религиозной коммуникации: она «есть образ [буквально – *иносказание*: παραβολὴ] настоящего времени, в которое приносятся дары и жертвы, не могущие сделать в совести совершенным приносящего» (Евр 9:9), то есть только *прототип* вселенской скинии – Церкви, в которой священником является Сам Христос.

## Образ Невидимого

В традиции Ветхого Завета Бога никоим образом нельзя изобразить, но – в экстраординарных ситуациях – Его можно видеть и слышать. Иов говорит Богу: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя [ὁ ὀφθαλμός μου ἑόρακέν σε]» (Иов 42:5). При этом мы читаем, что Господь говорил с Иовом «из бури» (Иов 38:1) и, следовательно, Иов видел именно эту бурю. Но *в ней* он прозревал Бога. Таким же образом Авраам видит трёх ангелов, воспринимая *их* как единого Бога, явленного ему таким парадоксальным способом. «И явился ему Господь [буквально – *был же явлен ему Бог*: ὤφθη δὲ αὐτῷ ὁ θεὸς] у дубравы Мамре <…>. Он возвёл очи свои и взглянул

[буквально – *взглянув же глазами своими, увидел*: ἀναβλέψας δὲ τοῖς οφθαλμοῖς αὐτῦ εἶδεν], и вот, три мужа стоят против него. И увидев [καὶ ἰδὼν], он побежал навстречу им» (Быт 18:1–2). Видя трёх «мужей», Авраам ощущает себя стоящим «пред *л*ицом Господа» (Быт 18:22) и говорит с ними как с единым Богом (Быт 18:23–33). Так же и *Л*от обращается к двум ангелам, выведшим его из Содома, – как к Самому Богу, видя *в них* теофанию: «Сказал же *Л*от к ним: “Прошу, Господи [Δέομαι κύριε]”» (Быт 19:18).



Ил. 4. Гостеприимство Авраама. Мозаика. Равенна, Сан Витале. 546–547 гг.
Источник: https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Abraham.htm

В новозаветной перспективе «гостеприимство Авраамово» (ил. 4) видится как *наглядное выражение* истины триединства Бога, как «фигуративное отображение принципиально неописуемой Троицы» [Озолин 2007 а, 17], наконец, как τύπος (прообраз) новозаветного Богоявления. Преп. Иосиф Волоцкий пишет: «Авраам виде Бога в триех *л*ицех, сиречь Отца и Сына и Святаго *Д*уха»; иначе говоря, содержание сюжета встречи состоит в том, что «благоволи Святаа и Единосущнаа Троица в образе человечи явитися Аврааму»

[Иосиф 1993, 41–42]. «Ты древле яве Аврааму яко явился еси триипостасный, единствен же естеством Божества – богословие истиннейшее образно явил еси», – восклицает Митрофан Смирнский [см.: Озолин 2007 а, 9], прямо называя само это явление *теологией*. Эта явленная теология, будучи зафиксированной в иконе, навсегда становится визуальным выражением веры в триединого Бога, своеобразным богословским высказыванием, достигающим своей эталонной ясности в «Троице» преподобного Андрея Рублёва: «Повествовательный эпизод далёкого прошлого о явлении Аврааму трёх ангелов понят и выражен здесь как нечто несравнимо более значительное» – как образ, интегрирующий в себе и «сюжетно-исторический», и «догматический», и эстетический смысловые пласты [Вздорнов 1981, 16] единичного, но экстраординарного события. Поэтому в богословии иконы «христологическая типология Мамврийского явления не вызывает никаких недоумений» и традиционно воспринимается как «непременная константа» [Озолин 2007 а, 13].

> Икона гостеприимства Авраама, по словам преп. Иосифа Волоцкого, отображает «сказание от божественных писаний, яко Авраам виде Святую Троицу», а потому «подобаеть християном писати на всечестных иконах Святую и Животворящую Троицу» [Иосиф 1993, 35]. «Они же седяще вси три в единем месте, равни славою, равни честию, и ни един вящши, ниже менши, равно и послужение, равно и поклонение от Авраама прияша. <…> Яко же убо неизреченна и непостижима Святаа Троица, тако и Аврааму явися неизреченно и непостижимо и несказанно. И како убо Авраам, яко к единем и к тем же, овогда яко к трема, овогда же яко к единому глаголеть, еже бо рещи: “Господи, аще обрел есмь благодать пред Тобою”, к единому глаголеть, а еже: “Да омыются нози ваши” к трема глаголеть. И се убо речеся не просто от Авраама, но еже убо триех видети, а единем Господем нарицати, се единъство Божества являеть, а еже к трем глаголеть, се являет, яко трисъставно и трилично есть Божество» [Иосиф 1993, 42]. «Како убо Авраам уже известно уведе, яко се не человеци, но Бог есть явлейся, и равно трем послужи, и равно трех почте, и равно трем нозе омы. Не известно ли се есть и истинно, яко Святаа и Единосущнаа и Животворящаа Троица яви свое таиньство своему угоднику Аврааму, яко едина та есть и три, едина убо божеством и едина существом, три ж имать лица и три съставы» [Иосиф 1993, 43].

В Ветхом Завете Бог является пророкам в сонных видениях, представая в определённом *облике*. Так, Иаков на пути в Харран видит сон: лестница с земли до неба, по которой поднимаются и спускаются ангелы, а на самом верху лестницы «стоит Господь [κύριος ἐπεστήρικτο ἐπ᾽ αὐτῆς]» и говорит с ним, обещая ему Свою помощь (Быт 28:12–15). Если Иаков *видит* Бога, значит Он предстаёт перед ним в том или ином *видимом* теле.

Видит Бога и пророк Исаия: «В год смерти царя Озии видел я Господа [εἶδον τὸν κύριον], сидящего на престоле высоком и превознесённом, и края риз Его наполняли весь храм. <…> И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, – и глаза мои видели Царя [τὸν βασιλέα … εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου], Господа Саваофа» (Ис 6:1, 5). Здесь Бог являет Себя пророку в облике Царя вселенной.




*Ил.* 5. Ветхий Денми. Фреска. Новгород, храм Спаса Преображения на Нередице. 1199 г. Не сохранилась
Источник: *Лазарев В. Н.* Искусство древней Руси. Мозаики и фрески. Москва, 2000
https://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=ru&mst_id=4570

В одном из своих видений пророк Даниил видит Старца («Ветхого Днями»), восседающего на троне и совершающего суд над миром: «Видел я [ἐθεώρουν], наконец, что поставлены были престолы, и воссел Ветхий Днями [παλαιὸς ἡμερῶν]; одеяние на Нём было бело, как снег, и волосы главы Его – как чистая белая шерсть» (Дан 7:9). Христианские богословы, как правило, связывали этот образ с темой Воплощения Предвечного Сына Божия и Его искупительной жертвы, а также с образом грядущего Судии Второго пришествия [Квливидзе 2010]. Иначе говоря, образ «Ветхого Денми» (ил. 5) визуально выражает мысль о том, что родившийся от Девы Христос есть в то же время вечный, нерождённый Бог и Судия мира. Такое толкование видения Даниила опирается на первую главу Апокалипсиса (Откр 1:10–17):

> Я был в духе в день воскресный, и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний <…>. Я обратился, чтобы увидеть [ἐπέστρεψα βλέπειν], чей голос, говоривший со мною; и, обратившись, увидел [εἶδον] семь золотых светильников и, посреди светильников, подобного Сыну Человеческому, облечённому в подир и по персям опоясанного золотым поясом; глава Его и волосы белы, как белая во́лна, как снег; и очи [οἱ ὀφθαλμοὶ] Его, как пламень огненный; и ноги Его подобны халколивану, как раскалённые в печи, и голос Его, как шум вод многих. Он держал в деснице Своей семь звёзд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лицо Его, как солнце, сияющее в силе своей. И когда я увидел [εἶδον] Его, то пал к ногам Его, как мёртвый.

О зрительном явлении Бога читаем и в книге пророка Иеремии: «Издали явился мне Господь [буквально – *Господь издалека был явлен ему*: κύριος

πόρρωθεν ὤφθη αὐτῷ] и сказал: любовью вечною Я возлюбил тебя и потому простёр к тебе благоволение» (Иер 31:3). Как понимать фразу «явился Господь», если Бог невидим? В какой форме является Превосходящий всякую форму? Как может показать Себя (народу или пророку – в данном случае не принципиально) Тот, Кто бесконечно превосходит всё видимое? Ответ может быть таков: Бог *является* в несвойственной Ему форме (ибо «формы», пространственно ограничивающей Бога, у Него по определению нет) только тем, кто сам совершает духовное *усилие*, чтобы увидеть Его в *этой* форме. Именно так Авраам *увидел* Бога в трёх «мужах» (Быт 18:2). Следовательно, в Иер 31:3 говорится о внутренней рецептивной активности всех, воспринимающих Бога «глазами», поскольку пассивная «оптическая» позиция не позволяет увидеть невидимого Бога в какой-*либо* доступной зрению форме.

Тема духовной «настройки оптики» как условия зрительной религиозной коммуникации отчётливо звучит в словах Бога к пророку Исайе: «И сказал Он: пойди и скажи этому народу: слухом услышите – и не уразумеете, и очами смотреть будете – и не увидите [καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε]. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули [καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν], да не узрят очами [μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς], и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис 6:9–10). О том же говорит и сам пророк: «Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим <…> Пути мира они не знают, и нет суда на стезях их; пути их искривлены, и никто идущий по ним не знает мира. Потому-то и далёк от нас суд, и правосудие не достигает до нас; ждём света, и вот тьма [σκότος], – <ждём> озарения, и ходим во мраке. Осязаем, как слепые [τυφλοὶ] стену, и, как без глаз [ὡς οὐχ ὑπαρχόντων ὀφθαλμῶν], ходим ощупью; спотыкаемся в полдень, как в сумерки, между живыми – как мёртвые» (Ис 59:2, 8–10). Потеря духовного контакта с Богом влечёт разрушительные последствия, в том числе и *оптический сбой*: «поразит тебя Господь неистовством, слепотою [ἀορασίᾳ] и исступлением разума» (Втор 28:28); «и сойдешь с ума от того, что будут видеть глаза твои [буквально – *и будешь поражён безумием через видения глаз твоих, которые увидишь*: καὶ ἔσῃ παράπληκτος διὰ τὰ ὁράματα τῶν ὀφθαλμῶν σου ἃ βλέψῃ]» (Втор 28:34). Слепота здесь тождественна безумию.

Когда Моисей просит Бога: «Покажи мне Тебя Самого [ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν]; <пусть> явно увижу Тебя [γνωστῶς ἴδω σε]»[12] (Исх 33:13), он получает ответ, из которого следует, по словам Климента Александрийского, «что Бог непостижим и невыразим словами, но познаваем только через <явления> Его силы» (Strom. V 71, 5) [Афонасин 2003 2, 187]: «И увидит весь народ <…> дело Господа» (Исх 34:10), то есть знамения Его *присутствия*, но не Его Самого. «Я пойду перед тобой всей славой Моей [τῇ δόξῃ μου]», – обещает Бог Моисею в ответ на его просьбу «показать славу» Божию (Исх 33:18–19). Большего человек выдержать не может: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33:20). Поэтому на горе Моисей видит лишь «место» (τόπος),

[12] В синодальном переводе: «Открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя».

по которому прошёл Господь, а не Его «лицо» (πρόσωπον) (Исх 33:21–23; ср. Исх 24:10– 1). Явным свидетельством присутствия Бога выступает Его видимая «слава» (ἡ δόξα τοῦ θεοῦ), сошедшая на Синай *в виде* облака, огня и дыма (Исх 19:9, 19:16–20, 20:18, 24:16–17), но не Сам Бог как таковой, остающийся всегда невидимым, трансцендентным[13]. Явление славы Божией оказывается объектом зрительного восприятия: «Господь же шёл пред ними днём в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им» (Исх 13:21); «когда же Моисей входил в скинию, тогда спускался столп облачный и становился у входа в скинию, и <Господь> говорил с Моисеем. И видел [ἑώρα] весь народ столп облачный, стоявший у входа в скинию; и вставал весь народ, и поклонялся каждый у входа в шатёр свой. И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу [ἐνώπιος ἐνωπίῳ]» (Исх 33:9–10). Такой визуальный контакт между Богом и человеком, остающийся в Ветхом Завете и исключительным, и «экранированным» видениями-заместителями, в Новом Завете становится фундаментом веры.

## Зримость Бога как основа новозаветной веры

В Ветхом Завете Бог говорит с человеком (в том числе и посредством «говорящих» визуальных образов) от Себя и о Себе. Можно сказать, что пророческий и визионерский способы коммуникации лежат в основе монотеистической религиозности, основанной на представлении о трансцендентности Бога. В Новом же Завете Бог *являет Себя* в Иисусе Христе, поэтому пророчески-посредническая парадигма коммуникации сменяется здесь парадигмой прямого – в том числе и *визуального* – общения. «Уместно напомнить, – пишет Б. А. Успенский, – что если в Ветхом Завете человек может лишь *услышать* Бога, то в Новом Завете он может *узреть* Его. Уже одно это обстоятельство в принципе оправдывает как появление икон в христианском искусстве, так и аналогию Священного Писания и священного изображения» [Успенский 1995, 225]. По словам св. Иринея Лионского, «Сын Своим явлением открывает Отца. Ибо познание Отца подаётся явлением Сына. <…> Отец есть “невидимое” Сына, а Сын – “видимое” Отца» (Adv. haer. IV 6, 3–6) [цит. по: Озолин 2007 б, 13]. До и вне Своего вочеловечения Бог говорит с людьми посредством пророков или духов, называет Себя и демонстрирует знамения *своего бытия*, но не являет Себя Самого; в вочеловечении Бог показывает Себя. Бог отсутствующий и извне говорящий становится «нашего ради спасения» Богом присутствующим и видимым: «Видевший Меня видел Отца [ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα]», – говорит Иисус (Ин 14:9), устанавливая совершенно новое отношение между видимым и Невидимым.

Разумеется, «Бога никто никогда не видел [θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται]» (1 Ин 4:12): поскольку Он «обитает в неприступном свете [φῶς οἰκῶν

[13] Ср. у Климента Александрийского: «И силился он проникнуть во мрак, где гремел глас Божий, то есть туда, где пребывает неприступная и невидимая [ἀειδεῖς] мысль всего сущего. Но Бога нет ни в облаке, ни в другом месте. Он за пределами пространства и времени и не объемлется свойствами тварных вещей» (Strom. II 6, 1) [Афонасин 2003 1, 264]. Невидимость Самого Бога передаётся через метафору тьмы: «Моисей вступил во мрак [εἰς τὸν γνόφον], где Бог» (Исх 20:21).

ἀπρόσιτον]», постольку Его «никто из человеков не видел и видеть не может [ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται]» (1 Тим 6:16). Христос говорит иудеям: «Вы и голоса Его никогда не слышали, и вида Его не видели [οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε]» (Ин 5:37). Однако всё это говорится о Ветхом Завете, то есть о том, что было *раньше*. Но теперь иначе: «Бога не видел никто никогда [θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε]; единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил [ἐξηγήσατο]» (Ин 1:18). Это уже новозаветная позиция. «И мы видели [τεθεάμεθα] и свидетельствуем, что Отец послал Сына Спасителем миру» (1 Ин 4:14). Формула «видели и свидетельствуем» (τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν) подчёркивает решающий характер визуальности для распространения веры в подлинность теофании (в отличие от иллюзионистской установки докетизма) и надежды на спасение мира:

> О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами [ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν], что рассматривали [ὃ ἐθεασάμεθα] и что осязали руки наши, о Слове жизни, – ибо жизнь явилась [ἐφανερώθη], и мы видели [ἑωράκαμεν] и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам [ἐφανερώθη ἡμῖν], – о том, что мы видели [ἑωράκαμεν] и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение – с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом (1 Ин 1:1–3).

Парадоксальная способность видеть невидимого Бога имеет своим основанием радикальное чудо: «Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели [ἐθεασάμεθα] славу Его, славу, как единородного от Отца» (Ин 1:14). Сам Христос как Богочеловек, данный в ощущениях, есть «образ Бога невидимого [εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου]» (Кол 1:15), то есть Бога, остающегося невидимым в самой Своей явленности. Так Он воспринимается в оптике новозаветной веры. «Если же и закрыто благовествование наше, то закрыто для погибающих, для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы [ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα], чтобы для них не воссиял свет [τὸν φωτισμὸν] благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога <невидимого> [ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ <τοῦ ἀοράτου>]» (2 Кор 4:3–4). Парадоксальность видимости Невидимого усилена ещё и самой формой Его явленности – в «образе» человека: «Он, будучи образом Божиим [буквально – *в образе Божием*: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων], не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ [μορφὴν] раба, сделавшись подобным человекам [буквально – *в подобии человеческом*: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος] и по виду став как человек [καὶ σχήματι εὑρεθὶς ὡς ἄνθρωπος]» (Флп 2:6–7). Образ «раба» выступает как визуально-теологический знак, с одной стороны, милосердия и снисхождения Бога к человеку из любви к нему; с другой стороны, – всемогущества Творца, способного в Своём кенозисе смириться до служения твари. Наконец, «приняв человеческое тело, Бог как бы благословил зрение, дал видеть Себя человеку» [Воскобойников 2014, 482], позволив тем самым включить *физическое* чувство в процесс прямого богопознания.

В такой визуальной «экзегезе» (ср. Ин 1:18) Христос в отношении к Богу выступает как «сияние славы [ἀπαύγασμα τῆς δόξης] и образ ипостаси Его [χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ]» (Евр 1:3). Богочеловек, таким образом,

является видимым, данным в чувстве фундаментальным *основанием теологии*. Преп. Максим Исповедник в «Толковании на молитву Господню» по этому поводу заявляет: «Богословию учит воплотившееся Слово Божие, показывая в Себе Отца и Святого Духа, потому что весь Отец и весь Святой Дух существенно и совершенным образом пребывали во всецелом воплощаемом Сыне, не воплощаясь Сами, но Один благоволя, а другой содействуя в Воплощении самодействующему Сыну» [Максим Исповедник 1993, 186]. При этом важно, что единство сущности Божией описано в терминах личностной (меж-ипостасной) коммуникации, в том числе и зрительной: «На это Иисус сказал: истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего [μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα]: ибо, что творит Он, то и Сын творит также. Ибо Отец любит Сына и показывает [δείκνυσιν] Ему всё, что творит Сам» (Ин 5:19–20). Только Сын Божий способен *напрямую*, без всякого посредничества формы видеть Отца: никто не видит Его, «кроме Того, кто есть от Бога; Он видел Отца [ἑώρακεν τὸν πατέρα]» (Ин 6:46). По этому поводу св. Иоанн Златоуст говорит:

> Эти самые слова, сказанные таким образом, выражают великую близость Его к Отцу. Если Сын может видеть Отца творящим и знает, как Отец творит, то Он одного и того же существа с Ним. И прежде мы часто доказывали, что существа Божия никто не может видеть ясно и знать точно, кто не одного естества с Богом. Даже ангела в чистом его существе человек видеть не может, хотя бы то был украшенный высокою добродетелью Даниил. Поэтому Христос считал это исключительною принадлежностию Своего естества, когда говорил: *Бога никтоже виде нигдеже: единородный Сын, сый в лоне Отчи, той исповеда*. И ещё: *не яко Отца виделъ есть кто, токмо сый отъ Бога: сей виде Отца*. Видели Его, конечно, и многие другие, пророки, праотцы, праведники, ангелы; но Он говорит о точном познании. <…> Он не ожидает, пока увидит Отца делающим, чтобы потом Самому делать, и не нуждается в научении; но видит существо Его и знает это существо ясно. *Якоже (бо) знаетъ Мя Отецъ*, говорит Он, *и Азъ знаю Отца* (Иоанн 10:15). Он делает всё и творит со свойственною Ему властию, с ведением и премудростию, наследованною Им, не имея нужды ни учиться, ни усматривать [Иоанн Златоуст 1999, 555].

Метафора смотрения на дела Отца не означает здесь ни вторичности (следования дел Сына *за* делами Отца), ни зависимости (производности дел Сына *от* воли Отца). Она лишь подчёркивает *коммуникативный характер* единства ипостасей, задавая персоналистический ракурс и теологического, и антропологического знания.

Зрительная связь как метафора внутрибожественной коммуникативности и явленность Бога во Христе как свидетельство Его сообщимости человеку дополнены метафорой света, просвещающего тьму неведения и смерти. Жизнь человека – в Боге, и она есть «свет человеков [τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων]» (Ин 1:4). Сам Бог есть «Свет истинный [τὸ φῶς ἀληθινόν]»; этот Свет «просвещает [φωτίζει] всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1:9). В многозначной метафоре света соединились идеи творения мира из ничего, высшего начала индивидуальной жизненности и подлинного знания: «Бог, повелевший из тьмы [ἐκ σκότους] воссиять свету [φῶς λάμψει], озарил наши сердца, дабы просветить <нас> познанием славы Божией [πρὸς φωτισμὸν

τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ] в лице <Иисуса> Христа [ἐν προσώπῳ Χριστοῦ]» (2 Кор 4:6). Свет как условие зрения есть одновременно предпосылка существования мира и человека, а также необходимое условие личного спасения. При этом торжество Света в личной жизни человека предполагает его публичную открытость, обозримость; зло прячется, а добро вступает в поле зрения: «Всякий делающий злое ненавидит свет [τὸ φῶς] и не идёт к свету, чтобы не обличились [μὴ ἐλεγχθῇ] дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идёт к свету, дабы явны были [φανερωθῇ] дела его, потому что они в Боге соделаны» (Ин 3:20–21). Зло прячется во тьме; «всё же обнаруживаемое делается явным от света [πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται], ибо всё, делающееся явным, свет [φῶς] есть» (Еф 5:13). Человек, принявший в себя свет свыше, призван являть этот свет вовне: «Вы – свет мира [τὸ φῶς τοῦ κόσμου]. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И зажегши свечу, не ставят её под сосудом, но на подсвечнике, и светит [λάμπει] всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели [ἴδωσιν] ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф 5:14–16). Явленность Бога – *начало* и свидетельства, и дела на основании этого свидетельства. Но само созерцание Бога – ещё не спасение[14]: человек и сам призван быть-на-виду. «Свет пришёл в мир, но люди более возлюбили тьму [τὸ σκότος], нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин 3:19). Богоявление, таким образом, есть не *предмет пассивного созерцания*, а источник и мотив герменевтической и экзистенциальной активности.

Бог в своём воплощении даёт человеку видимое основание его сотериологической активности. С одной стороны, рассуждает Климент Александрийский, «Логос Божий говорит: “Я есмь Истина”, поскольку постижим [буквально – *созерцаем*: θεωρητὸς] Он только разумом». Истина же постигается не глазами: «Верующий, как и надеющийся, постигает предметы своей веры или надежды, так же как и будущее, только разумом. И если мы считаем справедливость чем-то сущим, то мы говорим как о сущем и о прекрасном, и об истинном, хотя никогда не видели их глазами [буквально – *никогда ничего такого не видели глазами*: οὐδὲν δὲ πώποτε τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἴδομεν], но только лишь разумом». Однако, с другой стороны, «Логос, творческая причина, произошёл и произвёл Себя, приняв на Себя плоть, для того чтобы стать видимым [ὁ λόγος σὰρξ γένηται ἵνα καὶ θεαθῇ]» (Strom. V 16, 1–5) [Афонасин 2003, 2, 154–155]. И это уже не философский мировой ум, требующий личностного развоплощения, и не монотеистический трансцендентный Бог, бесконечно удалённый от конкретного человека, но Бог, ставший человеком и явивший эту Свою человечность самым наглядным образом.

## Заключение

Итак, *все* фундаментальные предпосылки визуальной теологии обнаруживаются в Священном Писании. Более того, и принципиальные начала

[14] Вот показательное высказывание кардинала Ньюмена, обнаруженное мною у Дитриха фон Гильдебранда: «Целью Церкви является не зрелище, а дело» [Гильдебранд 1998, 135].

сакральной архитектуры, организации священного пространства, литургической и сакраментальной символики, примеры и образы гомилетики, визуальные маркеры святости содержатся там же (об этом, конечно, надо вести речь отдельно). В контексте Боговоплощения зримая сторона религиозной культуры получает дополнительное оправдание и приобретает высочайший смысловой статус.

Идея визуальной теологии, понимание её предметной сферы и даже сам термин для обозначения этой сферы уже присутствуют в современном теологическом дискурсе[15]. Конечно, в каждом отдельном случае применение термина «визуальная теология» весьма своеобразно и отличается очевидной узостью (от частных способов выражения религиозной веры в искусстве до иллюстрации содержания Библии и даже демонологии[16]); однако в своей совокупности такие исследования должны рассматриваться как различные подходы к *одной* проблеме, а именно – к проблеме оптической выразимости содержания религиозного опыта в его широчайшем диапазоне – от истин Откровения до эстетики повседневных вещей, от догматики до бытовой коммуникации, от иеротопического творчества до простейшего жеста. Будучи ясно артикулированным и в достаточной степени обоснованным, указанное исследовательское направление должно занять важное место в системе богословского знания.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Аванесов 2011 – *Аванесов С. С.* Забота о внешнем // Человек.RU. 2011. № 7. С. 54–69.

Аванесов 2012 – *Аванесов С. С.* Введение в философию религии: Опыт систематизации философских концепций религии. Saarbrücken, 2012.

Аванесов 2013 – *Аванесов С. С.* Нормативная онтология: Петербургские доклады. Томск, 2013

Аванесов 2014 а – *Аванесов С. С.* Теология как антропология // Метапарадигма. 2014. Вып. 2/3. С. 120–124.

Аванесов 2014 б – *Аванесов С. С.* Что можно называть визуальной семиотикой? // ΠΡΑΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики. 2014. № 1. С. 10–22.

Аванесов 2015 – *Аванесов С. С.* Визуально-антропологические коннотации в онтологии

[15] См., например: Dyrness W. A. Visual Faith. Art, Theology, and Worship in Dialogue. Baker Academic, 2001; Dyrness A. Reformed Theology and Visual Culture. The Protestant Imagination from Calvin to Edwards. Cambridge University Press, 2004; Visual Theology. Forming and Transforming the Community through the Arts. Ed. by R. M. Jensen and K. J. Vrudny. Liturgical Press, 2009; Nkansah-Obrempong J. Visual Theology. Some Akan Cultural Symbols, Metaphors, Proverbs, Myths, and Symbols and their Implications for Doing Christian Theology. VDM Verlag 2010; Power E. What no eye has seen… Visual Theology of the Basilica of St Paul's outside the Walls. Lateran University Press, 2015; Greenstein J. M. The Creation of Eve and Renaissance Naturalism. Visual Theology and Artistic Invention. Cambridge University Press, 2016; Challies T., Byers J. Visual Theology. Seeing and Understanding the Truth About God. Foreword by W. Grudem. Zondervan, 2016; Working R. C. The Visual Theology of the Huguenots. Towards an Architectural Iconology of Early Modern French Protestantism, 1535 to 1623. Lutterworth Press, 2017.

[16] Ср.: *Махов А. Е.* Средневековый образ: между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. Москва, 2011; *Бачинин В. А.* Увертюра Босха, или Зачем нужна Реформация? 2. Визуальная теология зла // ΕΣΧΑΤΟΣ. 2015. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://esxatos.com/bachinin-uvertyura-bosha-zachem-nuzhna-reformaciya-2.

Парменида // ΣΧΟΛΗ: Философское антиковедение и классическая традиция. 2015. Том 9. Вып. 2. С. 292–305.

Аванесов 2016 – *Аванесов С. С.* Зрение и знание в философии Аристотеля // ΣΧΟΛΗ: Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. Том 10. Вып. 2. С. 382–394.

Аверинцев 2006 – *Аверинцев С. С.* София–Логос. Киев, 2006.

Алексеев 2002 – Новый Завет на греческом и русском языках / Ред. А. А. Алексеев. Москва, 2002.

Анастасий 2003 – *Анастасий Синаит.* Об определениях / Пер., предисл. В. В. Баскаковой // Альфа и Омега. 2003. № 4 (38). С. 63–77.

Афонасин 2003 – *Климент Александрийский.* Строматы / Пер., комм. Е. В. Афонасина. В 3-х томах. Санкт-Петербург, 2003.

Бачинин 2005 – *Бачинин В. А.* Введение в христианскую эстетику. Санкт-Петербург, 2005.

Василик 1995 – *Василик В. В.* ΟΠΤΙΚΟΙ ΑΚΤΙΝΕΣ в контексте антииконоборческой полемики (Об одной античной реминисценции в XVII гомилии патриарха Фотия) // Византинороссика. Вып. 1. Санкт-Петербург, 1995. С. 252–258.

Вздорнов 1981 – *Вздорнов Г. И.* От составителя // Троица Андрея Рублёва: Антология. Москва, 1981. С. 7–18.

Воскобойников 2014 – *Воскобойников О. С.* Тысячелетнее царство (300–1300): Очерк христианской культуры Запада. Москва, 2014.

Гегель 1976 – *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х томах. Том 1 / Пер. с нем. М. И. Левиной. Москва, 1976.

Гильдебранд 1998 – *Гильдебранд Д. фон.* Новая Вавилонская башня. Избранные философские работы / Пер. с англ., нем. А. И. Смирнова. Санкт-Петербург, 1998.

Диди-Юберман 2001 – *Диди-Юберман Ж.* То, что мы видим, то, что смотрит на нас / Пер. с фр. А. Шестакова. Санкт-Петербург, 2001.

Иоанн Дамаскин 1997 – Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер., комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. Москва, 1997.

Иоанн Златоуст 1999 – Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Том 6. Кн. 2. Москва, 1999.

Иосиф 1993 – *Иосиф Волоцкий*. Послание иконописцу // Философия русского религиозного искусства. Москва, 1993. С. 34–44.

Квливидзе 2010 – *Квливидзе Н. В.* Ветхий Денми // Православная энциклопедия. Том 8. Москва, 2010. С. 54–55. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/158288.html (дата обращения: 30.03.2019).

Комеч 1975 – *Комеч А. И.* Взгляды христианства II–IV столетий на эстетическую выразительность архитектурной формы // Культура и искусство Византии. Ленинград, 1975. С. 21–23.

Лихачёв 1956 – *Лихачёв Д. С.* Средневековый символизм в стилистических системах древней Руси и пути его преодоления (к постановке вопроса) // Академику Виктору Владимировичу Виноградову к его шестидесятилетию. Москва, 1956. С. 165–171.

Лосев 1993 – *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Москва, 1993.

Максим Исповедник 1993 – Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Пер., комм. А. И. Сидорова. Москва, 1993.

Маяцкий 2007 – *Маяцкий М. А.* Опсодицея // Эпистемы. Вып. 5. Екатеринбург, 2007. С. 127–131.

Озолин 2007 а – *Озолин Н., прот.* Герменевтическая проблема «Ветхозаветной Троицы» // «Св. Троица» преп. Андрея Рублёва в свете православного апофатизма. Иконоборчество: вчера и сегодня. Санкт-Петербург, 2007. С. 9–17.

Озолин 2007 б – *Озолин Н., прот.* Об описуемости Божественной ипостаси Спасителя // Икона и образ, иконичность и словесность. Москва, 2007. С. 8–25.

Сидоров 1997 – Творения древних отцов-подвижников / Пер., комм. А. И. Сидорова. Москва, 1997.

Торчинов 2005 – *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Москва, 2005.

Успенский 1997 – *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Москва, 1997.

Шаймухамбетова 1985 – *Шаймухамбетова Г. Б.* Философия и религия в историко-культурном развитии Востока (к постановке вопроса) // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. Москва, 1985. С. 5–42.

Шмалий 2003 – *Шмалий В.,* свящ. Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. 2003. № 2 (36). С. 152–170.

Шмеман 1993 – *Шмеман А., протопресвитер.* Введение в богословие. Москва, 1993.

## REFERENCES

Afonasin 2003 – Clement of Alexandria. Stromata. Vol. 2. Transl. into Russian, comm. by E. Afonasin. St. Petersburg, 2003.

Alekseyev 2002 – New Testament in Greek and Russian. Ed. by A. A. Alekseyev. Moscow, 2002.

Anastasius 2003 – Anastasius of Sinai. About definitions. Transl. into Russian, foreword by V. V. Baskakova. *Alpha and Omega*. 2003. 4 (38). P. 63–77.

Avanesov 2011 – Avanesov S. S. Caring for the External. *Chelovek.RU. Almanac of the Humanities.* 2011. 7. P. 54–69. In Russian.

Avanesov 2012 – Avanesov S. S. Introduction to the Philosophy of Religion: An Experience of Systematization of Philosophical Concepts of Religion. Saarbrücken, 2012. In Russian.

Avanesov 2013 – Avanesov S. S. Normative ontology: St. Petersburg reports. Tomsk, 2013. In Russian.

Avanesov 2014 a – Avanesov S. S. Theology as Anthropology. *Metaparadigma*. 2014. 2/3. P. 120–124. In Russian.

Avanesov 2014 b – Avanesov S. S. What can be called visual semiotics? *ΠΡΑΞΗΜΑ. Journal of visual semiotics*. 2014. 1. P. 10–22. In Russian.

Avanesov 2015 – Avanesov S. S. Visual anthropological connotations in Parmenides' ontology. *ΣΧΟΛΗ (Schole): Ancient Philosophy and Classical Tradition*. 2015. 9. 2. P. 292–305. In Russian.

Avanesov 2016 – Avanesov S. S. Vision and Knowledge in Aristotle's Philosophy. *ΣΧΟΛΗ (Schole): Ancient Philosophy and Classical Tradition*. 2016. 10. 2. P. 382–394. In Russian.

Averintsev 2006 – Averintsev S. S. Sophia–Logos. Kiev, 2006. In Russian.

Bachinin 2005 – Bachinin V. A. Introduction to Christian Aesthetics. St. Petersburg, 2005. In Russian.

Didi-Huberman 2001 – Didi-Huberman G. Ce que nous voyons, ce qui nous regarde. Transl. into Russian. St. Petersburg, 2001.

Hegel 1976 – Hegel G. W. F. Philosophy of Religion. Vol. 1. Transl. into Russian by M. I. Levina. Moscow, 1976.

Hildebrand 1998 – Hildebrand D. von. New Tower of Babel. Selected Philosophical Works. Transl. into Russian by A. I. Smirnov. St. Petersburg, 1998.

John of Damascus 1997 – Saint John of Damascus. Works. Christological and polemical treatises. Words on Marian feast days. Transl. into Russian, comm. by priest M. Kozlov and D. E. Afinogenov. Moscow, 1997.

John Chrysostom 1999 – Works of the holy father of our John Chrysostom, Archbishop of Constantinople. Transl. into Russian. Vol. 6. 2. Moscow, 1999.

Joseph 1993 – Joseph of Volokolamsk. Message to the icon painter. *Philosophy of Russian religious art*. Moscow, 1993. P. 34–44. In Russian.

Komech 1975 – Komech A. I. Views of Christianity of the II–IV centuries on the aesthetic expressiveness of an architectural form. *Culture and Art of Byzantium*. Leningrad, 1975. P. 21–23. In Russian.

Kvlividze 2010 – Kvlividze N. V. Ancient of Days. *Orthodox Encyclopedia*. Vol. 8. Moscow, 2010. P. 54–55. In Russian.

Likhachov 1965 – Likhachov D. S. Medieval symbolism in the stylistic systems of Old Russia and ways to overcome it. *Dedication to Academician Viktor Vladimirovich Vinogradov on his sixtieth birthday*. Moscow, 1956. P. 165–171. In Russian.

Losev 1993 – Losev A. F. Essays on Ancient Symbolism and Mythology. Moscow, 1993. In Russian. Maximus the Confessor 1993 – Works of the Monk Maximus the Confessor. Vol. 1: Theological and ascetic treatises. Transl. into Russian, comm. by A. I. Sidorov. Moscow, 1993.

Mayatsky 2007 – Mayatsky M. A. Opsodicy. *Epistems*. Is. 5. Ekaterinburg, 2007. P. 127–131. In Russian.

Ozolin 2007 a – Ozolin N., archpriest. The hermeneutic problem of the "Old Testament Trinity". *"The Trinity" of St. Andrei Rublev in the light of Orthodox apophaticism. Iconoclasm: yesterday and today*. St. Petersburg, 2007. P. 9–17. In Russian.

Ozolin 2007 b – Ozolin N., archpriest. About the description of the Divine hypostasis of the Savior. *Icon and Image, Iconicity and Literature*. Moscow, 2007. P. 8–25. In Russian.

Schmemann 1993 – Schmemann A., protopresbyter. Introduction to theology. Moscow, 1993. In Russian.

Shaimukhambetova 1985 – Shaimukhambetova G. B. Philosophy and religion in the historical and cultural development of the East. *Philosophy and religion in a foreign East. Twentieth century*. Moscow, 1985. P. 5–42. In Russian.

Shmaliy 2003 – Shmaliy V., priest. Cosmology of the Holy Fathers Cappadocians: a contribution to the modern dialogue of science and theology. *Alpha and Omega*. 2003. 2 (36). P. 152–170. In Russian.

Sidorov 1997 – Works of the Ancient Ascetic Fathers. Transl. into Russian, comm. by A. I. Sidorov. Moscow, 1997.

Torchinov 2005 – Torchinov E. A. Religions of the World. Moscow, 2005. In Russian.

Uspensky 1997 – Uspensky L. A. The Theology of Icon of the Orthodox Church. Moscow, 1997. In Russian.

Vasilik 1995 – Vasilik V. V. *ΟΠΤΙΚΟΙ ΑΚΤΙΝΕΣ* in the context of the polemic against the iconoclasts (On an Ancient Reminiscence in the XVII Homily of Patriarch Photius). *Byzantinorossica*. Vol. 1. St. Petersburg, 1995. P. 252–258. In Russian.

Voskoboynikov 2014 – Voskoboynikov O. Millennial Kingdom (300–1300): Essay on the Christian Culture of the West. Moscow, 2014. In Russian.

Vzdornov 1981 – Vzdornov G. I. Preface. *The Trinity of Andrei Rublev: An Anthology*. Moscow, 1981. P. 7–18. In Russian.

*Материал поступил в редакцию 02.04.2019,*
*принят к публикации 11.06.2019*

**Для цитирования:**
Аванесов С. С. О визуальной теологии // Визуальная теология. 2019. № 1. С. 13–43.
DOI: 10.34680/vistheo-2019-1-13-43

**For citation:**
Avanesov S. S. On Visual Theology. *Journal of Visual Theology*. 2019. 1. P. 13–43.
DOI: 10.34680/vistheo-2019-1-13-43