

Священник  
Павел Александрович  
ФЛОРЕНСКИЙ

*Иконостас*

*Архив священника  
Павла Флоренского*

# ИКОНОСТАС

По первым словам летописи бытия. Бог “сотворил небо и землю” (Быт. 1, 1), и это деление всего сотворенного надвое всегда признавалось основным. Так и в исповедании веры мы именуем Бога “Творцом видимых и невидимых”<sup>2</sup>, Творцом как видимого, так, равно, и невидимого. Но эти два мира — мир видимый и мир невидимый — соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о *границе* их соприкосновения. Она их разделяет, но она же их и соединяет. Как же понимать ее?

Тут, как и в других вопросах метафизики, исходной точкою послужит, конечно, то, что мы уже знаем о себе самих. Да, жизнь нашей собственной души дает опорную точку для суждения об этой границе соприкосновения двух миров, ибо и в нас самих жизнь в видимом чередуется с жизнью в невидимом, и тем самым бывают времена — пусть короткие, пусть чрезвычайно стянутые, иногда даже до атома времени, — когда оба мира соприкасаются, и нами созерцается самое это прикосновение. В нас самих покров зримого мгновениями разрывается, и сквозь его, еще сознаваемого, разрыва веет незримое, нездешнее дуновение: тот и другой мир растворяются друг в друге, и жизнь наша приходит в сплошное струение, вроде того, как когда подымается над жаром горячий воздух.

Сон<sup>3</sup> — вот первая и простейшая, т. е. в смысле нашей полной привычки к нему, ступень жизни в невидимом. Пусть эта ступень есть низшая, по крайней мере чаще всего бывает низшей; но и сон, даже в диком своем состоянии, невоспитанный сон, — восторгает душу в невидимое и дает даже самым нечутким из нас предощущение, что есть и иное, кроме того, что мы склонны считать единственно жизнью. И мы знаем: на пороге сна и бодрствования, при прохождении промежуточной между ними области, этой границы их соприкосновения, душа наша обступается сновидениями.

Нет нужды доказывать давно доказанное: глубокий сон, самый сон, т. е. сон как таковой, не сопровождается сновидениями, и лишь полусонное-полубодрственное состояние, именно *граница* между сном и бодрствованием, есть время, точнее сказать, время-среда возникно-

вения сновидческих образов. Едва ли не правильно то толкование сновидений, по которому они соответствуют в строгом смысле слова *мгновенному*<sup>4</sup> переходу из одной сферы душевной жизни в другую и лишь потом, в воспоминании, т. е. при транспозиции в дневное сознание, развертываются в наш, видимого мира, временн[о]й ряд, сами же по себе имеют особую, не сравнимую с дневною, меру времени, “трансцендентальную”. Припомним в двух словах доказательство тому.

“Мало спалось, да много виделось”<sup>5</sup> — такова сжатая формула этой сгущенности сновидческих образов. Всякий знает, что за краткое, по внешнему измерению со стороны, время можно пережить во сне часы, месяцы, даже годы, а при некоторых особых обстоятельствах — века и тысячелетия. В этом смысле никто не сомневается, что спящий, замыкаясь от внешнего видимого мира и переходя сознанием в другую систему, и *меру времени* приобретает новую, в силу чего *его* время, сравнительно со временем покинутой им системы, протекает с невероятной быстротою. Но если всякий согласен и не зная принципа относительности, что в различных системах, по крайней мере применительно к рассматриваемому случаю, течет *свое* время, со *своею* скоростью и со *своею мерою*, то не всякий, пожалуй даже немногие, задумывался над возможностью времени течь с *бесконечной* быстротою и даже, выворачиваясь через себя самого, по переходе через бесконечную скорость, получать *обратный* смысл своего течения.

А между тем, время действительно может быть мгновенным и обращенным от будущего к прошедшему, от следствий к причинам, телеологическим, и это бывает именно тогда, когда наша жизнь от видимого переходит в невидимое, от действительного — в мнимое. Первый шаг в этом направлении, т. е. открытие *времени мгновенного*, был сделан бароном Карлом Дюпре-лем<sup>6</sup>, тогда еще совсем молодым человеком, и этот шаг был самым существенным из числа всех им сделанных. Но непонимание *мнимостей* внушило ему робость перед дальнейшим и более существенным открытием, несомненно лежавшим на его пути, — признанием *времени обращенного*.

Схематически рассуждение можно повести примерно так.

Общеизвестны и в жизни каждого, несомненно, многочисленны, хотя и непродуманны в занимающем нас смысле, сновидения, вызванные какую-нибудь внешнею причиною, точнее сказать, по поводу или на случай того или другого внешнего обстоятельства. Таковым может быть какой-либо шум или звук, громко сказанное слово, упавшее одеяло, внезапно донесшийся запах, попавший на глаза луч света и т. д. и т. д., — трудно сказать, что не может быть толчком к развертывающейся деятельности творческой фантазии. Может быть, не было бы поспешностью признать и *все* сны — такого происхождения, чем, впрочем, объективная их значимость ничуть не подрывается. Но очень редко это банальное признание поводом сновидения некоторого внешнего обстоятельства сопоставляется с самою *композицией* сновидения, возникшего в данном случае. Скорее всего, эта невнимательность к содержанию сновидения питается установившимся взглядом на сновидения как на нечто пустое, недостойное разбора и мысли. Но, так или иначе, композиция сновидений “по поводу”, я бы осмелился сказать, и вообще всех сновидений, по крайней мере большинства, — строится по такой схеме.

Сонная фантазия представляет нам ряд лиц, местностей и событий, целесообразно сцепляющихся между собою, т. е., конечно, *не* глубокой осмысленностью событий, которыми направляется действие сонной драмы, а — в смысле прагматизма: мы ясно сознаем связь, приводящую от некоторых причин, событий-причин, видимых во сне, к некоторым следствиям, событиям-следствиям сновидения; отдельные события, как бы ни казались они нелепыми, однако связаны в сновидении причинными связями, и сновидение *развивается*, стремясь в определенную сторону, и роковым, — с точки зрения сновидца, — роковым образом приводит к некоторому заключительному событию, являющемуся развязкою и завершением всей системы последовательных причин и следствий. Сновидение завершается событием *x*, которое произошло потому, что *раньше* его произошло событие *t*, а *t* произошло *потому*, что *раньше* его было событие *s*, а *s* имело прежде себя свою причину *r* и т. д. и т. д., восходя от следствий к причинам, от последующего к предыдущему, от настоящего к прошедшему до некоторого начального и обыкновенно совсем незначительного, ничем не знаменательного события *a* — причины всего последующего за ним, как это сознается *в* сновидении. Но мы

помним ведь, что причиною извне, дневным сознанием наблюдаемою, *всего* сновидения, как целого, как целой композиции, было некоторое внешнее, для замкнутой системы спящего, событие или обстоятельство. Назовем его *G*.

Теперь, спящий просыпается, не только *побужденный* этою причиною *G* к бывшему у него сновидению, но и *пробужденный* им, причем, однако, развязка сновидения, *x*, совпадает, или почти совпадает, по своему содержанию с переживаемою наяву причиною сновидения *G*. Это совпадение бывает обычно настолько точно, что и в голову не придет усомниться в непосредственности связи события *x* и причины *G*: развязка сновидения, несомненно, есть сонная перефразировка некоторого события внешнего мира *G*, вторгнувшегося в уединенный от всего внешнего мир спящего. Если я вижу сон, в котором происходит выстрел, а в комнате возле меня на самом деле был выстрел или хлопнули дверью, то может ли быть сомнение в *неслучайности* такого сновидения: ну, конечно, выстрел в сновидении есть духовный отголосок на выстрел во внешнем мире. Если угодно, тот и другой выстрел есть двоякое восприятие — ухом сонным и ухом бодрствующим — одного и того же физического процесса. Если во сне я увижу множество душистых цветов, тогда как мне поднесли к носу флакон с духами, то опять было бы неестественно подумать на случайность совпадения двух запахов: запаха во сне — цветочного — и запаха внешне обоняемого — духов. Если во сне мне навалился кто-то на грудь и стал душить меня, а когда от страха я проснулся, то этот навалившийся оказался, положим, подушкою, попавшею мне на грудь; или если меня укусила собака в сновидении, а проснувшись от ощущения этого укуса, я обнаружил, что меня в самом деле ужалило влетевшее в открытое окно насекомое, то и тут и в бесчисленном множестве других подобных же случаев совпадение развязки *x* с причиною сновидения *G* никак не случайно.

Повторяем, одно и то же действительное событие воспринимается по *двум* сознаниям: в дневном сознании — как *G*, а в ночном — как *x*. По-видимому, во всем сказанном нет ничего особенного; да, не было *бы*, если *бы* событие *x*, будучи следствием *G*, т. е. входя в ряд дневной, внешней причинности, не участвовало вместе с тем в *другом* причинном ряде — причинности *ночного* сознания и не было тоже следствием, но совсем не той причины, мало того, целого ряда причин и следствий, нисходящих крепко спаянною цепью к некоторой начальной причине *a*. Между тем, *a* заведомо не имеет по

содержанию ничего общего с причиной G и, следовательно, не могло быть ею вызвано. А если бы не было *a* со всеми происходящими из него следствиями, то не было бы и всего сновидения, т. е. не могло бы быть развязки *x*, т. е. мы не проснулись бы и, следовательно, внешняя причина G не дошла бы до нашего сознания. Итак, несомненно: *x* есть отражение сонною фантазией явления G, но *x* не есть *deus ex machina*<sup>7</sup> без всякого смысла, вопреки логике и ходу событий в сновидении вторгающееся во внутренние образы и бессмысленно их обрывающее, а действительно составляет развязку некоторого драматического действия. Дело со сновидением происходит совсем не так, как мыслят о жизни не чувствующие Провидения, когда крушение поезда или выстрел из-за угла прекращает развертывающуюся и много обещающую деятельность, а — так именно, как в превосходной драме, в которой конец приходит потому, что вызрели все подготавливавшие его события, и было бы нарушением смысла и цельности всей драмы, если бы развязки не произошло. Ниоим образом, учитывая крепчайшую прагматическую связность между собою всех событий сновидения, мы не можем усматривать в развязке *x* события самостоятельного, извне подклеенного к ряду прочих событий и по какой-то непостижимой случайности не нарушающего внутренней логики и художественной правды сновидения во всех его деталях. Нет сомнения, сновидения разбираемого типа суть целостные, замкнутые в себе единства, в которых конец, развязка, предусматривается с самого начала и, более того, собою определяет и начало, как завязку, и все целое. Принимая же во внимание малозначительность завязки [~x~]<sup>8</sup> самой по себе, без завершающих ее последствий, как это вообще бывает в крепко сделанной драме, мы имеем полное право утверждать телеологичность *всей* композиции сновидения: все его события развиваются в виду развязки, *для того*, чтобы развязка не висела в воздухе, не была несчастной случайностью, но имела глубокую прагматическую мотивировку.

Приведем несколько записей подобных сновидений. Вот три сновидения, явившихся реакцией на звон будильника; это — наблюдение Гильдебранда<sup>9</sup>.

Весенним утром я отправляюсь погулять и, бродя по зеленеющим полям, прихожу в соседнюю деревню. Там я вижу жителей деревни в праздничных платьях, с молитвенниками в руках, большую толпою направляющихся в церковь. В самом деле, сегодня воскресенье и скоро начнется ранняя обедня. Я решаю принять в

ней участие, но сперва отдохнуть немного на кладбище, окружающем церковь, так как я немного разгорячен ходьбою. В это время, читая различные надписи на могилах, я слышу, как звонарь поднимается на колокольню, и замечаю на верхушке ее небольшой деревенский колокол, который должен возвестить начало богослужения. Некоторое время он висит еще неподвижно, но затем начинает колебаться — и вдруг раздаются его громкие, пронзительные звуки, до того громкие и пронзительные, что я просыпаюсь. Оказывается, что эти звуки издает колокольчик будильника.

Вторая комбинация. Ясный зимний день: улицы еще покрыты снегом. Я обещаю принять участие в прогулке на санях, но мне приходится долго ждать, пока мне сообщат, что сани стоят у ворот. Тогда начинаются приготовления к тому, чтобы усесться, — надевается шуба, вытаскивается ножной мешок, — и наконец я сижу на своем месте. Но отъезд затягивается, пока вожжами не дается знак нетерпеливым лошадям. Они трогаются с места; сильно трясущиеся колокольчики начинают свою знаменитую янычарскую музыку с такою силою, что прозрачная ткань сновидения сейчас же разрывается. Опять это не что иное, как резкий звон будильника.

Еще третий пример. Я вижу, как кухонная девушка проходит по коридору в столовую, держа в руках несколько дюжин тарелок, поставленных одна на другую. Мне даже кажется, что фарфоровой колонне, находящейся в ее руках, грозит опасность потерять равновесие. “Берегись, — предупреждаю я, — весь груз полетит на землю. Разумеется, следует неизбежное возражение: уже, мол, не в первый раз, я уже привыкла и т. п., между тем как я все еще не спускаю беспокойного взора с идущей. И в самом деле, на пороге она спотыкается — хрупкая посуда с треском и звоном разлетается кругом по полу сотнями осколков. Но скоро я замечаю, что бесконечно продолжающийся звон похож вовсе не на треск посуды, а на настоящий звон, и виновником этого звона, как я понимаю, уже наконец проснувшись, является будильник”. Проанализируем теперь подобные сновидения.

Если, например, в сновидении, облетевшем все учебники психологии, спящий пережил чуть ли не год или более французской революции, присутствовал при самом ее зарождении и, кажется, участвовал в ней, а затем, после долгих и сложных приключений, с преследованиями и погонями, террора, казни Короля и т. д. был наконец, вместе с жирондистами, схвачен, брошен в тюрьму, допрашиваем, предстоял ре-

волюционному трибуналу, был им осужден и приговорен к смертной казни, затем привезен на телеге к месту казни, возведен на эшафот, голова его была уложена на плаху и холодное острие гильотины уже ударило его по шее, причем он в ужасе проснулся, — то неужели придет на мысль усмотреть в последнем событии — прикосновении ножа гильотины к шее — нечто *отдельное* от всех прочих событий? и неужели все развитие действия — от самой весны революции и включительно до возведения видевшего этот сон на эшафот — не устремляется сплошным потоком событий именно к этому завершительному холодному прикосновению к шее, — к тому, что мы назвали событием *x*? — Конечно, такое предположение совершенно невероятно. А между тем видевший все описываемое проснулся *от того*, что спинка железной кровати, откинувшись, с силой ударила его по обнаженной шее. Если у нас не возникает сомнений во *внутренней* связности и цельности сновидения от начала революции (*a*) до прикосновения ножа (*x*), то тем менее может быть сомнений, что ощущение во сне холодного ножа (*x*) и удар холодным железом кровати по шее, когда голова лежала на подушке (*G*), есть *одно и то же явление*, но воспринятое двумя различными сознаниями. И, повторяю, тут не было бы ничего особенного, если *бы* удар железом (*G*) разбудил спящего и вместе с тем во время, вообще недолгого, просыпания облекся в символический образ хотя бы того же самого удара гильотинным ножом, а этот образ, амплифицируясь ассоциациями, хотя бы на ту же тему французской революции, развернулся в более или менее длинное сновидение. Но все дело в том, что сновидение это, как и бесчисленные прочие того же рода, протекает как раз наоборот против того, как мы могли бы ждать, помышляя о кантовском времени. Мы говорим: внешняя причина (*G*) сновидения, которое составляет одно целое, есть удар железом по шее, и этот удар символизируется непосредственно в образе прикоснувшегося гильотинного ножа (*x*). Следовательно, духовная причина всего сновидения есть это событие *x*. Следовательно, в дневном сознании, по схеме дневной причинности, оно и по времени должно предшествовать событию *a*, духовно происходящему из события *x*. Иначе говоря, событие *x* во времени видимого мира должно быть завязкою сновидческой драмы, а событие *a* — ее развязкою. Тут же, во времени мира невидимого, происходит навыворот, и причина *x* появляется не прежде своего следствия *a*, и вообще не прежде всего ряда следствий своих *v, c, b, ..., r, s, t*, а *после*

всех них, завершая весь ряд и определяя его не как причина действующая, а как *причина* конечная — *τέλος*<sup>10\*</sup>.

Таким образом, в сновидении время бежит, и ускоренно бежит, *навстречу* настоящему, *против* движения времени бодрственного сознания. Оно *вывернуто через себя*, и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы. А это значит, что мы перешли в область *мнимого пространства*. Тогда то же самое явление, которое воспринимается отсюда — из области действительного пространства — как действительное, отсюда — из области мнимого пространства — само зрится мнимым, т. е., прежде всего, протекающим в телеологическом времени, как *цель*, как предмет стремлений. И напротив, то, что есть цель при созерцании *отсюда* и, по нашей недооценке целей, представляется нам хотя и заветным, но лишенным энергии, — *идеалом*, — отсюда же, при другом сознании, постигается как живая энергия, формирующая действительность, как творческая форма жизни. Таково вообще внутреннее время органической жизни, направляемое в своем течении от следствий к причинам-целям. Но это время обычно тускло доходит до сознания.

Одно близкое мне лицо, тоскуя по умершим близким, видело раз во сне себя гуляющим на кладбище. Другой мир казался ему темным и мрачным; но умершие разъяснили ему, — а может, и само оно увидело *как-то*, не помню в точности как, — насколько ошибочна такая мысль: непосредственно за поверхностью земли растет, но в обратном направлении, корнями вверх, а листьями вниз, такая же зеленая и сочная трава, как и на самом кладбище, и даже гораздо зеленее и сочнее, такие же деревья, и тоже вниз своими купами и вверх корнями, поют такие же птицы, разлита такая же лазурь и сияет такое же солнце — все это лучезарнее и прекраснее нашего по-сю-стороннего.

Разве в этом обратном мире, в этом онтологически зеркальном отражении мира мы не узнаем области *мнимого*, хотя это мнимое для тех, кто сам вывернулся через себя, кто перевернулся, дойдя до духовного средоточия мира, — и есть подлинно реальное, такое же, как они сами<sup>11\*</sup>. Да, это реальное, в своей сути, — нечто-либо совсем иное, в сравнении с реальностью этого, нашего мира, ибо едино благо-сотворенное Божие творение, но — *с другой* стороны созерцаемое, перешедшими на другую сторону, то же самое бытие. Это — *лики и духовные зраки* вещей, зримые теми, кто в себе самом явил свой первоизданный лик, образ Божий, а по-гречески, *идею*: идеи сущего зрят просветлившиеся сами

идеей, собою и чрез себя являющие миру, этому, нашему миру, идеи горнего мира.

Итак, сновидения и суть те образы, которые отделяют мир видимый от мира невидимого, отделяют и вместе с тем соединяют эти миры. Этим пограничным местом сновидческих образов устанавливается отношение их как к миру *этому*, так и к миру *тому*. В отношении обычных образов зримого мира, в отношении того, что называем мы “действительностью”, сновидение есть “только сон”, ничто, *nihil visibile*, да, *nihil*, но, однако, *visibile*, — ничто, но, однако, видимое, созерцаемое и тем сближающееся с образами этой “действительности”<sup>12</sup>. Но время его, а значит, и его основная характеристика построены *обратно* тому, чем *стоит* мир видимый. И потому, хотя и видимое, сновидение *насквозь телеологично*, или символично. Оно насыщено смыслом иного мира, оно — почти чистый смысл иного мира, незримый, невещественный, непреходящий, хотя и являемый видимо и как бы вещественно. Оно — почти чистый смысл, заключенный в оболочку тончайшую, и потому почти всецело оно есть явление иного мира, *того* мира. Сновидение есть общий предел ряда состояний дольных и ряда переживаний горних, границы утончения здешнего и оплотнения — тамошнего. При погружении в сон — в сновидении и сновидением символизируются самые нижние переживания горнего мира и самые верхние дольного: последние всплески переживаний иной действительности, хотя уже предназначаются впечатления действительности здешней. Вот почему сновидения вечерние, перед засыпанием, имеют преимущественно значение *психофизиологическое*, как проявление того, что скопилось в душе из дневных впечатлений, тогда как сновидения предутренние по преимуществу *мистичны*, ибо душа наполнена ночным сознанием и опытом ночи наиболее очищена и омыта ото всего эмпирического, — насколько она, эта индивидуальная душа, вообще способна в данном ее состоянии быть свободною от пристрастий чувственного мира.

Сновидение *есть знаменование перехода от одной сферы в другую и символ*. — Чего? — Из горнего — символ дольного, и из дольного — символ горнего. Теперь понятно, что сновидение способно возникать, когда одновременно даны сознанию *оба* берега жизни, хотя и с разной степенью ясности. Это бывает, вообще говоря, при переправе от берега к берегу; а может быть, еще и тогда, когда сознание держится *близ* границы перехода и не совсем чуждо восприятию двойственному, т. е. в состоянии по-

верхностного сна или дремотного бодрствования. Все знаменательное в большинстве случаев бывает или чрез сновидение, или “в некоем тонком сне”<sup>13</sup>, или, наконец, — во внезапно находящихся отрывах от сознания внешней действительности. Правда, возможны и иные явления мира невидимого, но для них требуется мощный удар по нашему существу, внезапно исторгающий нас из самих себя, или же — расшатанность, “сумеречность” сознания, всегда блуждающего у границы миров, но не владеющего умением и силою самостоятельно углубиться в тот или другой.

То, что сказано о сне, должно быть повторено с небольшими изменениями о всяком переходе из сферы в сферу. Так, в художественном творчестве душа восторгается из дольного мира и всходит в мир горний. Там, без образов она питается созерцанием сущности горнего мира, осязает вечные ноумены вещей и, напившись, обремененная ведением, нисходит вновь в мир дольный<sup>14</sup>. И тут, при этом пути вниз, на границе вхождения в дольное, ее духовное стяжание облекается в символические образы — те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение. Ибо художество есть оплотневшее сновидение.

Но тут, в художественном отрыве от дневного сознания, есть *два* момента, как есть *два* рода образов: переход через границу миров, соответствующий восхождению, или вхождению в горнее, и переход нисхождения долу. Образы же первого — это отброшенные одежды дневной суеты, накипь души, которой *нет* места в ином мире, вообще — духовно неустроенные элементы нашего существа; тогда как образы нисхождения — это выкристаллизовавшийся на границе миров опыт мистической жизни. Заблуждается и вводит в заблуждение, когда под видом художества художник дает нам *все* то, что возникает в нем при подымающем его вдохновении, — раз только это образы восхождения: нам нужны предутренние сны его, приносящие прохладу вечной лазури, а то, другое, есть психологизм и сырье, как бы ни действовали они сильно и как бы ни были искусно и вкусно разработаны. Вдумавшись же, нетрудно различить и те и другие по признаку *времени*: художество нисхождения, как бы оно ни было несвязно мотивировано, очень *телеологично* — *кристалл времени во мнимом пространстве*; напротив, при большой даже связности мотивировок, художество восхождения построено *механически*, в соответствии со временем, от которого оно отправлялось. Идя от действительности в мнимое, натурализм дает

мнимый образ действительного, пустое подобие повседневной жизни; художество же обратное — символизм — воплощает в действительных образах *иной* опыт, и тем даваемое им делается высшею реальностью.

И то же — в мистике. Общий закон везде один: душа восторгается из видимого и, потеряв его из виду, восхищается в область невидимого — это *дионисическое*<sup>15\*</sup> *расторжение из видимого*. И, воспарив горе, в невидимое, она опускается снова к видимому, и тогда перед нею возникают уже символические образы мира невидимого — лики вещей, идеи: это — *аполлиническое видение мира духовного*. Есть соблазн принять за духовное, за духовные образы, вместо идей — те мечтания, которые окружают, смущают и прельщают душу, когда перед нею открывается путь в мир иной. Это<sup>16\*</sup> духи века сего пытаются удержать сознание в *своем* мире. Пограничные с миром потусторонним, они, хотя и здешней природы, уподобляются существам и реальностям мира духовного; говоря же геометрически и физически, при подходе к Пределу этого мира, [мы] вступаем в условия существования хотя и непрерывно<sup>17\*</sup> новые, однако весьма отличающиеся от обычных условий повседневности. И в этом — величайшая духовная опасность подхождения к *пределу мира*, — при нежелании, вследствие мирских пристрастий или неумения, по отсутствию духовного разума — своего собственного или чужого, разума руководителя, или, наконец, при бессилии, когда духовный организм незрел еще к такому переходу. Опасность же — в обманах и самообманах, на грани мира обступающих путника. Мир цепляется за своего раба, липнет, расставляет сети и прельщает якобы достигнутым выходом в область духовную, и стерегущие эти выходы духи и силы отнюдь не “стражи покровов”<sup>18\*</sup>, т. е. не благие защитники заповедных областей, не существа мира духовного, а приспешники “князя власти воздушной”<sup>19\*</sup>, прельстители и обольстители, задерживающие душу у грани миров. Трезвый *день*, когда он держит в своей власти нашу душу, слишком явно отличен от области духовной, т. е. потусторонней, чтобы притязать на обольщение, и его вещественность сознается как тяжелое, но полезное нам иго, как благая тяга земли, стесняющая наше движение и вместе — дающая точку опоры, праведно задерживающая стремительность нашего волевого акта самоопределения, как доброго, так и злого, вообще растягивающая единый миг вечного, т. е. навеки, ангельского определения себя в ту или другую сторону на *время* нашей жизни и делающая жизнь, земную

нашу жизнь, не прозябанием, пассивно проявляющим все заранее имеющиеся возможности, но подвигом подлинного самоустроения, художеством ваяния и чеканки нашего существа. Этот удел наш, или *доля* наша, *εἰμαρμένῃ(ν)χ*, *μοῖρα*, т. е. то, что *изречено* о нас свыше, *суждено* или *присуждено*, *fatum* — от *fari*, удел нашей немощи и нашего превосходства, дар богоподобного творчества, есть *время* — *пространство*<sup>20\*</sup>. Оно не обольщает. Не обольщает и духовность, ангельский мир, когда душа стала к нему лицом к лицу<sup>21\*</sup>. Но *между* ними, у предела здешнего, сосредоточены соблазны и обольщения: это — те призраки, которые изображены в описании заколдованного леса Тассо<sup>22\*</sup>. Если кто обладает духовною стойкостью и будет идти *сквозь* них, не устроясь и не склоняясь на их соблазны, они окажутся бессильными над душою, *теньями* чувственного мира, сонными его вожделениями, по реальности своей ничтожными. Но стоит только, когда не сильна вера в Бога, когда человек опутан своими страстями и пристрастиями, — стоит только оглянуться на эти призраки, как они, от души оглянувшегося получив себе приток реальности, делаются сильны и, присосавшись к душе, тем более воплощаются, чем более слабнет притянувшая их к себе душа; и тогда трудно, очень трудно, почти невозможно без особого вмешательства посторонней духовной силы вырваться из этих стигийских<sup>23\*</sup> болот и топей, простирающихся у выходов из мира. Эта ловушка на языке аскетов носит название *духовной прелести* и всегда признавалась самым тяжким из состояний, в которое может попасть человек<sup>24\*</sup>. При *всяком* грехе требуемое им действие необходимо ставит грешника в определенные отношения к внешнему бытию, с его объективными свойствами и законами; и, ударяясь, в своем стремлении нарушить строй Божьего творения, о природу и о человечество, обыкновенный грешник тем самым имеет опорные точки одуматься и принести покаяние; каяться — *μετ* — и значит — изменить образ мыслей, глубинной мысли нашего существа. Совсем иначе — при впадении в прелесть: тут самообольщение, питающееся той или другой страстью, более же всего и опаснее всего — гордостью, не ищет себе *внешнего* удовлетворения, но направляется или, лучше сказать, *мнит* себя направленным по перпендикуляру к чувственному миру. Не получая никакого удовлетворения, ибо именно от этого выхождения из чувственного ее удерживают стражи границ этого мира при помощи ее собственных страстей, всегда беспокойная и при жизни начавшая гореть огнем геенны, душа



замкнута в себе самое и потому не имеет повода столкнуться, хотя бы и очень больно, с тем, что единственно могло бы привести ее в сознание, — с объективным миром. Прелестные образы будоражат страсть, но опасность — не в страсти, как таковой, а в ее оценке, в принятии ее за нечто, прямо противоположное тому, что она есть на самом деле. И в то же время как обычно страсть сознается слабостью, опасностью и грехом и, следовательно, смиряет, прелестная страсть оценивается как *достигнутая духовность*, т.е. как сила, спасение и святость, так что, если в обыкновенном случае усилия направлены на *освобождение* от рабства страсти, пусть хотя бы вялые и безрезультатные усилия, тут, при прелести, все старания, прищипываемые и тщеславием, и чувственностью, и другими страстями, в особенности же питаемые гордостью, силятся *покрепче* затянуть узлы, бывшие когда-то совсем слабыми. Когда грешит обыкновенный грешник, он знает, что отдаляется от Бога и прогневляет Его; прелестная же душа уходит от Бога с мнением, что она приходит к Нему, и прогневляет Его, думая Его обрадовать<sup>25\*</sup>. Происходит же все это от смешения образов восхождения с образами нисхождения. Все дело в том, что видение, возникающее на границе мира видимого и мира невидимого, может быть *отсутствием* реальности здешнего мира, т.е. непонятным знамением нашей собственной пустоты, — ибо страсть есть отсутствие в душе объективного бытия, — и тогда в пустую прибранную горницу вселяются уже совсем отрезавшиеся от реальности личины реальности. Так и, напротив, видение может быть *присутствием* реальности, высшей реальности духовного мира. И подвиг самоочищения может иметь двойкий смысл и потому *двоякое* для нас значение: когда внутренняя прибранность оценивается сама по себе, как *нечто*, т.е. при фарисейском самосознании, тогда неминуемо и самодовольство; а так как на самом деле душа пуста и даже, освобожденная от хлама житейских попечений, стала пустее прежнего, то не терпящая духовной пустоты природа населяет эту горницу души теми существами, которые наиболее сродны с силами, побудившими к такой самоочистке, силами, как бы ни были они благовидны, корыстными и нечистыми у своего корня. Именно об этом фарисейском, т.е. не в Боге работающем, подвижничестве говорит Спаситель притчею о выметенной горнице (Мф. 12, 43-45; [Лк. 11, 24-26]).

Напротив, действия похожие могут исходить из самосознания прямо противоположно: в первом случае человек, вместе с Тол-

стым<sup>26\*</sup>, уверяет себя и других, что *сам* он, в глубине, на самом деле хорош, а падения и прегрешения происходили и происходят *как-то* случайно, феноменально, вопреки сути дела, так что необходимо только почиститься, духовно приукраситься, то тогда, при этом нечувствии своей греховности, коренной греховности воли, неминуемо действие вне Бога, *своими* силами, а потому самодовольство. Но, при сознании своей греховности, — совсем не до мыслей о том, как бы выглядеть, хотя бы пред самим собою, духовно приглаженным; душа алчет и жаждет, она содрогается от сознания грозящей гибели, если она останется без Бога; и предмет ее попечения вовсе не сама она, а объективное, объективнейшее — Бог; и не чистой горницей она хочет похвалиться пред самой собою, а плача испрашивает посещения этой горницы, хотя бы и наскоро прибранной, Тем, Кто может из всякой лачуги одним словом воздвигнуть чертоги. И вот, при таком направлении внутренней жизни, видение является не тогда, когда мы силится собственным усилием превзойти данную нам меру духовного роста и выйти за пределы доступного нам, а когда таинственно и непостижимо наша душа уже побывала в ином невидимом мире, вознесенная туда самими горними силами; как “знамение завета”<sup>27\*</sup>, как радуга открывается после пролития этого благодатного дождя небесное явление, образ горнего, в напоминание и ради внедрения дарованного, незримого дара, в дневное сознание, во всю жизнь, как весть и откровение вечности. Это видение объективнее земных объективностей, полновеснее и реальнее, чем они; оно — точка опоры земному творчеству, кристалл, около которого и по кристаллическому закону которого, *сообразно* ему, выкристаллизовывается земной опыт, делаясь весь, в самом строении своем, символом духовного мира.

Онтологическая противоположность видений тех и других — видений от скудности и видений от полноты, может быть, лучше всего характеризуется противоположением слов *личина* и *лик*<sup>28\*</sup>. Но есть еще слово — *лицо*. Начнем с него.

Лицо есть то, что видим мы при дневном опыте, то, чем являются нам реальности здешнего мира; и слово *лицо*, без насилия над языком, можно применять не только к человеку, но и к другим существам и реальностям при известном к ним отношении, как говорим мы, например, о лице природы и т. д. Можно сказать, лицо есть почти синоним слова *явление*, но явление именно дневному сознанию. Лицо не лишено реальности и объективности<sup>29\*</sup>, но граница субъективного в лице и объективного не дана

нашему сознанию отчетливо, и, вследствие этой ее размытости, мы, будучи вполне уверены в реальности воспринимаемого нами, не знаем или во всяком случае не знаем ясно, что именно в воспринимаемом реально. Иначе говоря, реальность присутствует в восприятии лица, но прикровенно, органически всасываясь познанием и образуя подсознательно основу для дальнейших процессов познания. Можно еще сказать, что лицо — это сырая натура, над которой работает портретист, но которая еще не проработана художественно. При художественной проработке в буквальном смысле слова возникает художественный образ, портрет, как типичное, — но не идеальное, — оформление восприятия: это есть “подрисовка” некоторых основных линий восприятия, одна из *возможных* схем, под которую подводится данное лицо, но в самом лице эта схема, как схема, выражена не более многих других, и в этом смысле есть нечто внешнее по отношению к лицу, определяя собою не только или не столько онтологию того, чье лицо изобразил художник, — как познавательную организацию самого художника, средство художника. Напротив, *лик* есть проявленность именно онтологии. В Библии *образ Божий* различается от *Божьего подобия*, и церковное предание<sup>30\*</sup> давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное — онтологический *дар* Божий, духовную основу каждого человека, как такового, тогда как под вторым — потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т. е. возможность образ Божий, сокровенное достояние наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице. Тогда лицо получает четкость своего духовного строения, в отличие от простого лица, но, в отличие от художественного портрета, не в силу *внешних* себе мотивов, как-то: композиционных, архитектурных, характерологических и т. д., и не в изображении, а в самой своей вещественной действительности и сообразно глубочайшим заданиям собственного своего существа. Все случайное, обусловленное внешними этому существованию причинами, вообще все то в лице, что не есть самое лицо, отесняется здесь забившей ключом и пробившейся чрез толщу вещественной коры энергиею образа Божия: лицо стало *ликом*. Лик есть осуществленное в лице подобие Божие. Когда пред нами — подобие Божие, мы вправе сказать: вот образ Божий, а образ Божий — значит, и Изображаемый этим образом, Первообраз его. Лик, сам по себе, как созерцаемый, есть свидетельство этому Первообразу;

и преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом. Если мы вспомним, что по-гречески *лик* называется идеей — *εἶδος, ἰδέα* — и что в этом именно смысле *лика* — явленной духовной сущности, созерцаемого вечного смысла, пренебесной красоты некоторой действительности, ее горного первообраза, луча от источника всех образов, — было использовано слово *идея* Платоном<sup>31\*</sup>, а от него распространилось в философию, в богословие и даже в житейский язык, то, направляясь обратно от *идеи* к лику, значение этого последнего делаем себе совсем прозрачным.

Полную<sup>32\*</sup> противоположность *лику* составляет слово *личина*.

Первоначальное значение этого слова есть маска, ларва — *larva*<sup>33\*</sup>, чем отмечается нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности. Лицо есть *явление* некоторой реальности и оценивается нами именно как посредничающее между познающим и познаваемым, как раскрытие нашему зрению и нашему умо-зрению сущности познаваемого. Вне этой своей функции, то есть вне откровения нам внешней реальности, лицо не имело бы смысла. Но смысл его делается отрицательным, когда оно, вместо того чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее. Тогда оно есть *личина*. Тут, при пользовании этим словом, мы совершенно не будем считаться с древнейшим, сакральным назначением масок и соответственным смыслом слова — *larva, persona, πρόσωπον* и т. д., ибо тогда маски вовсе не были масками, как мы это разумеем, но были родом икон. Когда же сакральное разложилось и выдохлось, а священная принадлежность культа была омирщена, то тогда-то, из этого кощунства в отношении к античной религии, и возникла *маска* в современном смысле, т. е. обман тем, чего на самом деле нет, мистическое самозванство, даже в самой легкомысленной обстановке имеющее привкус какого-то ужаса.

Характерно, что слово *larva* получило уже у Римлян значение астрального трупа, “пустого” — *inanis*, бессубстанциального клише, оставшегося от умершего, т. е. темной, безличной вампирической силы, ищущей себе для поддержки и оживления свежей крови и живого лица, которое эта астральная маска могла бы облечь, присосавшись и выдавая это лицо за

свою сущность. Замечательно, что в учениях самых различных даже терминологически выражается вполне единообразно основной признак, лжереальность, этих астральных останков: в частности, в каббале они называются “клипот”<sup>34\*</sup>, “шелуха”, а в теософии — “скорлупами”<sup>35\*</sup>. Достойно внимания и то, что такая безъядерность скорлуп, пустота лжереальности всегда почиталась народной мудростью свойством нечистого и злого. Вот почему как немецкие предания, так и русские сказки признают нечистую силу пустую внутри, корытообразной или дуплообразной, без станového хребта — этой основы крепости тела, лже-телами и, следовательно, лже-сущностями; напротив, бог начала реальности и блага, бог Озирис, изображался в Египте символом джеду<sup>36\*</sup>, в котором усматривают, как основное значение, схематически изображенный становой хребет Озириса: злое и нечистое лишено хребта, т. е. субстанциальности, а доброе реально, и хребет его есть самая основа его бытия. А чтобы такое толкование не казалось произвольным, напомним об Э. Махе: он отрицает реальное ядро личности, субстанцию ее; но представление о нем в человечестве есть, и, следовательно добросовестному исследователю необходимо так или иначе найти психологическую основу такого представления. Мах находит ее, и именно в той части человеческого тела, которая недоступна внешнему опыту его самого: эта трансцендентная зрению часть, как он полагает, есть не что иное, как *спина*, и определеннее — *спиной хребет*. Как видим, честный позитивизм привел этого архипозитивиста к исходной точке немецкой психологии — к чудесным повествованиям Цезария Гейстербахского<sup>37\*</sup>.

Злое и нечистое вообще лишено подлинной реальности, потому что реально только благо и все им действующее. Если диавола называла средневековая мысль “обезьяной Бога”<sup>38\*</sup>, а искуситель прельщал первых людей замыслом быть “как боги”<sup>39\*</sup>, т. е. не богами по существу, а лишь обманчивой видимостью их, то можно вообще говорить о грехе — как об обезьяне, о маске, о видимости реальности, лишенной ее силы и существа. Существо же человека есть образ Божий, и потому грех, пронизывая собою всю самосозидаемую “храмину”<sup>40\*</sup>, по Апостолу, личности, не только не служит выражению вовне существа личности, но, напротив, *закрывает* это существо. Явление личности отщепляется от существенного ее ядра и, отслоившись, делается скорлупою. Явление — это свет, которым входит в познающего познаваемое, делается тогда тьмою, отделяющею и уеди-

няющею познаваемое от познающего, в том числе и от себя самого, как познающего: “явление” из общенародного, платоновского, церковного, в смысле выявления или откровения реальности, сделалось “явлением” кантовским, позитивистическим, иллюзионистическим<sup>41\*</sup>. Было бы большой ошибкой говорить, что кантовское явление не существует и что термин этот лишен смысла” как было бы еще большей ошибкой отрицать существование платоновского явления и смысл соответственного термина. Но — то и другое относится к *разным* духовным фазам бытия, и тогда как платонизм, в особенности церковное миропонимание, имеет в виду благое и святое, кантовское — злое и греховное; однако ни то, ни другое направление мысли не лишено *своего* предмета исследования.

Отслаивая явление от сущности, грех тем самым вносит в лик — чистейшее откровение образа Божия — посторонние, чуждые этому духовному началу, черты и тем затмевает свет Божий: лицо — это свет, смешанный со тьмою, это тело, местами изъеденное искажающими его прекрасные формы язвами. По мере того, как грех овладевает личностью, — и лицо перестает быть окном, откуда сияет свет Божий, и показывает все определеннее грязные пятна на собственных своих стеклах, лицо отщепляется от личности, ее творческого начала, теряет жизнь и цепенеет маскою овладевшей страсти. Хорошо подмеченная Достоевским маска у Ставрогина, каменная маска вместо лица<sup>42\*</sup>, — такова одна из ступеней этого распада личности. А далее, когда лицо стало маской, мы, по кантовски, уже ничего не можем узнать о ноумене и, с позитивистами, не имеем основания утверждать его существования. Раз, по Апостолу, “совесть сожжена”<sup>43\*</sup> и ничего, ни один луч от образа Божия, не доходит до являемой поверхности личности, нам неизвестно, не произошло ли уже суда Божия и не отнят ли Вручившим залог богоподобия Его образ. Может быть, нет, еще хранится талант<sup>44\*</sup> под покровом темного праха, а может быть, и да, так что личность давно уже уподобилась тем, кто не имеет спины. Напротив, высокое духовное восхождение осиявает лицо светоносным ликом, изгоняя всякую тьму, все невыраженное, недочеканное в лице, и тогда лицо делается художественным портретом себя самого, идеальным портретом, проработанным из живого материала высочайшим из искусств, “художеством художеств”. Подвижничество есть такое искусство; и подвижник не словами своими, а самим собою, вместе со словами, как своими, а не отвлеченно, не отвлеченной аргументацией,

свидетельствует и доказывает истину — истину реальности, подлинной реальности. Это свидетельство написано на лице подвижника. “Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваши добрые дела, и прославят Отца вашего, Иже на небесех” (Мф. 5, 16). “Ваши добрые дела” — это отнюдь не “добрые дела” в русском значении слова, не филантропия, не толстовство и морализм, а “*ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα*”, т. е. прекрасные дела, светоносные и гармонические проявления духовной личности, ну прежде всего светлое, прекрасное лицо, красотой которого распространяется вовне “внутренний свет” человека, и тогда побежденные неотразимостью этого света “человеки” прославят Отца Небесного, Чей образ на земле столь светел. И в соответствии с этим так просиял уже первый свидетель делу Христову — первый мученик: “И возревше нань, вси седящие в сонмищи, видеша лице его яко лице ангела” (Деян. 6, 15); от первого из свидетелей и до объявленного некоторыми “последним”, — почему-то, — до Серафима Преподобного<sup>45</sup>, мы имеем бесчисленное множество свидетельств о Божественной светоносности подвижнических ликов, о восстании их, как диск солнца; всякому, кто соприкасался с носителями благодатной жизни, приходилось собственными глазами видеть хотя бы зачатки этого светового преображения лица в лик. Едва ли требуется настаивать на мысли о преобразовании и преображении в Церкви всего человека, т. е. *тела* человека, потому что ядро человеческого существа, образ Божий не нуждается в преображении, сам — свет и чистота, но, напротив, преобразует собою, как творческою формою, всю эмпирическую личность, весь состав человека, его тело. Вот место слова Божия, которым в числе многих других устанавливается направление подвига: “Молю убо вас, братия... представите телеса ваши жертву живу, святу, благоугодну Богу, словесное служение ваше: И<sup>46</sup> не сообразуйтесь веку сему, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, во еже искушати вам, что есть воля Божия благая и угодная и совершенная. Глаголю бо благодатию, давшееюся мне, всякому существу в вас не мудрствовати паче, еже подобает мудрствовати: но мудрствовати в целомудрии, коемуждо яко же Бог разделил есть меру веры” (Рим. 12, 1–3).

Итак, Апостол увещевает римских христиан представить или поставить свои тела в жертву Богу; предоставление в жертву тела есть словесное служение, т. е. служение, обладающее даром слова или способное свидетельствовать истину. Христианин говорит телом своим.

Дальше Апостол поясняет, что, собственно, значит предоставить тело в жертву; это, конечно, не означает внешнего мученичества, пытки или смерти например, самих по себе, хотя бы по одному тому, что в такую жертву предоставляют христианские тела обрекающие их на казнь, и не от христианина зависит предоставить или не предоставить в жертву свое тело в таком смысле. То же, что зависит, указывается Апостолом в словах: “не сообразуйтесь веку сему”<sup>47</sup>, [*μη συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ*] т. е. не имейте с веком сим общей схемы, общего закона бытия, который свойственен здешнему миру, в его настоящем состоянии, — это отрицательно; а положительно: “но преобразуйтесь”<sup>48</sup>, [*ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε*,] или преображайтесь, измените образ бытия, закон, творческую форму. В чем же выражается изменение формы, духовного строения тела из схемы века сего в нечто преображенное? Апостол говорит: “преобразуйтесь обновлением ума”, а по некоторым спискам — добавлено “вашего”; преобразование тела достигается обновлением ума как средоточия всего существа. Признаком же, достижения этой обновленности ума служит испытывание воли Божией. Иначе говоря, предоставить свое тело в жертву — это значит приобрести духовную чуткость в познании воли Божией, — “благой”<sup>49</sup>, [*ἀγαθόν*] и совершенной. Но этому тезису святости противостоит антитезис, ибо в стремлении постигнуть волю Божию естественно начать мудрствовать о ней своими силами и подлинное соприкосновение с небом подменить отвлеченным рассуждением. Каждому Бог уделил свою меру веры, т. е. “обличение вещей невидимых”<sup>50</sup>. И здравая мысль может быть лишь в пределах этой веры, тогда как выходение за ее пределы будет извращением. Апостол афористически выражает свою мысль в почти непереводаемых словах: “*μη ὑπερφρονεῖν παρ’ ὁ δει φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*”<sup>51</sup>, ставя противоположными понятиями общего понятия *φρονεῖν* понятия: *ὑπερφρονεῖν* и *σωφρονεῖν*<sup>52</sup>. Эти два полюса и соответствуют: первый — сообразованию тела веку сему, отчего отщепляется личина; второй — преобразованию, можно добавить, “по веку будущему”<sup>53</sup>, и тогда начинает светиться из тела лик.

Храм есть путь горнего восхождения. Так — во времени: богослужение, это внутреннее движение, внутреннее расчленение Храма, ведет по четвертой координате глубины — горе. Но так же — и в пространстве: организация Храма, направляющая от поверхностных оболочек к средоточному ядру, имеет то же значение. Точнее говоря, это не то же, в смысле

*такой же*, а буквально, нумерически то же, хотя и рассматривается в отношении других координат. Пространственное ядро Храма намечается оболочками: двор, притвор, самый Храм, алтарь, престол, антиминс, чаша. Святы́е Тайны, Христос, Отец. Храм, как разъяснено было ранее, есть лествица Иаковлева<sup>54</sup>, и от видимого она возводит к невидимому, но весь алтарь, как целое, есть уже место невидимого, область, оторванная от мира, пространство не-отмирное. Весь алтарь есть небо: умное, умопостигаемое место, *τόπος νοερός*; и даже *τόπος νοητός* с “пренебесным и мысленным жертвенником”<sup>55</sup>. Сообразно различным символическим знаменованиям Храма, алтарь означает и есть — различное, но всегда стоящее в отношении недоступности, трансцендентности к самому Храму. Когда Храм, по Симеону Солунскому, в христологическом толковании, знаменует Христа Богочеловека, то алтарь имеет значение невидимого Божества, Божеского естества Его, а самый Храм — видимого, человеческого. Если общее истолкование антропологическое, то, по тому же толкованию, алтарь означает человеческую душу, а самый Храм — тело. При богословском толковании Храма, как указывает Солунский Святитель, в алтаре нужно видеть таинство непостижимой по существу Троицы, а в Храме — Ее познаваемый в мире промысл и силы. Наконец, космологическое изъяснение, у того же Симеона, за алтарем признает символ неба, а за самым Храмом — земли<sup>56</sup>. Понятно, многообразием этих толкований онтологическое значение алтаря, как мира невидимого, только укрепляется.

Но невидимое именно потому, что оно невидимо, само по себе недоступно взору чувственному, и алтарь, как ноумен, был бы несуществующим для незрячих духовно глаз, — как недоступны осязанию столбы, струение и завесы фимиама, — если бы не был отмечен такими вехами, которые, будучи доступны опыту чувственному, сами усматривают мир невидимый. Ограничение алтаря необходимо, чтобы он не оказался для нас как ничто; но это ограничение возможно только реальностями двойственной способности восприятия. Если бы они были только духовны, то оказались бы недоступными нашей немощи, и дело, в нашем сознании, не улучшилось бы. А если бы они были только в мире видимом, тогда они не могли бы отмечать собою границу невидимого, да и сами не знали бы, где она. Небо от земли, горнее от дольного, алтарь от храма может быть отделен только *видимыми свидетелями мира невидимого*, —

живыми символами соединения того и другого, иначе — святыми тварями. Это они, зримые в видимом, свободные от сообразия веку сему, преобразовали свое тело и, обновив свой ум, пребывают “превыше мирского слития”<sup>57</sup>, в невидимом. Потому-то они и свидетели невидимому — свидетели сами собою, самим видом своим, ликом своим. Они живут с нами и доступны общению, даже доступнее нас самих; они — не призраки земли, но плотно стоят на земле, совсем не отвлеченные, совсем не бескровные. Но они — не только они, не кончаются заглушенно тут же, на земле: они — идеи, живые идеи мира невидимого. Они, свидетели, — можно сказать, *возникают* на границе видимого и невидимого, как символические образы видений при переходе от одного сознания к другому. Они — живая душа человечества, которую оно взшло в мир горний, отложив призрачные мечтания при переходе и, восприняв иной мир, при возвращении долу, себя самих преобразили в ангельские образы мира ангельского. И не случайно этих свидетелей, своими ангельскими ликами делающих нам близким и доступным невидимое, народная молва издавна называет ангелами во плоти. Так, волнистые облака образуются на границе воздушных течений разной высоты и разной направленности, на поверхности соприкосновения текущих один над другим слоев воздушного океана; и потому ветры, их образующие, не могут унести их, и воздушные гряды пребывают недвижимы стремительным лётom воздушных потоков. И так же — туман, окутывающий горную вершину: бушуют окрест горы ветреные бури, а туманное покрывало не шелохнется. Такой туман образуется у грани видимого и невидимого. Он заволакивает собою недоступное немощному зрению, но он же и указывает наличие того, что превыше мира. Имея отверстые духовные очи и возводя их к Престолу Божию, мы созерцаем небесные видения, облако, обволакивающее Синай — тайну Божьего присутствия, и, обволакивая, ее же объявляющее и возвещающее. Это — “облак свидетелей” (Евр. [12, 1]) — святых. Они обступают алтарь, ими, “живыми камнями”<sup>58</sup>, построена живая стена иконостаса, ибо они — одновременно в двух мирах и совмещают в себе жизнь здешнюю и жизнь тамошнюю. И, являясь восхищенному умному взору, святые свидетельствуют о Божьем тайнодействии, свидетельствуют *своими ликами*: духовное видение символично, и эмпирическая кора нас сквозь пронизана в них светом свыше.

Алтарная преграда, разделяющая два мира, есть иконостас. Но иконостасом можно было

бы именовать кирпичи, камни, доски. Иконо-стас есть граница между миром видимым и миром невидимым, и осуществляется эта алтарная преграда, делается доступной сознанию сплотившимся рядом святых, облаком свидетелей<sup>59\*</sup>, обступивших Престол Божий, сферу небесной славы, и возвещающих тайну. Иконостас есть *видение*. Иконостас есть явление святых и ангелов — агиофания и ангелофания, явление небесных свидетелей, и прежде всего Богоматери и Самого Христа во плоти, — свидетелей, возвещающих о том, что по ту сторону плоти. *Иконостас есть сами святые*. И если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими ликами и своими словами возвещающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы.

По немощности духовного зрения молящихся, Церкви, в заботе о них, приходится при-страивать некоторое пособие духовной вялости: эти небесные видения, яркие, четкие и светлые, *отмечать*, закреплять вещественно, след их связывать краскою. Но этот костыль духовности, вещественный иконостас, не прячет что-то от верующих — любопытные и острые тайны, как по невежеству и самолюбию вообразили некоторые, а, напротив, указывает им, полуслепым, на тайны алтаря, открывает им, хромым и увечным, вход в иной мир, запертый от них собственной их косностью, кричит им в глухие уши о Царствии Небесном, после того как оказались они недоступными речи в обыкновенный голос. Конечно, этот крик лишен всех тонких и богатых средств выразительности, которыми обладает спокойная речь; но кто же виноват, если последнюю не только не оценили, но и не заметили ее, и что остается тогда, кроме крика. Снимите вещественный иконо-стас, и тогда алтарь, как таковой, из сознания толпы вовсе исчезнет, закроется капитальной стеною. Но вещественный иконостас не заменяет собою иконостаса живых свидетелей и ставится не *вместо* них, а — лишь как *указание* на них, чтобы сосредоточить молящихся вниманием на них. Направленность же внимания есть необходимое условие для развития духовного зрения. Образно говоря, храм без вещественного иконостаса отделен от алтаря глухой стеной; иконостас же пробивает в ней окна, и тогда через их стекла мы видим, по крайней мере можем видеть, происходящее *за* ними — живых свидетелей Божиих. Уничтожить иконы — это значит замуравить окна; напротив, вынуть и

стекла, ослабляющие духовный свет для тех, кто способен вообще видеть его непосредственно, образно говоря, в прозрачайшем безвоздушном пространстве, — это значит научиться дышать эфиром и жить в свете славы Божией; тогда, когда это будет, вещественный иконостас сам собою упразднится, с упразднением всего образа мира сего и с упразднением даже веры и надежды и с созерцанием чистою любовью вечной славы Божией.

Так <sup>60\*</sup>, неопытному ученику надо инъецировать кровеносные сосуды краскою, чтобы впервой обратить его внимание на их пути и направления; так, приступающему к геометрии приходится чувственно выделять, толщиной и видом штриха, даже цветом, линии и поверхности, на которых лежит тяжесть аргументации; так, на первых шагах нравственного воспитания наглядными примерами болезней, бедствий и внешних страданий наставник живописует последствия пороков. Но, когда внимание стало упругим и не внешним впечатлением приводится к сосредоточению на известном объекте, а само от себя способно выделять из шума чувственных впечатлений признак или объект, хотя и теряющийся среди других, поражающих, но нужный для понимания, — тогда необходимость чувственных опор вниманию отпадает. И в области созерцания сверхчувственного не иначе: мир духовный, невидимое, не где-то далеко от нас, но окружает нас; и мы — как на дне океана, мы тонем в океане благодатного света. Однако, по непривычке, по незрелости духовного ока, этого светоносного царства мы не замечаем, часто не подозреваем его присутствия и только сердцем невятно ощущаем общий характер происходящих вокруг нас духовных течений. Когда Христос исцелял слепорожденного, тот видел сперва проходящих людей, как деревья<sup>61\*</sup>, — это первое оформление небесных видений. Но мы пролетающих ангелов не видим ни как деревья, ни как тень попавшей между нами и солнцем далекой птицы, хотя более чуткие иногда и отметят могучие взмахи ангельских крыл, но эти взмахи почувствуются лишь как тончайшее дуновение. Икона — и то же, что небесное видение, и не то же: это — линия, обводящая видение. Видение не есть икона, оно реально само по себе; но икона, совпадающая по очертаниям с духовным образом, есть в нашем сознании этот образ и вне, без, помимо образа, сама по себе, отвлеченно от него — не есть ни образ, ни икона, а доска. Так, окно есть окно, поскольку за ним простирается область света, и тогда самое окно, дающее нам свет, есть свет, — не “похоже” на свет, не связывается

в субъективной ассоциации с субъективно мыслимым представлением о свете, а есть *самый* свет, в его онтологическом самоощущении, тот самый свет, неделимый в себе и неотделимый от солнца, что светит во внешнем пространстве. А само по себе, т. е. вне отношения к свету, вне своей функции, окно, как не действующее, мертво и не есть окно: отвлеченно от света, это — дерево и стекло. Мысль простая; но почти всегда останавливаются где-то на середине, между тем как правильнее не дойти до середины или перейти ее: обычное понимание символа, как чего-то самоудовлетворяющего, хотя и частично, истинного, коренным образом ложно, потому что символ или больше этого, или меньше. Если символ, как целесообразный, достигает своей цели, то он реально неотделим от цели — от высшей реальности, им являемой; если же он реальности не являет, то, значит, — цели не достигает, и, следовательно, в нем вообще нельзя усматривать целесообразной организации, формы, и, значит, как лишенный таковой, он не есть символ, не есть орудие духа, а лишь чувственный материал. Повторим, нет окна самого по себе, потому что понятие окна, как и всякого орудия культуры, конститутивно содержит в себе целесообразность: то, что не целесообразно, не есть и явление культуры. Следовательно, или окно есть свет, или — оно дерево и стекло, но никогда оно не бывает просто окном. Так и иконы — “видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ”, по определению св. Дионисия Ареопагита<sup>62\*</sup>. И икона всегда или больше себя самой, когда она — небесное видение, или меньше, если она некоторому сознанию не открывает мира сверхчувственного и не может быть называема иначе как расписанной доской. Глубоко ложно то современное направление, по которому в иконописи надлежит видеть древнее художество, живопись, и ложно прежде всего потому, что тут за живописью вообще — отрицается собственная ее сила: даже и вообще живопись или больше или меньше сама себя. Всякая живопись имеет целью вывести зрителя *за* предел чувственно воспринимаемых красок и холста в некоторую реальность, и тогда живописное произведение разделяет со всеми символами вообще основную их онтологическую характеристику — быть тем, что они символизируют. А если своей цели живописец не достиг, вообще ли или применительно к данному зрителю, и произведение никуда *за* себя самого не выводит, то не может быть и речи о нем, как о произведении художества; тогда мы говорим о мазне, о неудаче и т. п. Теперь, икона имеет целью вывести сознание в мир духовный,

показать “тайные и сверхъестественные зрелища”. Если, по оценке или, точнее, по чутью смотрящего на нее, эта цель ничуть не достигается, если не возбуждается хотя бы отдаленного ощущения реальности иного мира, как уже издали йодистый запах водорослей свидетельствует о море<sup>63\*</sup>, то что же можно сказать об иконе, как не то, что она не вошла в круг произведений культуры, и тогда ценность ее — лишь материальная или в лучшем случае археологическая.

“И якоже тогда являшися,— пишет преподобный Иосиф Волоцкий об иконе Святой Троицы преп. Андрея Рублева,— тако и ныне сподобися нами въобразитися и писатися. И ради такового изображения, трисвятаа песнь Трисвятей и Единосущней и Животворящей Троицы на земли приносится, желанием безчисленным, и любовью безмерною, и духом въсхыщающа к Первообразному оному и непостижимому подобию и от вещнаго сего зрака възлетает оум и мысль к Божественному желанию и любви, и не вещь чтооуще, но вид и зрак красот их: понеже почестъ иконнаа на Первообразное преходит. И не токмо ныне освещаемся и просвещаемся Духомъ Святым, но и в боудущем веце мьзду велию же и неизреченную примемъ, егда телеса святых паче солнечных светлости просветятся, иже ради въображения иконнаго любовне целуютъ и почитают едино существо Божества в Трех образных съставех, молящся пречистому оному Божественному подобию Святыя и Живоначальныя Троица, с Отцем Сыноу и Пресвятому Духу, Богу нашему благодарение възсылающе”<sup>64\*</sup>. Вот понимание иконописи, как орудия сверхчувственного познания, теми, кто руководил писанием икон и писал их; такова цель. По одному из определений Седьмого Вселенского Собора, “живописцу принадлежит только техническая сторона дела, а самое учреждение (*διάταξις*, т. е. построение, композиция, даже больше — вообще художественная форма), очевидно, зависело от святых отцов”<sup>65\*</sup>. Это существенное указание свидетельствует не об антихудожественном доктринальном нормировании иконописного творчества внешними в отношении его, как такового, соображениями и правилами, не о цензуре икон, а свидетельствует, кого именно Церковь признавала и признает истинными иконописцами: святых отцов. Это они творят художество, ибо они созерцают то, что надлежит изобразить на иконе. Как же может писать икону тот, кто не только пред собою не имеет, но и не видывал никогда первообраза, или, выражаясь на языке живописи, натуры? Если даже в области чувственного, наблюдаемого с детства

непрестанно, художник ищет себе натуры, хотя аналогичных предметов видел бесчисленное множество, то не величайшая ли наглость притязать на изображение мира сверхчувственного, в полной отчетливости даже святыми созерцаемого урывками и единичными мгновениями, — со стороны вовсе его не видевших.

Религиозная живопись Запада, начиная с Возрождения, была сплошь художественной неправдой, и, проповедуя на словах близость и верность изображаемой действительности, художники, не имея никакого касательства к *той* действительности, которую они притязали и дерзали изображать, не считали нужным внимать даже тем скудным указаниям иконописного предания, т. е. знания, каков духовный мир, — который сообщала им католическая Церковь. Между тем иконопись есть закрепление небесных образов, оплотнение на доске дымящегося окрест престола живого облака свидетелей<sup>66\*</sup>. Иконы вещественно намечают эти пронизанные знаменательностью лики, эти сверхчувственные идеи и делают видения доступными, почти общедоступными. Свидетели этих свидетелей — иконописцы — дают нам образы, *εἶδη, εἰκόνες* своих видений. Иконы своей художественной формой непосредственно и наглядно свидетельствуют о реальности этой формы: они говорят, но линиями и красками. Это — написанное красками Имя Божие, ибо что же есть образ Божий, духовный Свет от святого лика, как не начертанное на святой личности Божие Имя? Подобно тому, как свидетель — мученик-святой, хотя и *он* говорит, однако свидетельствует не себя, а Господа, и собою не себя, а Его являет, так и эти свидетели свидетелей — иконописцы — свидетельствуют не свое иконописное искусство, т. е. не себя, а святых, свидетелей Господа, или же — и Самого Господа.

Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: “Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог”.

В иконописных изображениях мы сами, — уже сами, — видим благодатные и просветленные лики святых, а в них, в этих ликах, — явленный образ Божий и Самого Бога. И мы, как Самаряне<sup>67\*</sup>, говорим иконописцам: “Уже не потому веруем, что вы свидетельствуете написанными вами иконами святость святых, а сами слышим исходящее от них *через* произведение вашей кисти самосвидетельство святых, и — не словами, а ликами своими. Мы сами слышим сладчайший

глас Слова Божия, Верного Свидетеля, глас, проникающий своим сверхчувственным звуком все существо святых и приводящий его в совершенную гармонию. Но не вы создали эти образы, не вы явили эти живые идеи нашим обрадованным очам, — сами они явились нашему созерцанию; вы же лишь устранили застывшие нам их свет препятствия. Вы помогли нам снять чешую, затянувшую духовные очи. И теперь мы, помощью вашею, видим, но уже не ваше мастерство, а полно-реальное бытие самих ликом видим”. Вот, я смотрю на икону и говорю в себе: “*Се — Сама Она*” — не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как чрез окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению. Да в моем сознании и *нет* никакого изображения: есть доска с красками, и есть Сама Матерь Господа. Окно есть окно, и доска иконы — доска, краски, олифа. А *за* окном созерцается Сама Божия Матерь; а *за* окном — видение Пречистой. Иконописец показал мне Ее, да; но не создал: он отверз завесу, а Та, Кто *за* завесой, — предстоит объективной реальностью не только мне, но равно — и ему, им обретается, ему является, но не сочиняется им<sup>68\*</sup>, хотя бы и в порыве самого высокого вдохновения. Икону должно или недооценивать, сравнительно с ходячим позитивистическим полупризнанием, или переоценивать, но ни в коем случае не застревать на психологической, ассоциативной ее значимости, т. е. на ней, как на изображении. Всякое изображение, по необходимой символичности своей, раскрывает свое духовное содержание не иначе как в нашем духовном восхождении “от образа к первообразу”<sup>69\*</sup>, т. е. при онтологическом соприкосновении нашем с самим первообразом: тогда, и только тогда чувственный знак наливается соками жизни и, тем самым, неотделимый от своего первообраза, делается уже не “изображением”, а передовой волной или одной из передовых волн, возбуждаемых реальностью. А все другие способы явления нашему духу самой реальности — тоже волны, ею возбуждаемые, включительно до нашего жизненного общения с нею: ведь всегда мы общаемся с энергией сущности и, чрез энергию, — с самою сущностью, но не непосредственно с последней. И икона, будучи *явлением*, энергией, светом некоторой духовной сущности, а точнее сказать, благодатью Божией, есть больше, чем хочет ее считать мысль, выдающая себе аттестат “трезвости”, или же, если этого прикосновения к духовной сущности *не* произошло, — она не есть вообще что-либо познавательного значения.



Так мы вплотную подошли к постоянно применявшемуся в иконоборческих спорах термину и понятию *напоминания*.

Защитники икон бесчисленное число раз ссылаются на *напоминательное* значение икон: иконы, говорят святые отцы и, их словами, Седьмой Вселенский Собор, напоминают молящимся о своих первообразах, и, взирая на иконы, верующие “возносят ум от образов к первообразам”<sup>70</sup>. Такова очень прочно окрепшая богословская терминология. На эти выражения теперь нередко ссылаются, да и толкуют их вообще в смысле субъективно-психологическом и коренным образом ложно, до основания извращая мысль святых отцов и собственными руками, под видом защиты икон, восстанавливая, да притом грубо и безоговорочно, иконоборчество; да и насколько то, древнее, иконоборчество, над которым восторжествовало церковное учение, было вдумчивее, тоньше и осторожнее, сложнее по мысли, нежели современные перепевы на ту же тему при возражениях протестантам и рационализму! Ведь иконоборцы вовсе не отрицали возможности и полезности религиозной живописи, к каковой ныне приравниваются иконы; иконоборцы именно, говоря по-современному, и указывали на субъективно-ассоциативную значимость икон, но отрицали в них онтологическую связь с первообразами, — и тогда все иконопочитание — лобызание икон, молитва им, каждение перед ними, возжигание свеч и лампад и т. п., т. е. относимое к “изображениям”, стоящим вне и помимо самих первообразов, к этому двойнику почитаемого — не могло не расцениваться как преступное идолопоклонство. Если иконы суть “изображения”, то нелепо и греховно этим педагогическим пособиям воздавать “честь”, подобающую одному только Богу, и совершенно непостижимо, что, собственно, значит издавняя вера Церкви о восхождении к первообразу — чести, воздаваемой образу. Но тогда, в период иконоборческих споров, люди знали, о чем, собственно, они спорят и в чем между собою не согласны: были иконопочитатели и были иконоборцы. Теперь и иконопочитатели учат по-иконоборчески, сами не зная, отстаивают ли, собственно, они иконы или, напротив, отвергают. Дело же — в забвении, что споры об иконах происходили в IX веке<sup>71</sup>, а не десятью веками позже, в Византии, а не в Англии, и на почве философии платонисто-аристотелевской, а не юмо-миллебэновской<sup>72</sup>. Подставив в святоотеческую соборную терминологию содержание английского сенсуализма вместо подразумевавшегося ими значения онтологического, на почве древнего идеализма,

нынешние защитники икон успешно выиграли победу, некогда потерянную иконоборцами.

Итак, что же значат в соборных постановлениях термины: *первообраз* и *образ*, *напоминание*, *ум* и т. д.?

Таким<sup>73</sup> образом, икона напоминает о некотором первообразе, т. е. пробуждает в сознании духовное видение: у того, кто ярко и сознательно созерцал это видение, это новое, вторичное видение, посредством иконы, само ярко и сознательно. А в другом икона будит дремлющее глубоко под сознанием восприятие духовного, но во всяком случае не просто утверждает, что *есть* такое восприятие, а дает почувствовать или приблизить к сознанию собственный опыт такого рода. При молитвенном цветении высоких подвижников иконы неоднократно бывали не только окном, сквозь которое виделись изображенные на них лица, но и *дверью*, которою эти лица входили в чувственный мир. Именно с икон чаще всего сходили святые, когда являлись молящимся.

Но в меньшей, хотя по существу и родственной этим случаям, степени подобные явления испытывались многими, и далеко не подвижниками: я разумею то острое, пронзающее душу чувство реальности духовного мира, которое, как удар, как ожог, внезапно поражает едва ли не всякого, впервые увидевшего некоторые священнейшие произведения иконописного искусства. Тут не остается и малейшего места помыслам о субъективности открывшегося чрез икону, таким живым, таким бесспорно объективным и самобытным предстоит оно взору, духовному и телесному *равно*. Как светлое, проливающее свет видение, открывается икона. И, как бы она ни была положена или поставлена, не можешь сказать об этом видении иначе, чем слово[м] *высится*. Оно сознается превышающим все его окружающее, пребывающим в ином, *своем* пространстве и в вечности. Пред ним утихает горение страстей и суэта мира, оно сознается превыше-мирным, качественно превосходящим мир и из *своей* области действующим тут, среди нас. Несомненно оно есть, это произведение кисти; но непостижимо, чтобы было оно, и собственным глазам не веришь, когда они свидетельствуют об этой всепреодолевающей победной красоте. Таково действие Троицы Рублева, таково ни с чем не сравнимое впечатление от Владимирской Божией Матери. Но эти и другие иконописные уники, единым ударом поражающие зрение самое нечуткое, не должны, тем не менее, рассматриваться совсем обособленно от прочих. Сохраняя в основе иконописные формы икон высшего порядка, — скажем так

пока предварительно, — все иконы таят в себе возможность этого духовного откровения, хотя и под покровом более или менее малопроницаемым. Но приходит час, когда духовное состояние созерцающего икону дает ему силу почувствовать ее духовную суть и чрез ее покров, искажающий ее формы, и икона оживает и делает свое дело — свидетельство о горнем мире.

*Я, Матерь Божия, ныне с молитвою  
Пред Твоим образом, ярким сиянием,  
Не о спасении, не перед битвою,  
Не с благодарностью иль покаянием,  
Не за свою молю душу пустынную,  
За душу странника в свете безродного, —  
Но я вручить хочу деву невинную*

*Теплой Заступнице мира холодного...* — возникло в тревожной и мятущейся душе Лермонтова<sup>74</sup>, как такое откровение Богоматерней иконы. И не одно стихотворение удостоверяет церковное учение, что все иконы чудотворны, т. е. могут быть окнами в вечность, хотя и не каждая данная икона уже была таковою. Явленность икон в собственном смысле слова указывает на происшедшие от иконы явления; знамения, благодати, чрез нее явившиеся. А исцеление души прикосновением чрез икону к духовному миру есть прежде всего и нужнее всего явление чудотворной помощи.

Итак, икона всегда сознается как некоторый факт Божественной действительности. Икона может быть мастерства высокого и невысокого, но в основе ее непременно лежит *подлинное* восприятие потустороннего, *подлинный* духовный опыт. Этот опыт может быть впервые закреплен в данной иконе, так, что она есть впервые возвещаемое откровение бывшего опыта. Таковую, как говорят, *первоявленную* или *первообразную* икону рассматривают как первоисточник: она соответствует подлинной рукописи поведавшего о бывшем ему откровении. А могут быть и копии этой иконы, более или менее точно воспроизводящие ее формы. Но духовное содержание их — не новое какое-либо по сравнению с подлинником и не “такое же”, как у подлинника, но *то же самое*, хотя, быть может, и показываемое чрез тусклые покровы и мутные среды. При этом — именно потому, что оно не такое же, а то же самое, — возможны повторения иконы с видоизменениями, варианты некоторого основного перевода.

Если иконник сам не сумел пережить изображаемого им, если сам, побуждаемый подлинником, не прикоснулся к реальности изображаемого, он, будучи добросовестным, старается возможно точно передать на своей копии внеш-

ние признаки подлинника, но, как часто это бывает в таких случаях, не умеет охватить икону как целое и, теряясь среди черточек и мазков, невнятно передает основное. Напротив, если чрез подлинник ему открылась изображенная на нем духовная реальность и он хотя и вторично, но достаточно ясно увидел ее, тогда естественно в отношении к живой реальности живого человека появляются собственные углы зрения и отступление от каллиграфической верности подлиннику. В рукописи, описывающей страну, ранее уже описанную, появляется не только собственный почерк, но собственные выражения, хотя в основе — это несомненно то же самое описание той же самой страны. И это различие нескольких повторений одной и той же первоявленной иконы указывает вовсе не на субъективность изображаемого, не на иконописный произвол, а как раз наоборот — на *живую реальность*, которая, и оставаясь сама собою, может являться по-разному и которую по-разному, в зависимости от обстоятельств духовной жизни, воспринимает иконописец. Если оставить в стороне рабские сводки, род механического воспроизведения, то разница между первоявленной иконой и повторением приблизительно такова же, как между описанием вновь открытой страны и впечатлениями путешественника, посетившего ее согласно данным ему указаниям: как бы исторически ни было важно первое, последнее может быть и более полным, и более четким. Так и в иконописном деле, где иногда повторения оказывались особенно драгоценными и ознаменовывались чрезвычайными знамениями, во свидетельство их метафизической правдивости и высшего соответствия изображаемому.

Но во всяком случае в основе иконы лежит духовный опыт. Соответственно этому по источнику возникновения иконы могли бы быть подразделены на четыре разряда, а именно: 1) библейские, опирающиеся на реальность, данную Словом Божиим; 2) портретные, опирающиеся на собственный опыт и память иконописца — современника изображаемым им лицам и событиям, которые ему привелось видеть не только как внешне-фактические, но и как духовные, просветленные; 3) писанные по преданию, опирающиеся на устно или письменно сообщаемый чужой духовный опыт, бывший некогда, во времена предыдущие; 4) и наконец, иконы явленные, писанные по собственному духовному опыту иконописца, по видению или таинственному сновидению. Было сказано: “иконы могли бы быть подразделены” на вышеозначенные четыре разряда; но, при отвлеченной

ясности этого деления, практически приложимым оказывается лишь последний отдел, и если одни иконы — бесспорно явлены, то о других, даже о библейских, в какой-то степени приходится думать то же самое: историческая фактичность некоторых событий, равно как и лиц, не исключает их пребывания в вечности, а потому — и возможности созерцать их при подъеме сознания *над* временем. Все иконы — явленные. И когда речь идет об иконе портретного характера, то ведь и такое произведение, чтобы стать иконою, должно опереться на некое видение, например на видение света, хотя и живого человека, так что не составляет прямой противоположности иконам явленным. А что касается икон по преданию, то ведь отвлеченного описания недостаточно для иконописно-художественного образа, и потому и здесь необходимо нечто *видеть* собственными духовными глазами.

Не только в Восточной Церкви, во времена ее внутренней устойчивости, это понимание икон, как писанных по видениям, было существенным, но даже на Западе, и притом во времена наиболее далекие от мистических созерцаний, тайно жила вера в явленность икон, как норму иконописания; и то, что признавалось и признается воистину достойным благоговения и поклонения, производилось не от земли, а от небесного источника. Разительный пример тому — Рафаэль. В письме к другу своему графу Бальдассаре Кастильоне он оставил несколько загадочных слов, разгадка которых сохранена в рукописях другого его друга — Донато Д'Анжелло Браманте<sup>75</sup>.

“В мире так мало изображений прелести женской; посему-то я прилепился к одному тайному образу, который иногда навещает мою душу”<sup>76</sup>. Что значит это “навещает мою душу”? А вот параллельное сообщение Браманте: “[Для памяти и] для собственного удовольствия здесь я хочу сохранить чудо, которое доверил мне дорогой друг мой Рафаэль и приказал таить под печатью молчания. Однажды, когда я ему с открытым и полным сердцем выражал удивление над прелестными образами Мадонны и Св. Семейства и убедительно просил его, чтобы он разгадал мне: где, в каком мире он видел [эту несравненную] красоту, трогательный взгляд и выражение неподражаемое в образе Пресвятой Девы? С юношеской стыдливостью, со скромностью, ему свойственной, Рафаэль несколько времени хранил молчание; потом, сильно тронутый, со слезами бросился мне на шею и открыл свою тайну. Он рассказал, что от самой нежной юности всегда пламенело в душе его

особенное святое чувство к Матери Божией; даже иногда громко произнося Ее имя, он ощущал грусть душевную. От самого первого побуждения к живописи он питал внутри себя необоримое желание — живописать Деву Марию в небесном Ее совершенстве; но никогда не смел доверять своим силам. И ночь и день беспрестанно неутомимый дух его трудился в мыслях над образом Девы, но никогда не был в силах удовлетворить самому себе; ему казалось, что этот образ все еще отуманен каким-то мраком перед взорами фантазии. Однако иногда будто небесная искра заранивалась в его душу, и образ в светлых очертаниях являлся перед ним так, как хотелось бы [ему] написать его; но это было одно летучее мгновение: он не мог удерживать мечты в душе своей. Непрестанное беспокойство волновало дух Рафаэля; он только мимоходом взирал на черты своего идеала, и темное чувство души никогда не хотело преобразиться в светлое явление; наконец, он не мог удерживаться долее, трепетною рукою принялся живописать Мадонну; во время работы внутренний дух его более и более распламенялся. Однажды ночью, когда он во сне молился Пресвятой Деве, что бывало с ним часто, вдруг от сильного волнения воспрянул от сна. Во мраке ночи взор Рафаэля привлечен был светлым видением на стене против самого его ложа; он вглянулся в него и увидел, что висевший на стене, еще недоконченный образ Мадонны блистал кротким сиянием и казался совершенным и будто живым образом. Он так выражал свою божественность, что градом покатались слезы из очей изумленного Рафаэля. С каким неизъяснимо-трогательным видом он смотрел на него очами слезными, и каждую минуту, казалось ему, этот образ котел уже двигаться; даже мнилось, что он движется в самом деле. Но чудеснее всего, что Рафаэль нашел в нем именно то, чего искал всю жизнь и о чем имел темное и смутное предчувствие. Он не мог припомнить, как заснул опять; но, вставши утром, будто вновь переродился: видение навеки врезалось в его душу и чувства, и вот почему удалось ему живописать Матерь Божию в том образе, в каком он носил Ее в душе своей, и с тех пор всегда с благоговейным трепетом смотрел на изображение своей Мадонны,— Вот что мне рассказал друг мой, дорогой Рафаэль, и я почел это чудо столь важным и замечательным, что для собственного наслаждения сохранил его на бумаге”<sup>77</sup>. Так объясняются слова Рафаэля о тайном образе, иногда навещающем его душу.

Икона<sup>78</sup>, как закрепление и объявление, возвещение красками духовного мира, по самому

существу своему есть, конечно, дело того, кто *видит* этот мир,— святого, и потому, понятно, иконное искусство в соответствии с тем, что на светском языке называется искусством, принадлежит не иначе как святым отцам. Церковное же сознание, выразившееся особенно определенно в известном постановлении Седьмого Вселенского Собора, даже не считает нужным выделять иконописцев в этом собственном и высшем смысле слова из сонма вообще святых отцов, но противопоставляет им иконописцев в низшем смысле, копиистов, в значительной мере просто ремесленников, мастеров иконного дела, или иконников, как их называли у нас на Руси, при небрежном отношении к своему ремеслу слывших за богомазов; но конечно, приводя все эти термины, мы поясняем соборное постановление русским церковным бытом, а не извлекаем их из него. В соборных же актах ясно говорится, что иконы создаются не замыслом — *ἔφεύρεσις*,— собственно изобретением живописца, но в силу нерушимого закона и Предания — *θεσιμθεσία καὶ Παραδοσις* — Вселенской Церкви, что сочинять и предписывать есть дело не живописца, но святых отцов; этим последним принадлежит неотъемлемое право композиции — *διάταξις*, а живописцу — одно только исполнение, техника — *τέχνη*<sup>79</sup>.

С отдаленнейших времен христианской древности установилось воззрение на икону как на предмет, не подлежащий произвольному изменению, и, оплотняясь с ходом истории, это воззрение особенно твердо было выражено у нас на Руси, в церковных определениях XVI и XVII веков. Оно было закреплено многочисленными иконописными подлинниками, как словесными, так и лицевыми, которые самим существованием своим доказывают устойчивость иконного предания, а главнейшими статьями своими и основными формами приводятся к временам величайшей древности, к первым векам существования Церкви, а частями и элементами нередко коренятся в непроницаемом мраке истории дохристианской. Понятны нарочитые предупреждения в подлинниках иконному мастеру о том, что, кто станет писать иконы не по Преданию, но от своего измышления, повинен вечной муке.

В этих нормах церковного сознания светские историки и позитивистические богословы усматривают свойственный Церкви обычный ее консерватизм, старческое удержание привычных форм и приемов, потому что иссякло церковное творчество, и оценивают такие нормы как препятствия нарождающимся попыткам нового церковного искусства. Но это непонима-

ние церковного консерватизма есть вместе с тем и непонимание художественного творчества. Последнему канон никогда не служил помехой, и трудные канонические формы во всех отраслях искусства всегда были только оселком, на котором ломались ничтожества и заострялись настоящие дарования. Подымая на высоту, достигнутую человечеством, каноническая форма высвобождает творческую энергию художника к новым достижениям, к творческим взлетам и освобождает от необходимости творчески твердить зады: требования канонической формы или, точнее, дар от человечества художнику канонической формы есть освобождение, а не стеснение. Художник, по невежеству воображающий, будто без канонической формы он сотворит великое, подобен пешеходу, которому мешает, по его мнению, твердая почва и который мнит, что, вися в воздухе, он ушел бы дальше, чем по земле. На самом же деле такой художник, отбросив форму совершенную, бессознательно хватается за обрывки и обломки тоже форм, но случайных и несовершенных, и к этим-то бессознательным реминисценциям притягивает эпитет “творчества”. Между тем, истинный художник хочет не *своего* во что бы то ни стало, а прекрасного, объективно-прекрасного, то есть художественно воплощенной *истины вещей*, и вовсе не занят мелочным самолюбивым вопросом, первым ли или сотым говорит он об истине. Лишь бы это была истина,— и тогда ценность произведения сама собою установится. Как всякий, кто живет, занят мыслью, живет ли он по правде или нет, а не тем, оказывается ли его жизнь похожей на жизнь соседа,— живет сам в себе для истины и убежден, что искренняя жизнь для истины непременно индивидуальна и в самой сути своей никак не повторима, истинной же может быть лишь в потоке всечеловеческой истории, а не как нарочито выдумываемая,— так не иначе и жизнь художественная: и художник, опираясь на всечеловеческие художественные каноны, когда таковые здесь или там найдены, чрез них и в них находит силу воплощать подлинно созерцаемую действительность и твердо знает, что дело его, если оно свободно, не окажется удвоением чужого дела, хотя предмет беспокойства его — не это совпадение с кем-то, а истинность изображенного им. Принятие канона есть ощущение связи с человечеством и сознание, что не напрасно же жило оно и не было же [без] истины, свое же постижение истины, проверенное и очищенное собором народов и поколений, оно закрепило в каноне. Ближайшая задача — постигнуть смысл канона, изнутри

проникнуть в него, как в сгущенный разум человечества, и, духовно напрягшись до высшего уровня достигнутого, определить себя, как с этого уровня мне, индивидуальному художнику, является истина вещей; хорошо известен тот факт, что это напряжение при вмещении своего индивидуального разума в формы общечеловеческие открывает родник творчества. Напротив, слабосильное и самолюбивое бегство от общечеловеческих форм оставляет художника на уровне низшем достигнутого и в этом смысле отнюдь не личном, но лишь случайном и неосознательном; образно говоря, макать в чернильницу палец вместо пера вовсе не служит признаком ни индивидуальной самобытности, ни особого вдохновения, если бы таким способом были написаны некие стихи. Чем труднее и отдаленнее от повседневности предмет искусства, тем более сосредоточения требуется на художественном каноне соответственного рода как по ответственности такого искусства, так и по малой доступности требуемого тут опыта.

В отношении к духовному миру Церковь, всегда живая и творческая, вовсе не ищет защиты старых форм, как таковых, и не противопоставляет их новым, как таковым. Церковное понимание искусства и было и есть и будет одно — *реализм*. Это значит: Церковь, “столп и утверждение Истины”<sup>80</sup>, требует только одного — истины. В старых ли или новых формах истина, Церковь о том не спрашивает, но всегда требует удостоверения, истинно ли нечто, и, если удостоверение дано, — благословляет и вкладывает в свою сокровищницу истины, а если не дано — отвергает.

Когда, применительно к случаю разбираемому, уже найденный и выверенный соборне, всечеловеческий канон художества соблюден, тогда есть формальная гарантия, что предлагаемая икона или просто воспроизводит уже признанное истиной, или, сверх того, открывает еще нечто, тоже истинное; когда же нет соблюдения, то это или ниже допустимого, или во всяком случае нуждается, как новое откровение, в проверке. И тогда художник должен понимать, что он делает, и быть готовым к ответу. Так, соборный разум Церкви не может не спросить Врубеля, Васнецова, Нестерова и других новых иконописцев, сознают ли они, что изображают не что-то, вообразившееся и сочиненное ими, а некоторую в самом деле существующую реальность и что об этой реальности они сказали или правду, и тогда дали ряд первоначальных икон, — кстати сказать, численно превосходящих все, что узрели святые иконописцы на всем протяжении Церковной истории, — или

неправду. Тут речь идет не о том, плохо или хорошо изображена некоторая женщина, тем более что это “плохо” и “хорошо” в значительной мере определяется намерением художника, а о том, в самом ли деле это Богоматерь. Если же эти художники, хотя бы внутренне, для себя, *не* могут удостоверить самотождество изображаемого лица, если это кто-то другой, то не происходит ли здесь величайшего духовного смятения и смущения и не сказал ли художник кистью неправды о Богоматери? Искание современными художниками модели при писании священных изображений уже само по себе есть доказательство, что они не видят явственно — изображаемого ими неземного образа: а если бы видели ясно, то всякий посторонний образ, да к тому же образ иного порядка, иного мира, был бы помехой, а не подспорьем тому, духовному созерцанию. Думается, большинство художников, ни ясно, ни неясно, просто ничего не видят, а слегка преобразуют внешний образ согласно полусознательным воспоминаниям о Богоматерних иконах и, смешивая уставную истину с собственным самочинием, зная, что они делают, дерзают надписать имя Богоматери. Но если они не могут удостоверить правдивости своего изображения и даже сами в себе в том не уверены, то разве это не значит, что они притязают *свидетельствовать* о сомнительном, берут на себя ответственнейшее дело святых отцов и, не будучи таковыми, самозванствуют и даже лжесвидетельствуют?

Если бы богослов-писатель стал изображать жизнь Богоматери, говоря не по Церковному Преданию, то разве читатель не вправе был бы спросить его об источниках? А не получив удовлетворительного ответа, не вправе ли был бы обвинить богослова в неправде? А богослов-иконописец, живописуя Богоматерь, почему-то считает своей привилегией такую неправду. И в то время как ренановский роман<sup>81</sup>, какова бы ни была его ценность в качестве романа, никогда не помышляли читать в Храме вместо Евангелия, равнознач[а]щие “*Vie de Jesus*” произведения кисти не только стоят в храмах, но и предполагают все культовые действия, воздаваемые иконам. Между тем, именно иконы — это возведение истины всякому, даже безграмотному, тогда как богословские писания доступны немногим и потому менее ответственные; иная же современная икона есть провозглашаемое в Храме всенародно вопиющее лжесвидетельство.

Художники Возрождения, нисколько не связанные каноном, постоянно обращались к очень узкому кругу основных иконописных

тем, хотя никто не принуждал их к тому, и даже в некоторых моментах соблюдали Церковное Предание; это показывает, насколько чувствуется художником потребность в норме. А как мало на самом деле стесняет церковная норма, даже при самом строгом соблюдении ее, иконописца, хорошо показывает сопоставление древних икон на одну тему и даже одного перевода: двух не отыщется икон, тождественных между собою, и сходство, учитываемое при первом рассмотрении, только усиливает полное индивидуального подхода своеобразие каждой из них. И далее, как новое творчество от прикосновения к новому опыту небесных тайн совершенно вмещается в уже открытые канонические формы, входя в них словно в уготованное гнездо,— показывает Рублевская Троица. Этот сюжет трех ангелов за трапезою издавна существовал в церковном искусстве и получил себе каноническое определение. В этом смысле Андрей Рублев не придумал ничего нового, и внешне, археологически расцениваемая, его икона Троицы стоит в длинном ряду ей предшествовавших, начиная с [IV—VI] век[ов], и ей следовавших изображений праотеческого гостеприимства. Эти изображения были, по своему археологическому смыслу, иконами-иллюстрациями из лицевого жития, именно праотца Авраама, и, будучи таковыми, имели еще предзнаменовательный смысл грядущего откровения о Пресвятой Троице. Но собственно троичное значение этих икон было таким же предзнаменовательным, как крещальное значение перехода Евреев через Чермное море<sup>82\*</sup> или Богородичное — несгоравшей купины<sup>83\*</sup>: как ни вглядывайся в изображение последней, даже совершеннейшее, в нем *наглядно* не узиришь никакого намека на Приснодеву. Точно так же и явление странников Аврааму<sup>84\*</sup> лишь отвлеченно могло вести мысль к догмату Троичности, но само по себе созерцания Святой Троицы не живописало.

Но в XIV веке этот догмат по различным причинам стал предметом особенного внимания Вселенской Церкви и получил чеканную словесную формулировку. Завершителем же этого дела, увенчателем средневековья, стал “чтитель Пресвятой Троицы” — преподобный Сергей Радонежский. Он постиг небесную лазурь, невозмутимый, неотмирный мир, струящийся в недра вечной совершенной любви, как предмет созерцания и заповедь воплощения во всей жизни, как основу строительства и церковного, и личного, и государственного, и общественного. Он увидел образ этой любви вложенным в канонические формы Мамврийского

Богоявления. Этот его опыт, новый опыт, новое видение духовного мира, воспринял от него, сам преподобный, Андрей Рублев, руководимый преп. Никонем: так написал он “в похвалу отцу Сергию”<sup>85\*</sup> икону Троицы. Теперь она уже перестала быть одним из изображений лицевого жития, и ее отношение к Мамвре — уже рудимент. Эта икона показывает в поражающем видении Самое Пресвятую Троицу, новое откровение, хотя и под покровом старых и несомненно менее значительных форм. Но эти старые формы не стесняют нового откровения именно потому, что ни они не были сочинены, а выражали подлинную действительность, ни новое откровение, более ясное и осознанное, но откровение той же действительности, не было субъективным домыслом. Что же удивительного, если в абрис видения, виденного некогда как тень грядущей истины, но не понятого в свое время до позднейше осознанной глубины, всецело вошло, тесно им облекаясь, то же самое видение, точнее, видение той же реальности, но узренное после тысячелетий духовной работы человечества, когда развились в благодатном уме потребные органы понимания. И тогда исторические подробности сами собою отпали от композиции, и икона Рублева, точнее же, преподобного Сергия<sup>86\*</sup>, старая и новая зараз, первоявленная и повторение, стала новым каноном, новым образцом, закрепленным церковным сознанием и прочно установленным в качестве нормы Стоглавом и другими русскими Соборами<sup>87\*</sup>.

Чем<sup>88\*</sup> онтологичнее духовное постижение, тем бесспорнее принимается оно как что-то давно знакомое, давно жданное всечеловеческим сознанием. Да и в самом деле, оно есть радостная весть из родимых глубин бытия, забытая, но втайне лелеемая память о духовной родине. И в самом деле, получая от проникшего в эту родину откровения, мы не извне воспринимаем его, но в себе самих *припоминаем*: икона есть напоминание о горнем первообразе. Вот почему проникновения в духовный мир не глубокие и путями исключительными облекаются в формы необыкновенные, загадочно сложенные, своего рода ребусы духовного мира<sup>89\*</sup>; художество изобразительное стоит на границе словесного повествования, но без словесной ясности. Тогда, в пределе, символ вырождается в аллегорию. Это не значит, чтобы такой аллегоризированный символ был непременно отвлеченностью и в сознании его изобретателя. Но его созерцательная наглядность и непосредственность перехода через него к знаменующему доступна лишь немногим, и в этом смысле, как

явление некоторого отщепенства от Бесчеловечности, такие символы, будучи противопоставлены настоящим символам и соборным знамениям, а тем более превозносимы над ними, легко становятся источниками ереси, т. е. обособления, а по-латыни — секты<sup>90\*</sup>.

Начиная с конца XVI века в русскую иконопись, вместе с общим принижением церковной жизни, этот дух аллегоризма закрадывается, как оборотная сторона онтологического измельчания и отяжеления, уже с трудом взлетающего над областью чувственной. Неспособность совсем четко видеть потустороннее иконописец хочет восполнить сложностью богословских построений: так богословский рационализм соединяется в иконе с типичностью поюсторонних образов, а далее первый вырождается в отвлеченные схемы, условно выражаемые выродившеюся из второй — чувственностью и светской фривольностью. Таков печальный конец, в XVIII веке, который тем безотраднее, что нигде, как только в России, изобразительное искусство имело единственную в мировой истории вершину.

Русская иконопись XIV—XV веков есть достигнутое совершенство изобразительности, равного которому или даже подобного не знает история всемирного искусства и с которым в известном смысле можно сопоставлять только греческую скульптуру — тоже воплощение духовных образов и тоже, после светлого подъема, разложенную рационализмом и чувственностью. И вот, на этой вершине своей, иконопись, чуждая и *тени* аллегоризма, открывает духу светлые свои видения *первозданной* чистоты в формах столь непосредственно воспринимаемых, что в них сознаются каноны воистину всечеловеческие, и, будучи откровениями жизни во Христе более, чем что-либо другое, будучи чистейшим явлением собственно церковного творчества, эти формы оказываются заветнейшими исконными формами всего человечества. Мы узнаем в них по частям и разрозненно открытое древними культурами — черты Зевса во Христе Вседержителе, Афины и Изида в Богоматери и т. д., так что “оправдана мудрость чадами ея”<sup>91\*</sup>. Да, духовные видения, эти чада подготавливавшейся всею мировую историюю древней мудрости, своей существенной истиной показали, что права была мудрость в своих предчувствиях и намеках истины. Можно сказать, чем онтологичнее видение, тем общечеловечнее форма, которою он[о] выразится, подобно тому как священные слова о самом таинственном — самые простые: отец и сын, рождение, согнивающее и прорастающее зерно,

жених и невеста, хлеб и вино, дуновение ветра, солнце с его светом и т. д. Каноническая форма — это форма наибольшей естественности, то, проще чего не придумаешь, тогда как отступление от форм канонических стеснительны и искусственны: вот бы возопили вольные художники, если бы любые изобразительные формы любого из них были признаны нормою!

Напротив, в канонических формах дышится легко: они отучают от случайного, мешающего в деле, движения. Чем устойчивее и тверже канон, тем глубже и чище он выражает общечеловеческую духовную потребность: каноническое есть церковное, церковное — соборное, соборное же — всечеловеческое. И потому очищение души подвигом, снимая все субъективное и случайное, открывает подвижнику вечную, первозданную правду человеческой природы, человечности, созданной по Христу, т. е. абсолютных устоев твари; подвижник находит в глубине собственного духа то самое, что предварительно уже выражалось и не могло не выражаться на протяжении истории. Из глубины своей подвижник, и при суете дневной, видит красоту звездного неба.

Мне почему-то припомнился тут Оптинский старец Амвросий с его иконой, т. е. написанной, хотя и недостаточно чутко, художником, проникнутым натуралистическими навыками кисти, иконой “Спорительницы хлебов”<sup>92\*</sup>. Из келейки провинциального монастыря Калужской губернии, от простого, убогого старика дается необыкновенный толчок, в полном противоречии со всем строем современной церковной интеллигентности, в противоречии с Синодом, написать Благовую Богиню: ведь что же есть эта Спорительница хлебов, как не видение Богоматери в образе, в канонической форме Матери Хлебов — Деметры? Сквозь не подчинившиеся духовному импульсу живописные приемы 80-х годов ощущением, однако, прозреваешь именно это, таинственное видение, церковное “да” древнему образу благодатной Деметры, в котором собрали Эллины часть своих предчувствий о Матери Божией.

В собственном и точном смысле слова иконными художниками могут быть только *святые*, и, может быть, большая часть святых художествовала в этом смысле, направляя своим духовным опытом руки иконописцев, достаточно опытных технически, чтобы суметь воплотить небесные видения, и достаточно воспитанных, чтобы быть чуткими к внушениям благодатного наставника. Возможности такого сотрудничества удивляться не следует: в прежние времена, при большей сплоченности и

соборности людей, культурная работа вообще производилась сообща, примером чему хотя бы живописные мастерские и артели около большого мастера, даже во времена обострения индивидуальности. При средневековой спайке сознания и под руководством признаваемого духоносным руководителя организация иконописания сообщество наверно была особенно совершенной. Если даже Евангелие и другие Священные книги были написаны под руководством. Евангелие от Марка — апостола Петра, а Евангелие от Луки и Деяния — апостола Павла, то что же удивительного, если техники кисти, покорные откровению вечной красоты, возвещаемому им святыми, избражали ее, при их надзоре и постоянной проверке, на иконах.

Однако не всегда техника кисти была чужда самому созерцателю горних идей, и через всю историю Христианской Церкви золотой нитью проходит традиция в собственном смысле *святой* иконописи. Начиная с первых свидетелей воплощенного Слова и дальше чрез все века идут святые, сами иконописцы, и иконописцы — сами святые. Вот примерно, но даже приблизительно не притязающий на полноту список имен этих святых иконников, возглавляемый евангелистом Лукою<sup>93\*</sup>: [“Евангелист Лука, апостол Анания, Св. Никодим; епископ Мартин, ученик апостола Петра; Мефодий, епископ Моравский; Царь Мануил Палеолог; Лазарь, епископ Евандрийский; Герман, патриарх Цареградский, Препод. Иероним Палестинский” (со ссылкой на Новое Небо). Об иконописцах русских или писавших на Руси привожу самый текст.

“Св. Петр митрополит Московский и всея России чудотворец писаше многая св. иконы, егда игуменом бысть во Спасском монастыре, и сей образ Пресв. Богородицы своего письма поднесе первому Св. Максиму Митрополиту всея России; и по смерти его, от образа сего Богородицына гласом своим его Петра благословила на престоле митрополитом быти, еже и бысть. Чти в житии его или zde о иконе” (т. е. в статье об иконах Богородичных).

“Св. и предивный и чудный Макарий Митрополит Московский и всея России Чудотворец писаше многая св. иконы, и книга, и жития Святых Отец во весь год, Минеи Четий, яко ин никтоже от Святых Российских написа, и праздновати повеле Российским Святым, и на Соборе правило изложи, и сии образ Пресв. Богородицы Успения написа”.

“Святейший преосвященный Афанасий Митрополит Московский и всея России многая святая иконы писаше чудотворная”.

“Св. Феодор архиепископ, Ростовский чудотворец, племянник Св. Сергия, писаше многая св. иконы, егда был митрополитом в Симоновом монастыре на Москве; и образ написа дяди своего Препод. Сергия чудотворца. И zde на Москве обретаются его письма иконы, Деисус на Болвановке у Николы Святаго”.

“Препод. священноинок отец Алимпий пресвитер, Печерский чудотворец, иконописец Киевский, многая чудная иконы писал; и ангели Господни помогаху и писаху образы, яко ученицы его быша, и спрашивахуся, аще угодно ли, тако написаша им. И в Киевских пещерах в нетлении и до днесь опочивает, чудеса творя”.

“Препод. отец Григорий Печерский, иконописец Киевский, много св. икон написал чудотворных, яже zde в Российской земли обретаются, спостник бе препод. Алимпию. В нетлении в пещерах опочивает”.

“Препод. отец Дионисий, игумен Глушицкий, Вологодский чудотворец, писаше многая св. иконы; его чудотворная обретаются zde в Российской земли; сам же многая чудеса от гроба своего источает в Покровском монастыре”.

“Препод. отец Антоний, игумен Сийский и Колмогорский чудотворец, близ Окияна-Моря живый, писаше многая св. иконы, и образ Пресв. Троицы написа в своем монастыре. И некогда церковь загоряся, образ же выде из огня цел сам на руке Препод. Антонию, аки голубь. Чти в житии его”.

“Преподобномучник Андреян, игумен Пошехонский и Вологодский чудотворец, писаше многая св. иконы. Прежде живяще в Корнилье монастыре, и потом в своей пустыни, и тамо убиен бысть от разбойник. Ныне же монастырь его Успенский близ Белаго села обретается”.

“Препод. отец Андрей Радонежский, иконописец, прозванием Рублев, многая св. иконы написал, все чудотворная, якоже пишет о нем в Стоглаве Св. чуднаго Макария Митрополита, что с его письма писати иконы, а не своим умыслом. А прежде живяше в послушании у Препод. Отца Никона Радонежского. Он повеле при себе образ написати Пресв. Троицы, в похвалу отцу своему, Св. Сергию Чудотворцу”.

“Препод. отец Даниил, спостник его, иконописец славный, зовомый Черный, с ним св. иконы чудная на-писаша, везде неразлучно с ним; и zde при смерти при-идоша к Москве во обитель Спасскую и Препод. Отец Андроника и Саввы и написаша церковь стенным письмом и иконы, призыванием игумена Александра, ученика Андроника Святаго, и сами сподобишася ту почити о Господе, якоже пишет о них в житии св. Никона”.



“Препод. Отец Игнатий Златый, иконописец Симонова монастыря, спостник Препод. Кирилла Белозерска-го, писаше многая Св. иконы чудныя. Чти в житии Св. Ионы Митрополита, собеседника его бывша”.

“Препод. отец Антоний пресвитер, иже бывый иконописец дивный, во обители Препод. Антония Римлянина, Новгородскаго чудотворца, многая св. иконы написал чудотворныя. Чти в житии Препод. Антония Римлянина”.

“Препод. отцы иконописцы Греческие, самою Пресв. Богородицею наняты писати на Руси в Киевопечерском монастыре и посланы. И серебра дала в залог им чудно. Чти в книге Патерике Печерском о сем. В пещерах почивают нетленно, числом 12”.

“Препод. отец Геннадий Черниговский, иже во Ильинском монастыре живяше, и написа чудотворный образ. Пресв. Богородицы, кой многое время плакал в лето 7160. Чти — есть книга Руно Орошенное”.]

Этим и подобным им иконописцам принадлежит иконописное творчество, новые иконы, первоявленные. Но, кроме того, необходимо размножение вновь явленного свидетельства о мире духовном. И как слово о духовном нуждается в переписчиках, так облик духовного требует иконописных повторителей, иконников-копиистов. От них не требуется орлий взор в небеса; но они должны быть не настолько далеки от духовности, чтобы не чувствовать важности и ответственности своего дела, как свидетельства или, точнее, содействия свидетельству. Эти иконники — *не* ремесленники, ради заработка пишущие иконы, как могли бы они писать нечто противоположное, не техники своего дела, между прочим принадлежащие, а может быть, и не принадлежащие к Церкви, но носители особой церковной должности. Они, по церковному сознанию, имеют определенный *чин* священной организации Культа, занимают определенное место в теократии и членами Церкви признаются именно в качестве иконописцев. Их место определяется между служителями алтаря и просто мирянами. Им предписывается особая жизнь, полумонашеское поведение, и они подчинены особому надзору митрополита, местного епископа и нарочито назначаемых иконных старост. Церковь возвеличивает иконописцев, склоняя и светскую власть к дарованию этому церковному чину различных преимуществ, а в некоторых случаях и чрезвычайным наградам, как, например, к неслыханному в XVII веке дарованию дворянства знаменитому Симону Ушакову. С другой

стороны. Церковь признает необходимым следить не только за их работою, как таковою, но и за ними самими.

Иконописцы — люди не простые: они занимают высшее, сравнительно с другими мирянами, положение. Они должны быть смиренны и кротки, соблюдать чистоту, как душевную, так и телесную, пребывать в посте и молитве и часто являться для советов [к] духовному отцу. Таковых иконописцев царь жалует, а епископы берегут и почитают “паче простых человек”. Напротив, если иконописец не соблюдает указанных требований, он отрешается от своего дела, а в будущей жизни осуждается на вечные муки. Но это — обязательные требования; на деле же иконописцы сами себе ставили требования более высокие, делаясь в собственном смысле подвижниками.

Не “для порядку”, как говорится, Церковь считает необходимым внушить иконописцу взгляд на его дело, как на высокое и священное служение: она старается обеспечить все ту же связность нити свидетельских показаний, идущую от Самого Первосвидетеля Христа и до самой гущи церковного воплощения. Артерия, питающая тело церковное небесной влагой, нигде не должна засоряться, и церковные правила имеют в виду именно обеспечить свободный проток благодати от Главы Церкви до самого малого ее органа. Правда, чем разветвленное расходится поток свидетельской крови, тем менее опасным для жизни *всего* тела церковного делается засорение некоторого капилляра. Но тем не менее, и икона — копия, одна из тех, которые миллионами воспроизведены иконописцами, каждая должна свидетельствовать возможно живо о подлинной реальности иного мира, и невнятность ее удостоверения, а тем более сбивчивость, может быть ложность, имеет нанести непоправимый ущерб одной или многим христианским душам, как, напротив, ее духовная правдивость кому-то поможет, кого-то укрепит.

Иконы должны писаться сообразно заведенным образам бытия духовного, “по образу, подобию и существу”. Иначе Церковь не может быть спокойна, не происходит ли омертвения тех или других ее органов. В этом смысле понятен тщательный надзор за иконами, с признанием или отвержением несоответственных нарочито приставленными к этому делу старостами. Икона становится таковой, собственно, лишь тогда, когда Церковь признала соответствие изображенного образа изображаемому Первообразу, или, иначе говоря, наименовала образ<sup>94</sup>. Право наименования, т. е. утверждения

самотождества изображаемого на иконе лица, принадлежит *только Церкви*, и если иконописец позволяет себе сделать на иконе надписание, без какового, по церковному учению, изображение еще не есть икона” то это, в сущности, то же, что в гражданской жизни подпись официального документа за другое лицо. Насколько понимаю, дело иконных старост завершалось надписанием, по поручению епископа, имен святых на иконах: сохранившись на многих иконах набитые на них металлические пластинки с небрежною, наскоро написанною надписью имени святого, посредством сажи с маслом, явно не сделаны самим иконником и имеют характер подписи начальника под деловыми бумагами писанными рукою секретаря или переписчика. Естественно думать, это и есть удостоверение или скрепа икон иконным надзором<sup>95</sup>.

Но недостаточно задним числом проверять иконы: если впрямь в них нужно видеть наглядное свидетельство вечности, то как может идти такое свидетельство чрез человека, существенно чуждого духовности? Вот причина, по которой в несоблюдении иконописцем некоторого *устава* жизни — Церковь опасается разрухи целостности Культа. Так возникают требования, предъявляемые иконописцу в его личной жизни. Особенно определенно они были высказаны тогда именно, когда иконопись уже достигла своей высшей точки. Это было сделано в 43-й главе постановлений Стоглава.

Соборное определение читается так<sup>96</sup>: “[Да] в[о] царствующем [же] граде Москве и по всем градам по царскому -совету Митрополиту и архиепископом и епископом бречи о много-различных церковных чинех. паче же о святых иконах и живописцах и о прочих чинех церковных по священным правилам. и каким подобает живописцем быти и тщание имети о начертании плотскаго воображения Господа Бога и Спаса нашего Иѣа Христа и Пречистыя Его Матери и небесных сил и всех святых иже от века Богови угодивших. Подобает быти живописцу смирену кротку благоговейну непраздно-словцу несмехотворцу несварливу независтливу непьяницы неграбежнику неубилицы. наипаче же хранити чистоту душевную и телесную со всяцем опасением. не могущим же до конца тако пребыти по закону женитися и браком сочетатися. и приходите ко отцем духовным начасте и во всем извещатися и по их наказанию и учению жити в посте и в молитве и воздержании со смиренномудрием кроме всякаго зазора и безчинства. и с превеликим тщанием писати образ Господа нашего Иѣа Христа и Пречистыя

Его Богоматери и святых пророк и апостол и священномученик и святых мучениц и преподобных жен и святителей и преподобных отец по образу и по подобию по существу смотря на образ древних живописцев и знаменовати с добрых образцов. и аще которые нынешние мастера живописцы тако обещавшися учнут жити и всякия заповеди творити и тщание о деле Божий имети. и царю таких живописцев жаловати. а святителем их бречи и почитати паче простых человек. также тем живописцем приимати учеников и их рассматривати во всем и учити о всяком благочестии и чистоте и приводит ко отцем духовным. отцы же их наказуют по преданному им уставу от святителей како подобает жити хрестьянину кроме всякаго зазора и безчинства. и тако от своих мастеров со вниманием да учатся. и аще которому открыет Бог таковое рукоделие и приводит того мастер ко святителю. святитель же рассмотрев аще будет написанное от ученика по образу и по подобию и увестъ известно о житии его еже в чистоте и всяком благочестии по заповедем живет кроме всякаго безчинства. абие благословив наказует его и впредь благочестно жити и святаго онаго дела держатися со усердием всяцем. и приемлет от него ученик той честь якоже и учитель его паче простых человек. По сих же святитель наказует мастера еже ему не поборати ни по брате ни по сыне ни по ближних. аще кому не даст Бог такового рукоделия. учнет писати худо. или не по правильному завещанию жити. а он скажет его горазда и во всем достойна суща и показывает написание инаго а не того. и святитель обыскав полагает такового мастера под запрещением правильным. яко да и прочий страх приимут и не дерзают таковая творити. а ученику оному иконнаго дела не касатися. и аще которому ученику открыет Бог учение иконнаго писма и жити учнет по правильному завещанию. а мастер учнет похуляти его по зависти дабы не приял чести якоже он прият. святитель же обыскав полагает такового мастера под запрещением правильным. ученик же приемлет вящшую честь. аще кто от тех живописцев учнет талант сокрывати еже ему Бог дал и учеником по существу того не отдаст. таковой осужден будет от Бога с сокрывшим талант в муку вечную. аще кто от самех тех мастеров живописцев или от их учеников учнет жити не по правильному завещанию во пьянстве и нечистоте и во всяком безчинстве. и святителем таковыя в запрещении полагати. а от дела иконнаго отнюдь отлучати и касатися того не велети боящися словеси реченнаго. проклят творяй дело Божие с небрежением. А ко-

торые по се время писали иконы не учая самовольством и самоволкою и не по образу. и те иконы променяли дешево простым людям поселанном невеждам. ино тем запрещение положили чтобы училися у добрых мастеров. и которому Бог даст. учнет писати по образу и по подобию. и тот бы писал. а которому Бог не даст. и им вконец от такового дела престати. да не Божие имя такового ради писма похуляется. и аще которые не престанут от такового дела. таковии царскою грозою накажутся и да судятся. и аще они учнут глаголати. мы тем живем и питаемся. и таковому их речению не внимати. понеже не знающе таковая вещают и греха себе в том не ставят. не всем человеком иконописцем быти. многа бо и различна рукодейства подарована быша от Бога имиже человеком препитатися и живым быти и кроме иконнаго письма, а Божия образа во укор и в поношение не давати. таже архиепископом и епископом по всем градом и весем и по монастырем своих предел испытovati мастеров иконных и их писем самим смотрити. и избравше койждо их во своем пределе живописцев нарочитых мастеров да им приказывати надо всеми иконописцы смотрити. чтобы в них худых и безчинных не было. а сами архиепископы и епископы смотрят над теми живописцы которым приказано и брегут такового дела накрепко. а живописцев оных брегут и почитают паче простых человек. а вельможам и простым человеком тех живописцев во всем почитати и честны имети за то честное иконное воображение. Да и о том святителем великое попечение и брежение имети комуждо во своей области. чтобы гораздые иконники и их ученики писали с древних образцов. а от самосмышления бы своими догадками Божества не описывали. Христос бо Бог наш описан плотию а Божеством не описан <...>”.

Но это представление о высоком служении иконописца вовсе не было достоянием только определенного времени и Поместной Церкви. В частности, иконописное предание Восточных Церквей, закрепленное в специальных руководствах к иконописанию, внушает иконнику, даже в таких, по-видимому, внешних работах, как промывка древних икон, с целью рассмотреть их: “но не делай своего дела просто и как попало, а со страхом Божиим и благоговением: ибо дело твое богоугодно” и т. п. Известная “Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурнографиотом”, собравшим и изложившим предания Панселиновской школы<sup>97</sup>, начинается введением, в котором автор выясня-

ет свое чувство духовной ответственности, побудившее его составить настоящее руководство. Самое руководство дает точные наставления [относительно] всего хода иконописания: начиная с прочерчивания переводов, изготовления углей, клея и гипса, гипсования икон, утолщения венцов на иконах, гипсования иконостаса, приготовления п[о]л[и]ментов, золочения иконы и иконостаса, изготовления санкира, вохрений, подрумянок, отделки одежды и проч. и проч., изготовления различных красок, указания пропорций человеческого тела, подробных наставлений стенописной техники, наставлений, как поновлять иконы и т. п.; затем далее — [относительно] иконописного подлинника, в котором подробно рассказывается, как компонируются изображения ветхозаветной истории, со включением сюда греческих философов; далее — то же относительно Нового Завета, со включением притчей, особо выделенных Апокалипсисом из Второго Пришествия; далее — праздников Богородичных, акафиста, апостолов и прочих святых, церковно-исторических праздников, мученичеств и назидательных изображений и, наконец, указаний о композиции церковной росписи, как целого, т. е. где и что должно изображаться в церкви той или иной архитектуры. “Наставление” завершается догматическими разъяснениями иконописания, изложением древних преданий о виде лица Спасителя и Богоматери, наставления, как изображается благословляющая рука и что надлежит надписывать на том или другом священном изображении. Наконец, книга завершается краткою молитвою составителя<sup>98</sup>:

“Совершателю благих Богу благодарение! Кончив эту книгу, я сказал: Слава Тебе, Господу! и опять сказал: Слава Тебе, Господи мой! и в третий раз сказал: Слава Богу всяческих!”

Такова стройная композиция этой высокоавторитетной “Ерминии”. Но разве не чувствуется по всему складу книги, что ей чего-то не хватает, что все иконописное наставление висит в воздухе, не смыкаясь в себя самого и не примыкая вплотную к организации Культа, коль скоро в технику иконописи не введена, как необходимое условие, молитва. И действительно, это было бы так, если бы ради пояснения мысли здесь не было бы умолчено о самом начале “Ерминии”, с которого, собственно, начинается обучение. Вот “предварительные наставления всякому, кто желает учиться живописи”: “Желающий научиться живописи пусть полагает первое начало, и несколько времени упражняется в черчении и рисовании без всяких размеров, пока навькнет. Потом пусть со-

вершится моление о нем Господу Иисусу Христу пред иконою Одигитрии. Священник, после “Благословен Бог наш”, “Царю Небесный” и проч. и после Богородична: “Безмолвна уста нечестивых”, и тропаря Преображению Господню, назвав его крестообразно, пусть возгласит: “Господу помолимся”, и прочтет сию молитву: “Господи Иисусе Христе Боже наш, Сый неописан по естеству Божества, и ради спасения человек в последние дни от Девы Богородицы Марий неизреченно воплотивыйся, и благоволивый тако во плоти описуем быти, иже святой образ пречистаго Лица Твоего на святом убрусе напечатлел еси, и оным недуг князя Авгаря уврачевал еси, душу же его просветил еси во еже познати истиннаго Бога нашего, иже Святым Духом вразумил еси Божественнаго апостола Твоего и евангелиста Луку написать образ Пречистыя Матере Твоея, держащей Тебя, яко младенца, на объятиях Своих, и рекшей: “Благодать от Мене Рождшагося, Мене ради, да будет с сим образом!” Сам, Владыко, Боже всяческих, просвети и вразуми душу, сердце и ум раба Твоего (имя рек), и руки его направи, во еже безгрешно и изрядно изобразити жителство Твое, Пречистыя Матер[е] Твоея, и всех святых, во славу Твою, ради украшения и благолепия святым Церкви Твоея, и во отпущение грехов всем, духовно поклоняющимся святым иконам, и благоговейно лобызающим оныя, и почитание относящим к Первообразу. Избави же его от всякаго диавольскаго наваждения, егда преуспевае в заповедех Твоих, молитвами Пречистыя Матер[е] Твоея, святаго славнаго апостола и евангелиста Луки и всех святых. Аминь”.

Сугубая ектения и отпуст.

После моления пусть он начинает рисовать точные размеры и очерки святых ликов и пусть занимается этим долго и отчетливо. Тогда с Божиею помощью поймет свое дело очень хорошо, как это опытом дознал я на учениках своих”. А далее, объяснив свое желание принести пользу “всем во Христе братьям сохудожникам”, которых автор просит молиться о нем, он “обращает слово свое с великою любовью” к ученику: “Итак, любознательный ученик, знай, что, когда ты пожелаешь заняться этим искусством, постарайся найти опытного учителя, которого скоро оценишь, если он будет учить тебя так, как я сказал выше”<sup>99</sup>. А выше говорилось почти исключительно о молитве, и, следовательно, залог успешности обучения Дионисий, выражая общий голос иконописцев, видит в молитвенном благоговении. Такова была атмосфера иконописного мастерства еще в первой

половине XVIII века, когда обмирщение всей жизни, в том числе и церковной, достигло особенной остроты. Благоговейный дух и особая настроенность донныне живет в среде русских иконописцев, образующих целые села и из поколения в поколение, веками, передающих друг другу, от отца к сыну, и духовное самосознание, как работников святого дела, так и полусекретные приемы иконописи и других, связанных с нею трудовых процессов. Это — замкнутый, особый мир свидетелей. И если донныне он таков, то трудно даже представить себе одухотворенную среду, из которой расходилось по церковному телу свидетельство небесной красотой, в древности, когда вся жизнь была устроена по началам духовности, вращаясь около незыблемой оси — Святых Тайн Христовых<sup>100</sup>.

Ни<sup>101</sup> иконописные формы, ни сам[и] иконописцы в организации Культа не случайны. Нельзя сказать, будто Культ пользуется и теми и другими *извне*, не как собственными своими силами. Это Культ именно открывает святые лики, и он же воспитывает и направляет деятелей иконописания. Но тогда естественно думать, что эти святые образы воплощаются этими служителями Церкви не *какими угодно*, внешними метафизике Культа, приемами и не в каких угодно, не вытекающих из священной цели, вещественных средах. Ни техника иконописи, ни применяемые тут материалы не могут быть случайными в отношении Культа, случайно подвернувшимися Церкви на ее историческом пути, безболезненно, а тем более — с успехом, могущими быть заменяемыми иными приемами и иными материалами. То и другое в искусстве вообще существенно связано с художественным замыслом и вообще никак не может считаться условным и произвольным, попавшим в произведение по внешним в отношении его художественной сущности причинам. Тем более, тем бесконечно более *это* же надо мыслить и говорить о том искусстве, в котором, как являющем духовную природу человечности, вообще не может быть ничего случайного, субъективного, произвольно-капризного. Область этого искусства замкнута в себя несравненно более, нежели какого угодно другого, и ничто чуждое, никакой “чуждый огонь”<sup>102</sup>, не может быть возложен на этот священный жертвенник. Трудно себе представить, даже в порядке формально-эстетического исследования, чтобы икона могла быть написана чем угодно, на чем угодно и какими угодно приемами. Но тем более эта невозможность уясняется, когда принято во внимание духовное существо иконы.

В<sup>103\*</sup> самих приемах иконописи, в технике ее, в применяемых веществах, в иконописной фактуре выражается метафизика, которой жива и существует икона. Ведь само вещество, сами вещества, применяемые в том или другом ряде и виде искусства, символичны, и каждое имеет *свою* конкретно-метафизическую характеристику, чрез которую оно соотносится с тем или иным духовным бытием. Но оставим сейчас в стороне символическую характеристику, как таковую, и будем рассматривать вопрос в плоскости внешнего, самого неглубокого опыта, однако с убеждением, что нет ничего внешнего, что не было бы явлением внутреннею.

Итак: в консистенции краски, в способе ее нанесения на соответствующей поверхности, в механическом и физическом строении самих поверхностей, в химической и физической природе вещества, связывающего краски, в составе и консистенции их растворителей, как и самих красок, в лаках или других закрепителях написанного произведения и в прочих его “материальных причинах” уже непосредственно выражается и та метафизика, то глубинное мироощущение, выразить которое стремится данным произведением, как целым, творческая воля художника. И, хотя бы эта воля в своем инстинктивном использовании этих именно “материальных причин” действовала подсознательно, как подсознателен художник и в привлечении тех или иных форм, это не только не говорит против метафизичности художественного творчества, даже напротив, побуждает видеть в нем нечто далекое от рассудочного произвола, какое-то продолжение той зияющей деятельности основных сил организма, которыми художественно соткано и самое тело. Этот выбор веществ, этот “подбор материальных причин” произведения производится не индивидуальным произволом, даже не внутренним разумением и чутьем отдельного художника, а разумом истории, тем собирательным разумом народов и времен, который определяет и весь *стиль* произведений эпохи. Может быть, правильно даже сказать, что стиль и эта материальная причина произведения искусства должны быть представляемы как два пересекающихся круга, причем в известном отношении материальная причина произведения даже *более* выражает мироощущение эпохи, нежели стиль, как общий характер излюбленных здесь форм.

Разве<sup>104\*</sup> непосредственно не явно, что звуки инструментальной музыки, даже звуки органа, как таковые, т. е. независимо от композиции музыкального произведения, непереносны в

православном богослужении. Это дано непосредственно на вкус, непосредственно, помимо теоретических рассуждений, не вяжется в сознании со всем богослужебным стилем, нарушает замкнутое единство богослужения, даже рассматриваемого как просто явление искусства или синтеза искусств<sup>105\*</sup>. Разве непосредственно не явно, что эти звуки как *таковые*, повторяю, слишком далеки от четкости, от “разумности”, от словесности, от *умного* богослужения Православной Церкви, чтобы послушать материей ее звуковому искусству. Разве непосредственно не ощущается звук органа слишком сочным, слишком тягучим, слишком чуждым прозрачности и кристалличности, слишком связанным с непросветленной подосновой человеческой усии<sup>106\*</sup>, в ее данном состоянии, в ее натуральности, — чтобы быть использованным в храмах православных. И притом, сейчас я вообще ничего не оцениваю, но рассматриваю только стилистическое единство, а приемлется [ли] оно или отвергается, но непременно как *целое* и приемлется и отвергается, — не мое дело.

— Но ты говоришь о звуке, хотел же, даже начал говорить о веществе искусств изобразительных. Наш разговор, как помнишь, предполагался, собственно, об иконописи.

— Совершенно верно; но о звуке я заговорил не случайно. Позволь мне докончить, и ты сейчас поймешь, почему таким отклонением в сторону пошла моя мысль. Итак, об органе.

Это — музыкальный инструмент, существенно связанный с исторической полосой, выросшей на том, что мы называем культурой Возрождения. Говоря о католичестве, обычно забывают, что совсем разное дело Западная Церковь *до* Возрождения и *после* Возрождения, что в Возрождении Западная Церковь перенесла тяжкую болезнь, из которой вышла, многое потеряв, и хотя приобрела некоторый иммунитет, но ценою искажения самого строя духовной жизни, и — еще большой вопрос, как отнеслись бы к послевозрожденскому католичеству средневековые носители католической идеи. Так вот, западноевропейская культура есть производное именно от возрожденского католичества, и выразила себя она в области звука посредством органа: не случайно расцветом органостроительства была вторая половина XVII и первая половина XVIII века — время, наиболее выражающее, наиболее раскрывающее внутреннюю суть возрожденской культуры. Мне потому и хочется — не то чтобы провести аналогию, нет, мне хочется установить гораздо более глубоко заложенную связь...

— Связь между звуком органа и масляной краской?

— Ты угадал. Самая консистенция масляной краски имеет внутреннее сродство с масляно-густым звуком органа, а жирный мазок... и сочность цветов масляной живописи внутренне связана с сочностью органной музыки. И цвета эти и звуки земные, плотяные. Исторически же живопись маслом развивается именно тогда, когда в музыке растет искусство строить органы и пользоваться ими. Тут несомненно *есть* какое-то исхождение двух родственных материальных причин из *одного* метафизического корня, почему обе они и легли в основу выражения одного и того же мирочувствия, хотя и в разных областях.

— Однако, я все же делаю новую попытку направить разговор по более определенному руслу — искусств изобразительных. Ты как будто высказал мысль, что имеет значение *весь* материал, в том числе и природа плоскости, вообще поверхности, на которую накладывается краска. Мне думается, тут уж пример был бы затруднительнее. Кажется, что коль скоро этой плоскости *за* изображением уже не видно, то она и не имеет отношения к *духу* искусства данного времени, а потому может более или менее произвольно быть заменена всякой другой плоскостью, лишь бы краска на нее ложилась, а не осыпалась и не стиралась впоследствии. По-видимому, значение ее только техническое, но не стилистическое.

— Нет, это не совсем так... Совсем не так. Свойство поверхности глубоко предопределяет *способ* нанесения краски и даже выбор самой краски. Не всякую краску наложишь на любую поверхность: масляной не будешь писать на бумаге, акварельную — по металлу и т. п. Но и более того. Характер мазка существенно определяется природою поверхности и в зависимости от последней приобретает ту или иную фактуру. И напротив, посредством фактуры мазка, строением красочной поверхности выступает наружу самая поверхность основной плоскости произведения; и мало того что выступает: она проявляет себя *так* даже в большей степени, нежели это можно было видеть *до* наложения красок. Свойства поверхности дремлют, пока она обнажена; наложенными же на нее красками они пробуждаются: так, одежда, покрывая, раскрывает строение тела и своими складками делает явными такие неровности поверхности тела, которые остались бы незамеченными при непосредственном наблюдении его поверхности. Твердая или мягкая, податливо-упругая или вялая, гладкая или шероховатая, с рядами не-

ровностей по тому или по другому закону, впитывающая [ли] краску или не принимающая ее и т. д. и т. д., — все такие и подобные свойства поверхности произведения, как бы увеличенные, усиленные, передаются фактуре произведения, и притом создают свои динамические эквиваленты, т. е. из скрытого, пассивного бездействия переходят в источники силы и вторгаются в окружающую среду. Как незримое силовое поле магнита делается видимым с помощью железных опилок, так строение, статика поверхности динамически проявляется краскою, на поверхность нанесенною, и, чем совершеннее произведение изобразительного искусства, тем нагляднее это проявление. Тем острее этот ум, который сидит в пальцах и руке художника. Тем острее этот ум, без ведома головы, понимает метафизическую суть всех этих силовых соотношений изобразительной плоскости и тем глубже проникается этой сущью, усматривая в ней, если материал избран им правильно, в соответствии задачам стиля, собственное свое духовное устройство, собственный свой метафизический стиль. Проникшись строением поверхности, ручной ум проявляет ее фактурой своего мазка. Так, при стилистическом *соответствии* материала и всего замысла художника; а при *несоответствии*, внутренне предопределенном природою вещей, — тогда в процессе опознавания этой поверхности пальцевым разумом художник отталкивается от нее, как неподходящей, чуждой. Метафизика изобразительной плоскости...

— Извини, остановлю тебя вопросом. Значит, ты усматриваешь в натянутом на подрамник холсте возрожденского искусства нечто, отвечающее духу самого искусства. Ведь и холст, по-видимому, распространяется исторически *вместе* с органною музыкой и масляной краской.

— А можно ли... не скажу даже *думать*, а, сильнее: *ощущать* иначе? Ведь характер-то движения, которым накладывается краска, — этот характер многократно повторяемых движений связан с внутренней жизнью, и если он внутренней жизни не соответствует, ей противоречит, то должен же он быть изменен, — пусть не у отдельного художника, а в искусстве народа, народов, истории. Можно ли себе представить, чтобы десятками и сотнями лет тысячи и десятки тысяч художников целую жизнь делали движения, своим ритмом не сходящиеся с ритмом их души? Явно: *либо* изобразительная плоскость способна извести из себя только ритмы определенного типа, выражающие ее динамику, и тогда победит художника, индивиду-

ально или исторически,— и он делается не тем, что он есть по всему духовному строению; *либо*, напротив, художник,— тоже или индивидуально, или исторически,— настоит на своем собственном ритме; тогда он вынужден будет отыскивать себе *новую* плоскость, с новыми свойствами, соответствующую своими ритмами его ритмам. Художник *либо* должен подчиниться, *либо* отыскать себе в мире подходящую плоскость: не в его власти изменить метафизику существующей поверхности.

Теперь о холсте. Упругая и податливая, упруго-податливая, *зыблющаяся*, не выдерживающая человеческого прикосновения, поверхность натянутого холста делает изобразительную плоскость динамически равноправною с рукою художника. Он с нею борется как “с своим братом”, и она осязательно воспринимается за феноменальность, к тому же переносимая и поворачиваемая по желанию и не имеющая независимого от произвола художника освещения и отношения к окружающей действительности. Недвижная, твердая, неподатливая поверхность стены или доски слишком строга, слишком обязательна, слишком онтологична для ручного разума ренессансового человека. Он ищет ощущать себя среди земных, только земных явлений, без помехи от иного мира, и пальцами руки ему требуется осязать свою автономность, свою самозаконность, не возмущаемую вторжением того, что не подчинится его воле. Твердая же поверхность стояла бы пред ним, как напоминание об *иных* твердых, а между тем их-то он и ищет позабить. Для натуралистических образов, для изображений освободившегося от Бога и от Церкви мира, который хочет сам себе быть законом, для такого мира требуется как можно более *чувственной* сочности, как можно более громкого свидетельства этих образов о себе самих, как о бытии чувственном, и притом так, чтобы сами-то они были не на недвижимом камени утверждены, а на *зыблющейся* поверхности, наглядно выражающей *зыблемость* всего земного. Художник Возрождения и всей последующей отсюда культуры, может быть, и не думает о сказанном здесь. И не думает; но пальцы-то его и рука его, умом коллективным, умом самой культуры, очень даже думают об *условности* всего сущего, о необходимости выразить, что онтологическая умность вещей подменена в мировоззрении эпохи — феноменологическою их чувственностью, и о том, что, следовательно, человеку, себя самого сознавшему неонтологическим, условным и феноменальным, естественно принадлежит распоряжаться, законодательствовать в этом мире метафизических призрачностей.

Перспектива есть необходимое проявление такого самосознания; но здесь не место говорить о ней. А характерное в этом мировоззрении сочетание чувственной яркости с онтологической непрочностью бытия выражается в стремлении художества к *сочной зыблемости*. Техническим предчувствием этому стремлению были масляная краска и натянутое полотно.

— Следовательно, и в развитии гравюрного искусства ты думаешь видеть какую-то связь с духом времени? Ведь гравюра развивается на почве протестантизма. И наиболее выдающиеся, наиболее творческие графики были представителями протестантизма в разных его видоизменениях. Германия, Англия — с этими странами преимущественно связывается творчество в области гравюры, офорта и подобных отраслей искусства.

Но разве не было гравюры на почве католичества? Этот вопрос я ставлю, впрочем, не столько тебе, сколько себе самому: по существу-то с тобой я согласен.

— Конечно. Но замечательно, в католичестве гравюра и проч. явно не хочет быть графичной, и тогда ей свойственны явно не гравюрные, а масляно-живописные задачи.

Католическая гравюра, по большей части, даже буквально задается воспроизведением масляной живописи, т. е. служит только техническим средством умножения и распространения масляных картин, подобно нашей современной фотомеханике. Католическая гравюра, с этими жирными штрихами, имитирующими мазок маслом, пытающаяся накладывать типографскую краску не линейно, а полоскою, полосками, есть в сущности род масляной же живописи, а не *настоящая* гравюра: в этой последней типографская краска служит только знаком различения мест поверхности, но не имеет *цвета*, тогда как полоска имеет если не цветность, то нечто аналогичное ей. Настоящая<sup>107</sup> гравюрная линия есть линия абстрактная, она не имеет ширины, как не имеет и цвета. В противоположность масляному мазку, пытающемуся сделаться чувственным двойником если не изображаемого предмета, то хотя бы кусочка его поверхности, гравюрная линия хочет начисто освободиться от привкуса чувственной данности. Если масляная живопись есть проявление чувственности, то гравюра опирается на рассудочность, — конструируя образ предмета из элементов, не имеющих с элементами предмета ничего общего, из комбинаций рассудочных “да” и “нет”. Гравюра есть схема образа, построенная на основании только законов логики — тождества, противоречия, исключенного треть-

его, — и в этом смысле имеет глубочайшую связь с немецкой философией: и там и тут задачей служит воспостройство или дедукция схемы действительности с помощью одних только утверждений и отрицаний, лишенных как духовной, так и чувственной данности, т. е. сотворить все из ничего. Такова подлинная гравюра, и чем чище, т. е. без психологизма, без чувственности, достигает своей цели, тем определеннее проявляется ее совершенство, как гравюры. Напротив, в гравюре, возникавшей в атмосфере католицизма, всегда есть попытка проскользнуть между “да” и “нет”, внося элементы чувственные. Так я готов признать внутреннее сродство *настоящей* гравюры с внутренней сутью протестантизма. Повторяю, есть внутренний параллелизм между рассудком, преобладающим в протестантизме, и линейностью изобразительных средств гравюры, как, равно, есть внутренний же параллелизм между культивируемым в католицизме “воображением”, по терминологии аскетической, и жирным мазком-пятном в масляной живописи. Первый хочет схематизировать свой предмет, реконструируя его отдельными актами разделения, не имеющими в себе ничего не только красочного, но также и двухмерного. Гравюра есть, повторяю, сотворение образа заново, из совсем иных начал, чем он *есть* в чувственном восприятии, — так, чтобы образ стал насквозь рационально понятен, в каждой своей частности, чтобы все строение его, включительно до теней, т. е. заведомо вытекающее не из одной только сущности образа, но и из отношений его к внешней среде, — словом, чтобы *весь* он был разложен на ряд разделений, ряд детерминации области пространства, и чтобы сверх этих рассудочных актов и их взаимных отношений в образе *ничего* уже не было.

В немецкой идеалистической философии, в кантианстве особенно, давно уже опознано историками мысли чистейшее испарение протестантизма. Но разве Кант, Фихте, Гегель, Коген, Риккерт, Гуссерль и другие задаются какой иной задачей, нежели гравюра Дюрера? Напротив, — возвращаюсь к противоположению гравюрного штриха и масляного мазка, — напротив, масляный мазок стремится не реконструировать образ, а имитировать его, заменить его собою — не рационализировать, а сенсуализировать, сделать еще более чувственно-поражающим воображение, нежели это есть в действительности. Мазку хочется выйти из пределов изобразительной плоскости, перейти в прямо *данные* чувственности куски краски, в цветной рельеф, в раскрашенную статую, — короче — имитировать образ, подменить его со-

бою, вступить в жизнь фактором не символическим, а эмпирическим. Одеваемые в модное платье раскрашенные статуи католических мадонн есть предел, к которому тяготеет природа масляной живописи. В отношении же гравюры — если заострить мысль некоторым шаржем, — то не совсем неправильно назвать в качестве предела гравюры напечатанный геометрический чертеж или даже дифференциальное уравнение.

— Но мне все же не видно, что можно было бы сказать, в духе этих рассуждений, об изобразительной плоскости в искусстве гравюрном. Она мне представляется тут какой-то случайной, не связанной с сам[и]м процессом работы мастера. Маслом, правда, не напишешь на чем попало, и механические свойства плоскости картины непременно отразятся на характере работы. В гравюрном же искусстве совсем не так. Ведь гравюра может быть оттиснута, приблизительно говоря, на любой плоскости, и характер оттиска от того мало изменится: бумага ли, одна из бесчисленных сортов, шелк ли, кость, дерево, пергамент, камень, даже металл — все это довольно безразлично в художественном строении гравюры. Мало того, и краска более или менее безразлично может быть заменяема; возможны тут если не разные консистенции, то во всяком случае — разные цвета. Вот эта-то *условность* двух главных материальных причин гравюрного изображения — плоскости и краски — колеблет меня в признании всего сказанного тобою ранее, хотя, как ты только что мог видеть, твою манеру рассуждать я усвоил...

— А мне думается — как раз наоборот: только ты не доканчиваешь правильно начатых мыслей, своих собственных. Ведь в этой произвольности краски и изобразительной плоскости гравюры содержится тот самый подмен, тот самый обман, какой содержится и в протестантском провозглашении свободы совести, и в протестантском же отрицании церковного — что я говорю церковного? — все-человеческого, человеческого — предания.

Что дает нам эстамп? — Листок бумаги. Самое непрочное, что только можно себе представить: и мнется, и рвется, промокает, вспыхивает от близости огня, плесневеет, даже не может быть вычищенной — символ тленности. И на этом, самом непрочном, — гравюрные штрихи! Спрашивается, возможны ли эти штрихи, как таковые, на бумаге? Ну, разумеется, нет: это — линии, самым видом своим показывающие, что они проведены на поверхности весьма твердой, которую, однако, все же преодолевает, ца-



рапает, разрывает острие штихеля или иглы. В эстампе характер штрихов противоречит свойствам поверхности, на которую они нанесены; это противоречие побуждает нас забывать об истинных свойствах бумаги и предполагать в ней что-то весьма твердое. Эстетически мы учитываем надежность бумаги, обеспеченность прочности ее гораздо большею, нежели это есть на самом деле. А то обстоятельство, что штрихи эти не углублены, заставляет предполагать мощь гравера неизмеримо большею, чем она есть на самом деле, раз мы видим, что рука его, даже на таком твердом веществе, которое ему не поддалось, все-таки осталась сама твердою, не дрогнула. Получается впечатление, будто никакого вещественного изменения гравер не вносит, а проявляет “чистую”, в смысле Канта, реконструирующую деятельность формообразования, и таковая якобы вполне свободно воспринимается всякою поверхностью — опять в духе Канта. Получается, далее, впечатление, что эта формообразующая деятельность общегодна и потому вполне свободно усваивается всякою поверхностью. Кажется, что это формообразование стоит выше ограничений условиями среды, в которой форма образуется, т. е. чистая, и тем дает полную свободу, даже полный произвол в выборе индивидуальных свойств поверхности. Но это-то и есть *обман*. Начать бы с того, что произведением гравюрного искусства, гравюрой мы называем то, что вовсе не гравировано, не резано. Собственно гравюрой, самую гравюрой является металлическое или деревянное клише; мы же подменили в названии это клише оттиском и говорим о *гравюре*, подразумевая *эстамп*. Но это смешение — вовсе не случайно. Только на клише фактура работы понятна как не произвол резчика, а как необходимое последствие свойств изобразительной плоскости, и в клише указанных выше обманов эстетического восприятия нет.

— Исторически<sup>108\*</sup> так оно и было. Ведь гравюрное искусство первоначально было именно искусством резьбы — по металлу и дереву, частью по камню, а вовсе не искусством печати; и предметом искусства была тогда именно вещь с резан [н]ым по ней изображением, но вовсе не листок бумаги. Происхождение же *нашей* гравюры — техническое: намазывая резьбу краской, оттискивали изображение на бумаге, — получился эстамп. Но это печатание ничуть не было завершением художественного творчества, — как у нас, когда в эстампе все дело, а клише — только подготовка к нему: это делалось лишь ради сохранения точной копии рисунка, чтобы иметь возможность потом повторить рез-

ную вещь. Так и теперь резчики по дереву, например прославленные Сергиево-Посадские Хрустачевы, отец и сыновья, фотографируют свои более значительные работы, прежде чем сдать их заказчику.

— Да, соотношение гравюры и эстампа извратилось: первоначально произведением искусства, хотя бы и повторяемым, но всегда творческим, была резьба, клише по-нашему, тогда как эстамп служил воспроизводящей матрицей. А потом эстамп стал механически размножаемым произведением, сам[и]м произведением, а в гравюре стали видеть только воспроизводящую матрицу, до которой никому, кроме печатника, нет дела и которой никто не видит.

Пояняя наши с тобой соображения, можно было составить такую табличку происхождения гравюры: *Tesserae hospitales* древности, или то, что тогда называлось “символами” (*σύμβολοι*), — разломанный предмет, половинки которого хранились в доказательство заключенного союза.

Разломанная монета влюбленных и т. п. (как, напр., в “Ламермурской невесте” В. Скотта)<sup>109\*</sup>.

Надрезанный предмет в качестве расписки или квитанции (палочки такого рода применяются в сельском быту у нас, напр., в Ярославской, Тамбовской губерниях, — см. в губ. Ярославском музее; подобными же бамбуковыми палочками пользуются китайцы) — бирки.

Ханский ярлык (оттиск ноги на воске), дактилоскопическое зарегистрирование в уголовном деле и т. п.

Печать и ее оттиск, по воску, сургучу или свинцу, выпуклый.

Печать и ее оттиск копотью или краской.

Резьба по металлу и дереву как украшение их.

Пробные оттиски краской, чтобы сохранить рисунок резьбы.

Самодовлеющие оттиски (эстампы) и гравюра по металлу и дереву как отрасль печатно-графического искусства.

— Все это так. Но, возвращаясь к нашему обсуждению, в чем же более определенно связь гравюры с протестантизмом?

В том, что эта произвольность выбора изобразительной плоскости, т. е. бумаги, и изобразительного вещества, т. е. краски, соответствует протестантскому индивидуализму, протестантской свободе или, точнее, произволу; а на произвольно взятом материале якобы чистый разум начертывает свои, насквозь рациональные, лишённые какой бы то ни было чувственной стороны восстроения действительности, — религиозной или природной — в данном случае безразлично. На произвольно избранном материале ложатся схемы, не имеющие с ним ничего общего, и, проявляя свою свободу как самоопределение, разум этот поработает свободой всего того, что вне его, самоопределяясь, попирает самоопределение мира и, провозглашая *свой* закон, не считает нужным хотя бы выслушать закон твари, которым жива она как подлинно реальная. Протестантский индивидуализм есть механическое оттискивание на всем бытии собственного клише, построенного бессодержательно из чистых “да” и “нет”. Но эта свобода выбора на деле есть свобода мнимая: не то чтобы применяющаяся ко всякой индивидуальности деятельность духовного и разумного научения (в этой гибкости применения, проведения своего сообразно данной реальности и была бы подлинная, т. е. творческая, свобода), — не то чтобы применяющаяся, а просто пренебрегающая всякой индивидуальностью, ибо заранее изготовила *штамп*, имеющий быть наложенным на всякую душу, без какого-нибудь оттенка различия. Протестантская свобода — это покушение на насилие при помощи слов о свободе, напетых на валике фонографа...

— А орудие?

— Ты хочешь сказать: проекцией какой внутренней способности, примененной протестантским духом, надлежит считать резец и иглу гравёра?

— Ну, да.

— *Рассудок* есть специфическая способность, применяемая протестантством или, лучше сказать, провозглашаемая за таковую. Для других — рассудок под видом разума. А для себя — воображение, еще более разгоряченное, нежели в католицизме, духовно раскаленное и прелестное, которое борется с плоскостью несравненно более онтологической, нежели показывает это другим, и вообще более онтологической, чем в католицизме.

— Но в чем же эта “духовная раскаленность” воображения, как ты выразился?

— Как в чем? Неужели ты не замечаешь стремительности того полета фантазии, которым созданы философские системы на почве

протестантизма? Бёме ли или Гуссерль, по-видимому столь далекие по духовному складу, да и вообще протестантские философы все строят воздушные замки из ничего, чтобы затем закалить их в сталь и наложить оковами на всю живую плоть мира. Даже сухой Гегель — ведь он пишет в интеллектуальном неистовстве, пьяный, и вовсе не шутка утверждение Джемса, что в опьянении закисью азота мир воспринимается и мыслится по-гегелевски<sup>110</sup>. Протестантская мысль — это пьянство для себя, проповедующее насильственную трезвость<sup>111</sup>.

— Однако<sup>112</sup> пора вернуться к нашей исходной точке. Ведь говорили-то мы о масляной живописи и о гравюре вовсе не ради них самих. Так в чем же внутренняя связь иконописи со стороны технической с ее задачами духовными?

— Да кратко говоря, иконопись есть метафизика бытия, — не отвлеченная метафизика, а конкретная. В то время как масляная живопись наиболее приспособлена передавать чувственную данность мира, а гравюра — его рассудочную схему, иконопись существует как наглядное явление метафизической сути ею изображаемого. И если живописные и гравюрные, графические, приемы выработались именно ввиду соответственных потребностей культуры и представляют собою сгустки соответственных исканий, образовавшиеся из духа культуры своего времени, то приемы иконописной техники определяются потребностью выразить конкретную метафизичность мира. В иконописи не запечатлевается ничего случайного, не только эмпирически случайного, но и случайного метафизически, если такое выражение, по существу вполне правильное и необходимое, не слишком режет слух.

Так, греховность и тленность мира не должны рассматриваться как случайное эмпирически, ибо они всегда растлевают мир. Но метафизически, т. е. в отношении к духовной сути мира. Богом созданной, греховность и тленность не необходимы, их могло бы и не быть и в них познается *не* существо мира, а его наличное состояние. Иконописи не принадлежит выражать это состояние, затмевающее подлинную природу вещей: предмет ее — самая природа, Богозданный мир в его надмирной красоте. Изображаемое на иконе, всё во всех подробностях, не случайно и есть образ или отобраз, экип (*ΕΚΤΥΠΩΣ*) мира первообразного, горних, пренебесных сущностей.

— Но если эта мысль в основе и приемлема, то не следует ли ограничить ее, сказав: “в главном”, “в существенном” или тому подобное? Ведь и для Платона возникал вопрос,

существует ли “идея волоса”<sup>113\*</sup>, вообще ничтожного и малого. И если икона являет созерцанию идею, идеи, то не следует ли понимать это в отношении к *общему смыслу* иконы, тогда как анатомические, архитектурные, бытовые, пейзажные и прочие подробности надлежит оценивать как внешние и случайные — в отношении к идее изобразительные средства. Ну например, неужели одежда на иконах тоже имеет нечто метафизическое, а не пишется ради пристойности и красоты, как дающая многочисленные и сильные цветные пятна? По-моему, в иконе силен даже просто декоративный момент, и некоторые иконные подробности и приемы не имеют значимости не только метафизической, но даже и натуралистической. Нимб, разделка, т. е. золотая штриховка одежд, главным образом Спасителя? Неужели это золото, по-твоему, чему-то соответствует в изображаемом? Мне кажется, это просто признавалось (да и есть таковое) красивым, и церковь, украшенная такими иконами, веселит взор, особенно при цветных лампадах и многих свечах.

— По Лейбницу, ты прав в своих утверждениях и не прав в отрицаниях. Но сейчас не о правоте будем говорить, — о противоположном. И вот сперва общий вопрос — *о смысле*. Я уверен, в основе ты думаешь о метафизике так же конкретно, как и я, и в *идеях* видишь те же наглядно созерцаемые лики вещей, живые явления мира духовного, что и мы все; но я боюсь, когда дело идет о применении этих мыслей в определенных частных случаях, тобою овладевает какая-то трусость и ты остаешься с поднятой на воздух ногой, не решаясь докончить начатый, даже сделанный шаг, но и не считая правильным повернуться назад, к метафизике отвлеченной и к идее как смыслу, не способному быть наглядным. Между тем, тут не должно искать каких-то промежуточных направлений в понимании, да их и не может быть.

Живой организм целостен, и в нем не может быть ничего, не организованного силами жизни; и если бы было хоть что-нибудь неживое, самое малое, тогда разрушилась бы и вся целостность организма. Он существует только как наглядно раскрывающая себя сила жизни или формообразующая идея; или же его вовсе нет и самое слово организм должно быть исключено из словаря. Точно так же и организм художественного произведения: если бы было в нем нечто случайное, то оно свидетельствовало бы, что произведение не воплотилось во всех своих частях, не вылупилось из почвы и местами покрыто комьями мертвой земли. Являемая конкретно метафизическая сущность вся сплошь должна быть явленной на-

глядно, и явление ее (а икона предполагается именно таковым) во *всех* своих подробностях, будучи одним целым, должно быть наглядным: если бы кое-что в иконе должно было бы пониматься только со стороны отвлеченного смысла или если бы было только *внешнюю* подробностью натуралистического или декоративного характера, то оно разрушило бы явление как целое и икона вовсе бы не была иконою.

По поводу этого мне вспоминается рассуждение одного богослова<sup>114\*</sup> о воскресении тел, в котором делается попытка разграничить органы, нужные в будущем веке и ненужные, причем воскреснут только первые, вторые же якобы останутся невоскресшими; в частности, не воскреснут органы пищеварения. Но такими утверждениями всецело уничтожается живое, внутренне-связное единство тела. Ведь даже внешне, если уж добросовестно говорить о воскресении тела, на что будет похоже оно по удалении всего “ненужного” и не придется ли представлять себе будущее тело как пузырь из кожи, надутый эфиром, что ли? Если мыслить о теле натуралистически, то оно ничуть и ни в чем не может являть собою метафизическое строение духовного организма, и тогда в будущем веке все оно, целиком и по частям, не нужно: *все* органы заслуживают тогда отсечения и в качестве “плоти и крови” Царствия Божия не наследят. Напротив, если тело мыслится символически, то все оно, во всех своих подробностях, наглядно являет духовную идею человеческой личности, и тогда *все* органы, таинственно преобразившись, воскреснут как свидетели духа, ибо каждый из них, необходимый в целом составе организма, не способный жить и действовать без других и сам в свой черед всем другим необходимый, в порядке духовного смысла служит явлению идеи, и без него явление идеи терпит ущерб. Икона есть образ будущего века; она (а как — в это не будем входить), она дает перескочить время и увидеть, хотя бы и колеблющиеся, образы — “как в гадании с зеркалом”<sup>115\*</sup> — будущего века. Эти образы насквозь конкретны, и говорить о случайности некоторых частей их — значит совершенно не считаться с природою символического. Ведь если уж признать случайным тот или другой род подробностей, то не будет никаких оснований не сделать того же и в отношении подробностей других родов, подобно тому как в упомянутом выше рассуждении о воскресших телах.

— Но неужели ни в одной иконе на самом деле никогда не бывает ничего случайного?

— Я этого не говорил. Напротив, очень часто и многое бывает случайным. Но случайным

может оказаться и даже преимущественно оказывается не второстепенное и низкое — “волос”<sup>116\*</sup>, по Платону, как тебе хочется сказать (будем договаривать до конца), а как раз первостепенное и важное, например не одежда, а лицо и даже глаза. Однако случайное в иконах происходит только случайно, исторически случайно, по неумелости, невежеству или самочинию иконописца, дерзнувшего отступить от иконного предания и, следовательно, в духовную символику внесшего “мудрование плоти”<sup>117\*</sup> Случайное в иконе не есть случайное иконы, а — ее списателя и ее повторения. И, понятное дело, чем ответственнее некоторая часть иконного изображения и, значит, чем требует больше проникновенности, тем больше возможности войти в икону искажениям, — случайным линиям и метафизически не оправданным красочным пятнам, которые в отношении духовной *суги* иконы то же, что брызги грязи от проехавшего экипажа на оконном стекле, т. е. попросту мешают видеть даль и не допускают в комнату свет. Как бы ни тешили взор такие искажения иконы, они не более чем грязные пятна; но может их скопиться, наконец, столько, что духовная суть иконы станет невидимой. Однако отсюда не следует, чтобы тот или другой *род* подробностей не по исполнению своему, “по письму”, а сам по себе, как таковой, как недоступный, был бы случайным, не выражающим ничего духовного.

— А одежда?

— Одежда? Только Розанов где-то уверяет, будто в будущем веке все будут нагими, и, чтобы сделать жест вражды против Церкви и самой идеи воскресения, неожиданно обнаруживает приступ стыдливости, во имя которой отрицает догмат Воскресения<sup>118\*</sup>. Но, как тебе известно, Церковь учит как раз наоборот, и апостол Павел только выражает *опасение*, как бы те из нас, чьи дела выгорят в очистительном огне, не оказались нагими ([1 Кор. 3, 13])<sup>119\*</sup>. Если Розанов имеет основание думать, что его личные одежды так горячи, то это уж его дело позаботиться о чем-нибудь более прочном, но никак не причина возмущаться якобы “всемирным оголением”. Ну, а на иконах изображаются те, чьи дела заведомо сохраняются невредимыми в огне испытания, только убедившись и украсившись от последних следов земных случайностей. Такие наверно не окажутся нагими. Выражаясь несколько цветисто, но наиболее точно, можно назвать их одежду тканью из их подвигов; это не метафора, а выражение той мысли, что духовным подвигом святые развили у своего тела новые ткани светоносных органов как ближайшую

к телу область духовных энергий и в наглядном восприятии это расширение тела символизируется одеждой. “Плоть и кровь Царствия Божия не наследят”<sup>120\*</sup>, а одежда — наследит. Одежда — часть тела. В обычной жизни это — внешнее продолжение тела, аналогичное волосному покрову животных и птичьему оперению; она приложена к телу полумеханически, — я говорю “полу”, потому что между одеждой и телом есть отношения более тесные, нежели только соприкосновение: пронизанная более тонкими слоями телесной организации, одежда отчасти врастает в организм. В порядке же зрительно-художественном одежда есть *явление* тела и собою, своими линиями и поверхностями, строение тела она проявляет. Следовательно, понятно, что коль скоро за телом признана способность конкретно являть метафизику человеческого существа, — в этой способности нельзя отказать одежде, которая, как рупор, направляет и усиливает слова свидетельства, произносимые о своей идее — телом. Обнаженная фигура не то что непристойна или некрасива, а была бы метафизически менее внятной, в ней труднее было бы прозреть суть просветленной человечности. Но, повторяю, это не ввиду соображений порядка морального, бытового или еще какого-нибудь, а по существу художественного дела, т. е. в силу зрительно-художественной символичности иконы. И потому, на одежде в чрезвычайной мере отражается духовный стиль времени<sup>121\*</sup>. Возьми, например, складки.

История русской иконописи с изумительной закономерностью показывает всю последовательность духовного состояния церковного общества последовательно изменяющимся характером складок на одеждах, и достаточно взглянуть на иконные складки, чтобы определить дату иконы и понять дух времени, на ней отразившийся. Архаические складки XIII-XIV веков своим натуралистически-символическим характером указывают на могучую, но еще не сознательную, еще слитную с чувственным онтологией: они прямолинейны, но мягки, еще вещественны, часты и мелки — свидетельство о сильных духовных переживаниях, еще не собранные воедино, но силою своею, даже каждая порознь, пробивающихся сквозь толщу чувственного. В XV веке и до половины XVI складки удлиняются, уширяются, теряют свою вещественную мягкость. Сперва, в первой половине XV века, это — прямые, не очень длинные, сходящиеся под углами. Характер их минеральный, вроде ребер и граней выкристаллизовавшейся массы, но затем жесткость, кристаллическая твердость, преобразуется в упругость расти-

тельных стеблей и волокон. Это к концу XV века — уже длинные редкие линии, почти прямые, но не совсем, наподобие слегка сжатой у концов упругой прямой, вследствие чего вся одежда показывает какую-то упругость духовной энергии, полноту развившихся и упорядоченных сил. Явно, как от XIV века к XVI идет процесс духовного самопознания и самоосознания Руси, организация всей жизни по духу, собирательный подвиг молодого народа, обобщение духовных опытов в цельное жизнепонимание. А далее, складки получают характер нарочитой прямизны, нарочитой стилизации, делаются рассудочно-отвлеченными, при пробивающемся стремлении к натурализму. Если бы *ничего* не было известно нам из истории — о Смутном времени, то на основании одной только иконописи и даже только складок можно было бы понять происходивший духовный сдвиг средневековой Руси к Возрожденскому царству Московскому: в иконописи второй половины XVI века уже реет Смутное время как духовная болезнь русского общества. Но выздоровление в XVII веке было только реставрацией, а по-русски — починкой, и новую жизнь русские люди начали с барокко. Мы видим здесь наряду с церемониальными позами и нарочито прямыми архаизирующими, под XIV век, складками духовно непроницаемую мясистость лиц и фигур, натуралистическую неудухотворенность складок. Впрочем, эта реставрационная архаизация, как и всякая нарочитость, была быстро прорвана более откровенными стремлениями XVII века. Слово позабыв о придворно-церемониальной оцепенелости, — фигуры начинают выплясывать, а складки закругляются, изгибаясь все более и более, приходят в беспорядок и все откровеннее стремятся к “натуре”, т. е. к видимости чувственного, вместо того чтобы служить символом сверхчувственного. Это — закисание Руси дрожжами нового времени. И петровские реформы, новый духовный сдвиг долу, можно было бы в их сути предуказать по складкам иконописи. Еще далее, — одежды пузырятся, складки получают характер изящного разврата и ухищренной чувственности, круглясь, в духе рококо, передавая с природы случайное и внешнее: духовное мировоззрение разлагается, и даже неопытный глаз легко прозреет в иконописных явлениях времени грядущую революцию. Не буду разбирать этих явлений далее; отмечу лишь новую реставрацию — Священный Союз с чувственным и нездоровым мистицизмом и затем — казенное духовное *воспитание* с его приличной, но лишенной искры вдохновения иконописью неко-

торого компромиссного между всеми веками стиля, — Мальшев<sup>122\*</sup>, — в сущности — стиля рационалистического, но осторожного и из осторожности мистические начала не отрицающего, а сколь возможно урезывающего и делающего условными знаками “разумного, доброго, вечного...”<sup>123\*</sup>.

— Конечно, довольно естественно думать о *складках*, как не безразличных в духовном смысле иконы. Но все же остается необъяснимым *реалистически* ряд иконописных приемов. Складки своим характером, каков бы он ни был, могут выражать нечто духовное, коль скоро вообще-то складки существуют. Но золотые разделки, например золотая штриховка, или полоски, золотом по одежде, ничему не соответствуют; трудно понять их иначе как просто украшение, ничего собою не выражающее, кроме разве субъективного усердия иконописца.

— Напротив<sup>124\*</sup>, ассистка, о которой ты говоришь, т. е. наклеенная особым составом золотая пленка сериями штрихов, а иногда полосками, есть одно из наиболее убедительных доказательств конкретно-метафизического значения иконописи. Вот почему понятно, что характер ее, однообразный на поверхностный взгляд, существенно, хотя и в тонком строении, почти гистологически меняется от иконописного стиля к стилю: эта тончайшая золотая сеть особенно выразительно завершает онтологический склад иконы.

— Но при чем же в изображении *золото*, ничему, кроме разве золота же в виде золотых украшений, в действительности не соответствующее? Разве не очевидно, что по природе своего блеска оно несоизмеримо и несоотносимо с красками? Не без причины же почти вся живопись отказалась от употребления золота, даже в виде гораздо менее чуждой прочим краскам — золотой краски, в порошке? Посмотри, и золотые, вообще металлические вещи не изображают золотой краской, а в тех редких случаях, когда наведут их золотом, это бывает отвратительно и золотая раскраска лежит на картине, словно случайно приклеившийся кусок золоченой поверхности, так что хочется стереть его.

— Все это совершенно так. Но твоими указаниями только разъясняется, а не отвергается этот необходимый в составе иконописного предания прием — ассистки и других (но только иконописных, именно иконописных, а не вообще в живописи) случаев пользования золотом. Впрочем, когда я признал твои соображения, надо было внести маленькую поправку ко всему предыдущему: кроме золота в иконописи применялось, правда исключительно редко —

при разделке и в некоторых других случаях,— также *серебро*. Но вот серебро не повелось. С этого факта истории иконописной техники надлежит начать. Заметь, серебро вводилось в икону *вопреки* иконописному преданию; достойно внимания, что исключительно нарядная датированная икона несомненно придворного происхождения вводит наряду с золотом и серебро, но впечатление от нее — скорее как от ухищрения роскоши, тем более что серебряная разделка нанесена на мафории Богоматери, где вообще не полагается быть ассистке, и вопреки символическому значению последней. Тут нельзя не видеть чрезмерного усердия или заказчика, или исполнителя в сооружении иконы подарочной, вероятнее всего — свадебной. Иконописные руководства и подлинники во всяком случае не предусматривают, даже в виде исключения, серебра в иконе, тогда как золото в иконе, так сказать канонической, является обязательным. Между тем именно серебро (а не золото — как ты правильно отметил) уже не так несоизмеримо и несопоставимо с красками и имеет какое-то сродство с голубовато-серой и отчасти с белой.

Теперь еще: в иконописи времени расцвета, в иконописи совершенной, золото допускается только листовое, т. е. обладающее полностью металлического блеска и совсем инородное краске; но по мере проникновения иконописи натуралистической стихией, стихией мира сего, листовое золото заменяется твореным, т. е. измельченным в тончайший порошок и потому — матовым, менее далеким от краски.

И еще: ты говоришь, золотые и вообще металлические вещи не пишутся в живописи золотом. А разве тебе известен в иконописи хотя бы один пример изображения золота золотом же и вообще металла — металлом же? Кажется бы, коль скоро золото вообще допущено, то почему не пустить его на “раскрышку”, т. е. покрытие некоторой поверхности, на изображение предмета, в натуре обладающего металлическим блеском, ну, а ради смягчения пустить золото твореное?

— Итак, ты *еще* подтверждаешь мою мысль: значит, металл не применяется там, где он мог бы что-то изображать, и не применяется так, как, т. е. в каком виде, ему облегчалось бы слияние с красками. Значит, действительно золото в иконе ничего не изображает, а иконописец словно заботится удержать недостаточно чуткого созерцателя иконы от впечатления обратного и от мысли о противном. Выходит, что иконописец или, точнее, самое иконописное предание крупными буквами пишет на каждой

иконе мое исходное утверждение: “зрящий да не доискивается изображенного золотом: золото беспредметно”.

— Почти так; но “почти так” в таких вопросах равносильно “совсем не так”. Задача иконописи — удержать золото в должном расстоянии от красок и проявлением в полной мере его металлического блеска заострить несравнимость золота и краски до окончательной убедительности. Удачная икона достигает этого; в ее золоте нет ни следа мути, вещественности, грязноватости. Это золото есть чистый беспримесный *свет*, и его никак не поставишь в ряд красок, которые воспринимаются как отражающие свет: краски и золото зрительно оцениваются принадлежащими к разным сферам бытия.

Золото не имеет цвета, хотя и имеет тон. Оно отвлеченно, оно в каком-то смысле аналогично гравюрному штриху, но полярно сопряжено с ним. Белый штрих в гравюре есть именно *белый*, он не отвлечен и ставится в ряд других цветов; поэтому в нем нельзя усматривать позитива, соответствующего действительно абстрактному негативу — штриху черному. Позитив последнего есть золотая ассистка — чистый свет в противоположность простому отсутствию такового — сети гравюрных штрихов. И то и другое абстрактно, т. е. нечувственно, вполне очищено от психологизма и, следовательно, относится к сфере разума. Но при глубочайшем соответствии двух штриховых сеток — черно-гравюрной и золото-иконной их разделяет та пропасть, что лежит между “нет” и “да”: золотой штрих есть присутствие реальности, а гравюрный — отсутствие ее.

— Однако, какую же реальностью, т. е. не самостоятельную, а *изобразительную* реальностью, может быть ассистка, коль скоро золото (а это ты признаешь) ничему не соответствует?

— Но я вовсе не говорил, будто золото *ничему* не соответствует. Ведь речь шла, как помнишь, о несоизмеримости золота и красок; следовательно, область не соответствующего золоту ограничивается как раз тем, что соответствует краске. А то, что не соответствовало бы краске,— ему необходимо, очевидно, искать в себе иного, нежели *цвет*, средства изобразительности. Если миропонимание натуралистично и все содержание опыта признается однородным, чувственным, то тогда раздвоение средств изобразительности осуждается и отвергается как вопиющая неправда: если мир есть только мир видимый, то и средство изобразительности для него должно быть единообразным в себе и тоже чувственным. Такова западная живопись, существенно исключаящая из

себя, из своего опыта сверхчувственное,— и потому не только исключаящая золото как средство изобразительности, но и содрогающаяся от него, потому что золото разрушает единство духовного стиля картины. Когда же оно все-таки вводится,— то грубо-вещественно, как имитация металлу в натуре, и тогда уподобляется наклейкам из обрывков газеты, фотографических карточек или набивке сардиночных коробок на живописных произведениях левых течений недавнего прошлого. В таких случаях золото не может рассматриваться как средство изобразительности и является в составе картины просто *вещью* в ее натуральности.

— Следовательно, ты полагаешь, золото ассистки аналогично гравюрному штриху имеет задачу реконструировать изображаемое помимо его наглядной данности — хочет дать *формулу* бытия изображаемой действительности?

— Мы не страдаем протестантско-кантовской гордыней, которая не желает и от Бога принять полного сока и жизни мира только потому, что он *дан*, дарован нам, создан для нас, а не нами. И зачем нам рассудочно восстроить мир в той его стороне (даже если бы это было возможно), которая по благодати Божией созерцается нашими телесными органами, т. е. воспринимается всею полнотою нашего существа? В этом отношении мы не отрицаем правды красок, католической правды, хотя при духовном трезвении самые краски одухотворяются, делаются прозрачнее, чище, пронизываются светом и, оставляя земляность, приближаются к самоцветным камням, этим сгусткам планетных лучей.

Но есть не только мир видимый, хотя бы и одухотворенному взору, но и мир невидимый — Божественная благодать, как расплавленный металл струящийся в обожествленной реальности<sup>125\*</sup>. Этот<sup>126\*</sup> мир — чувственности недоступен, он постигается умом, конечно употребляя это последнее слово в его древнем и церковном значении. В этом смысле можно было бы говорить о конструкции или реконструкции умной реальности. Но есть глубочайшая противоположность между этой реконструкцией и таковой же протестантства: на иконе, как и вообще в церковной культуре, конструируется то, что не дано чувственному опыту и что, следовательно, хотя бы схему, мы нуждаемся наглядно представить себе, тогда как протестантская культура, оставляя даже неупомянутым мир невидимый, обращает в схему данное человеку в прямом опыте: мы по необходимости восполнить познание мира видимого отчасти присоединяем и знание мира невидимого, тогда как в

протестантской культуре человек силится извести *из себя* самого то, что и без того пред ним есть. И притом эта церковная конструкция осуществляется не без реальности духовной,— в конструкции растекается самый свет, т. е. духовная реальность в натуре. Золото, металл солнца, потому-то и не имеет цвета, что почти тождественно с солнечным светом. Вот почему имеет глубокую правду неоднократно слышанное мною от В. М. Васнецова указание, что небо нельзя изображать никакой краской, но — только золотом. Чем больше всматриваешься в небо, особенно возле солнца, тем тверже западает в голову мысль, что не голубизна — самый характерный признак его, а светоносность, напоенность пространства светом и что эта световая глубь может быть передана только *золотом*; краска же представляется грязной, плоской, непроницаемой. Так вот, из чистейшего света конструирует иконописец, но конструирует не что попало, а только невидимое, умопостигаемое, присутствующее в составе нашего опыта, но не чувственно, и потому на изображении должно существовать быть существенно обособленным от изображений чувственного. И аналогично этому делается и в других отраслях церковной культуры, в особенности в мировоззрении, где догмат как золотая формула мира невидимого соединяется, но не смешиваясь, с красочными формулами мира видимого, принадлежащими науке и философии. Напротив, как протестантская мысль, так и протестантская графика хотят сконструировать не из света, истинной реальности, а из отсутствия реальности, из тьмы, из ничего: достаточно напомнить о когенианстве.

— Следовательно, ты полагаешь, что разделкою, золотыми штрихами ассистки дается метафизика разделанного на изображении? Онтологическое строение одежды, если разделаны одежда, книги, седалища, подножья и т. д., вообще чего угодно? Я понимаю тебя так, что в линиях разделки ты усматриваешь не видимые, но как-то познаваемые нами и далее прорастающие чувственный образ, первичные силы, образующие своим взаимодействием онтологический остов вещи. Действительно, тогда можно было бы говорить о разделке как о силовых линиях поля, формирующего вещь. Так, это могли бы быть постигаемые умом, но чувственно не данные зрению линии давлений и натяжений; в частности, на одеждах линии разделки могут тогда обозначать систему потенциальных складок, т. е. линий, по которым ткань одежды стала бы складываться, если бы вообще складко-образованию было бы место.

— Силовые линии, силовое поле — это сказано метко и в известном смысле правильно. В самом деле, если бы художнику потребовалось изобразить магнит и он удовлетворился бы передачей видимого (конечно, сейчас я говорю о видимом и невидимом не в высшем догматическом смысле, а более житейски и грубо), то изображен был бы не магнит, а кусок стали; самое же существенное магнита — силовое поле — осталось бы, как невидимое, неизображенным и даже неуказанным, хотя в нашем представлении о магните оно, несомненно, налично. Мало того, говоря о магните, мы, конечно, разумеем силовое поле, при котором мыслится и представляется кусок стали, а не наоборот — о куске стали и вторично о силах, с ним связанных. Но с другой стороны, если бы художник нарисовал, пользуясь, например, хотя бы учебником физики, и силовое поле, как некоторую вещь, зрительно равнозначную с самим магнитом — со сталью, то, смешав так на изображении вещь и силу, видимое и невидимое, он, во-первых, сказал бы неправду о вещи, а во-вторых, лишил бы силу присущей ей природы — способности действовать и невидимости; тогда на изображении получились бы две вещи и ни одного магнита. Ясное дело, при изображении магнита должны быть переданы *и* поле *и* сталь, но так, чтобы передачи того и другого были несоизмеримы между собою и явно относились к разным планам. При этом, сталь должна быть передана *цветом*, а силовое поле — *отвлеченно*, так чтобы не требовалось по существу невозможной мотивировки, почему силовое поле представлено именно этой краской, а не другой. Не берусь указывать художнику, как именно произвести такое неслиянное соединение двух планов, но не могу не выразить уверенности, что произвести его доступно изобразительному искусству.

Предельно же такое неслиянное соединение есть изображение невидимой стороны видимого, невидимой — в высшем и последнем смысле слова, т. е. Божественной энергии, пронизывающей видимое око. Самое невидимое, эта энергия, есть и сам[ая] могущественная] сила, если хочешь — самое действенное силовое поле. Но сколь бесконечно превышает невидимость магнитной силы невидимость силы Божией, т. е. насколько онтологически бесконечно превосходнее эта последняя, нежели первая, настолько же превышает она все земные силы и своею действенностью. В смысле подобия же можно сказать: форма видимого образуется этими невидимыми линиями и путями Божественного света.

— Но мне кажется, ты хотел говорить о моме “не так”, говоришь же о “так”.

— Не совсем: потому что ты имел в виду прямо силовое поле, почти натуралистически, почти физически, а я пользуюсь силовым полем только как образом и говорю не об естественных формообразующих силах реальности, хотя бы и очень глубоко залегающих в природе соответственной реальности, а о Божественных силах...

— Но разве не всякая сила Божественна, как положенная Богом?

— Всякая, в каком-то смысле; но в каком-то мы различаем и собственно Божественные силы, непосредственно Божий. Впрочем, рассуждать об этом существенном различии здесь не приходится, коль скоро самая постановка вопроса о культе это различие *предполагает* и без такового самый вопрос о культе не может возникнуть. Подобно тому как есть откровение природы или откровение в природе Бога, а есть и откровение Божие в более прямом смысле, так и сила Божия, хотя всякая сила от Бога, может быть таковой в *особом* значении. Я и хотел тебе возразить, что разделка золотом на иконах не выражает метафизического строения в естественном порядке, хотя и оно Божественно, но относится к прямому проявлению Божией энергии. Обрати внимание: золотом на иконах разделяется вовсе не что угодно, а только имеющее прямое отношение к Божией силе — к реальности не метафизической, даже не к священной-метафизической, но — относящейся к прямому явлению Божией благодати.

Если не говорить о редких отступлениях от церковного предания, случайных и произвольных, то ассистка накладывалась главным образом на одежды *Спасителя* — младенца или взрослого, затем на изображение *Евангелия*, как в руке Спасителя, так и святых, на *престоле* Спасителя, на *седалищах* Ангелов в изображении Пресвятой Троицы, на *подножиях* Спасителя и Ангелов, когда ими изображается Святая Троица, и изредка еще кое-где, в древних иконах, т. е. духовно наиболее осмысленных, еще редко где, — например на храмовом престоле. Во всяком случае, явно: золото относится к духовному золоту — пренебесному свету Божьему. На иконах поздних золото, но уже твореное и красочного характера, пускается в пробела одежды святых и других вещей; но и тут оно знаменует отблеск небесной благодати, хотя догматически и по иконописному преданию представляется сомнительным, можно ли собственный признак Бога переносить, хотя



бы и смягченно, на святых. Итак, ассистка, это наиболее определенное применение золота, есть выражение не вообще силовой онтологии, а сил *Божественных* — сверхчувственной формы, пронизывающей видимое. Парча по своему духовному значению, особенно древняя парча, затканная рассеянными золотыми нитями, есть материальный образ этого проникновения [~связей~] Божественным светом очищенной плоти мира...

— Однако<sup>127\*</sup> своими вопросами я отвлек нашу беседу в сторону. И потому, как виновник некоторой путаницы, беру на себя неприятную обязанность призвать нас к порядку. То, что сказано было сейчас, относилось к одной из деталей иконописной техники; а предполагалось общий ход иконного письма понять как выражение церковной культуры. После разъяснений о католической живописи и протестантской гравюре, конечно, естественно предвидеть некий духовный склад и иконописной техники, как-то связанной с церковной культурой; но было бы более убедительным увидеть эту связь на самом процессе писания иконы. Считаешь ли ты это возможным?

— Разумеется. А в доказательство неслучайности иконописных приемов позволю напомнить, что с ними мы встречаемся на протяжении *всей* церковной истории, и церковное искусство верно хранило традиции иконописной техники, идущие из глубочайшей древности. В этих изобразительных приемах мне ясно видятся основоположения общечеловеческой метафизики и общечеловеческой гносеологии, естественный способ видеть и понимать мир, в противоположность искусственному, западному, который выразился в приемах западного искусства. Вот послушай свидетельства IV—V веков, которые ясно показывают тождественность изобразительных приемов, тогдашних и позднейших, традиционной иконописи. Рассуждая о преобразовательном значении перехода Иудея через Чермное море, св. Иоанн Златоуст приводится мыслью сопоставить понятия образа — *τύπος* и истины — *αλήθεια*<sup>128\*</sup>, т. е. отображения реальности и самой реальности. “А как скажешь, это (т. е. переход через Чермное море) могло быть прообразом настоящего (т. е. крещения)? Когда ты узнаешь, что такое образ и что истина, тогда я представлю тебе объяснение и на это.

Что же такое тень и что истина? Мы обратим речь к изображениям, которые пишут живописцы (заметим, что хорошие иконописцы назывались и у нас, и в Греции живописцами, зографами и изографами). Ты часто видел, как

на царском изображении, закрашенном темной (*κυανω* — собственно темно-синей, цвета ночного неба) краской, живописец проводит затем белые линии (*γράμμας*) и изображает царя, и царский престол, и коней, и предстоящих ему, и копьеносцев, и врагов связанных и поверженных. Но, видя вместе эти абрисы, ты и не все узнаешь, и не все понимаешь; но что рисуется человек и конь, не ясно[...]<sup>129\*</sup> [а какой это царь и какой враг, ты не очень отчетливо видишь, пока наложенные настоящие краски не изобразят лица их и не сделают их яснейшими. Поэтому, как в этом изображении ты не требуешь всего прежде наложения красок, но, хотя бы ты получал некоторое неясное представление о предмете, считаешь картину довольно совершенною, так рассуждай и о Ветхом и Новом Завете и не требуй от меня всего точного представления истины в образе; тогда мы и будем иметь некоторое сродство с новым, и тот переход (через Чермное море) с нашим крещением. Там вода, и здесь вода; здесь купель, и там все: в этом сходство. Хочешь ли теперь узнать истину этих оттенков? Там через море избавились от Египта; здесь (через крещение) — от идолослужения; там потоплен фараон, здесь — диавол. Там потонули египтяне, здесь погребается ветхий, греховный человек. Видишь сходство образа с истиною и превосходство истины пред образом. Образ не должен быть совершенно чуждым истине — иначе он не будет образом; но, с другой стороны, он не должен быть и равным истине — иначе он будет самою истиною, а должен оставаться в своих пределах, и не иметь всего, и не быть лишенным всего, что имеет истина. Если бы он имел все, то был бы самою истиною, а если будет лишен всего, то не может быть образом; но он должен одно иметь, а другое оставить истине. Итак, не требуй от меня всего в событиях Ветхого Завета; но, если получишь некоторые малые и неясные намеки, принимай это с любовью. В чем же сходство этого образа с истиною? В том, что там все и здесь все: там посредством воды, и здесь посредством воды; те освободились от рабства, и мы — от рабства, но не такого: те от рабства иноплеменикам, а мы от рабства греху; те приведены к свободе, и мы также, но не такой, а гораздо лучшей. Если же наши обстоятельства лучше и превосходнее тех, не смущайся этим. Таково особенное свойство истины — иметь великое превосходство пред образом, но не противоположность и не противоречие”.]

— Да, действительно, это словно описание иконописных приемов XV и дальнейших веков. Но в чем сказывается в этих приемах особенность церковного мирочувствия?

— Прежде всего в выборе изобразительной плоскости: церковной онтологии не подходит зыблущаяся поверхность холста, приравнивающая при процессе иконописания икону к податливым явлениям условной действительности; не подходит и еще более эфемерная бумага, дающая гравюре вид как бы шутя преодолеваемой предельной твердости. В живописи изобразительная плоскость низводится до условного, в гравюре разум и рука художника притязают на вознесение в область безусловного. Церковное искусство ищет себе поверхности предельно устойчивой, но уже не “как бы”, а в самом деле крепкой и недвижимой. Изображение же должно содержать момент, равносильный крепости этой плоскости, равный ей по силе и потому, следовательно, могущий принадлежать непосредственно церковному сознанию, а не отдельным лицам, и момент текучей индивидуально творческой, женственной восприимчивости.

— Насколько понимаю, ты усматриваешь в западном искусстве расщепление иконописи, причем одни стороны иконописи односторонне осуществились в католической живописи, а другие — в протестантской гравюре. Что касается до изобразительной плоскости, то иконопись осуществляет, по-видимому, на самом деле — притязания гравюры: в отношении плоскости иконопись, ты хочешь сказать, есть то, за что гравюра хочет выдать себя, и даже есть в превосходнейшей степени. Но ведь такую поверхность, т. е. твердой и недвижимой, представляется *стена*, каменная стена — символ онтологической незыблемости. В этом отношении стенопись — да, она соответствует выставленному требованию. Но ведь икона не всегда, даже преимущественно пишется не на стене...

— А на чем же?

— Ясно, на доске.

— Нет, потому что первая забота иконописца превратить доску в *стену*. Вспомни: первый ряд действий к писанию иконы, так называемая *заготовка доски*, в своей совокупности ведет к *левкаске*<sup>130</sup>. Самая доска, тщательно выбранная, хорошо просушенная и имеющая с передней стороны углубление — *ковчежец*, — окруженное рамой — *полями*, укрепляется с оборота от возможного покоробления поперечными *шпонками*. Залевкасивают же ее семью последовательными действиями так: сперва *царапают* в клетку ее лицевую поверхность чем-нибудь острым — шилом или гвоздем, затем проклеивают хорошо сваренным жидким клеем, затем, когда он просохнет, наклеивают *паволоку*, т. е. холст, или серпянку — редкую пеньковую ткань, — для чего доска намазыва-

ется клеем уже более густым, а сверху паволока, хорошо приглаженная, снова наводится клеем. Спустя сутки доска *побеляется*; на нее наводится *побел* — хорошо размешанная жидкость из клея и мела. Когда побел высохнет, то в течение трех-четырех дней доска левкасится, причем грунтовка левкасом производится в шесть-семь раз; левкас делается из победа, к которому прибавляется 2/5 кипяченой горячей воды, немного олифы, т. е. вареного масла, и мела; левкас наносится на доску *гремиткой*, т. е. широким шпателем, и после каждой левкаски доске надлежит хорошо просохнуть. Далее идет *лишевка* заклеващенной поверхности, т. е. шлифовка мокрой пемзой в несколько приемов, между которыми левкас должен быть просушиваем, и, наконец, — *сухая шлифовка* сухим куском пемзы и окончательная отделка поверхности *хвоцом* или в настоящее время мелкой шкуркой — стеклянной бумагой. Только теперь изобразительная плоскость иконы готова. Ясное дело, это не что иное, как стена, точнее — стенная ниша, но только в иконной доске ступенно собраны совершенные свойства стены: эта поверхность по своей белизне, тонкости структуры, однородности и проч. есть эссенция стены, и потому она допускает на себе в совершеннейшем виде род живописи, признаваемый самым благородным, — стенопись. Иконопись исторически возникла из техники стенописной, а по существу есть самая жизнь этой последней, освобожденная от внешней зависимости стенописи от случайных архитектурных и других стеснений.

— В таком случае обычный прием стенописцев — *наводить* рисунок на стенную поверхность *острием*, собственно выпарапывать его ты и думал истолковать как гравюрный момент церковного искусства. Конечно, это процарапывание контуров в стенописи есть гравюра, но что соответствует ей в метафизически уплотненной стенописи?

— Да, иконопись начинается именно такой же гравюрой: сперва иконописец *рисует* углем или карандашом *перевод* изображения, т. е. церковнопреданные контуры, а затем нарисованное *графится графьей*, т. е. гравировается иглой, вставленной в конец маленькой палочки; да ведь самое слово *γράφω* значит “режу”, “надрезываю”, “царапаю”, “графирую”; а *γράφή* — “графировальная игла”. Эта *графья* — инструмент древний, очень древний, теряющийся в веках, вероятно, в том или другом виде самое первое орудие изобразительного искусства. А *знаменить* так рисунок признается у иконописцев наиболее ответственной частью работы, особен-

но в отношении складок: ведь назnamenовать перевод — это значит передать множеству молящихся свидетельство Церкви об ином мире, и малейшее изменение не только линий, но и тончайшее — их характера придает этой отвлеченной схеме иной стиль, иную духовную структуру. Знаменщик чувствует себя ответственным за целостность иконописного предания, т. е. за правдивость онтологического свидетельства, и притом в самой его общей формуле. Рисунок ознаменован, но это есть еще чистая отвлеченность, почти даже невидимая, произведение осязательного порядка. В дальнейшем<sup>131</sup> эта схема должна получить наглядность — стать зрительной, и знаменованная доска попадает от знаменщика в руки различных мастеров...

— По-видимому, “различных” — при *ремесленном* исполнении, при массовом производстве. Если так — то к сути иконы, как художественного произведения, эта различность не относится.

— Ты затрагиваешь очень существенные вопросы, и придется сказать несколько слов на твое сомнение. Прежде, всего, икона не есть художественное произведение, произведение самодовлеющего искусства, а есть произведение свидетельское, которому потребно *и* искусство наряду со многим другим. Так вот, то, что ты пренебрежительно обозвал массовым производством, тоже относится к сути иконы, ибо свидетельству надлежит просочиться в каждый дом, в каждую семью, сделаться подлинно народным, возглашать о Царстве Небесном в самой гуще повседневной жизни. К технике иконописания существенно принадлежит и возможность быстроты в работе, иконы же превеличенно тонкого письма, например строгановские, конечно, характерны для века, обратившего святыни в предмет роскоши, тщеславия и коллекционерства.

Теперь, далее, о специальностях иконных мастеров. И это не определяется только внешними причинами; икона, даже первообразная, никогда не мыслилась произведением уединенного творчества, она существенно принадлежит соборному делу Церкви, и даже если бы по тем или иным причинам икона была от начала до конца написана одним мастером, то какое-то идеальное соучастие в ее написании других мастеров подразумевалось: так, литургия служит соборно, но если бы почему-либо литургисал только один священник, то все-таки участие епископа, других священников, диаконов и других служителей идеально подразумевалось бы. Живописец иногда бывает вынужден предоставить часть своей работы другим, но подра-

зумеается, что пишет он индивидуально; иконописец же, наоборот, иногда вынуждается работать обособленно, но соборность в работе непременно подразумевается. Ведь отсутствие соучастников требуется ради единства индивидуальной манеры, а в иконе — главное дело в незамутненности субъективным соборно передаваемой истины; и если вкрадывающиеся субъективные трактовки будут в иконе взаимно уравновешены, если мастера будут взаимно поправлять друг друга в произвольных отступлениях от объективности, то это-то и требуется.

Предоставление знаменщику рисунка, а красок — другим мастерам позволяет этим последним развить в себе восприимчивость, не повреждая той стороны иконы, которой в особенности надлежит быть верной Преданию. Но далее и красочная часть иконописи разделяется между личниками и доличниками. Это — очень глубокомысленное деление — по принципу внутреннего и внешнего, “я” и “не я” — человеческого лица, как выражения внутренней жизни, и всего того, что не есть лицо, т. е. что служит условием проявления и жизни человека — весь мир, как созданный для человека. На иконописном языке лицо называется ликом, а все прочее, т. е. включая сюда тело, одежды, палаты или архитектурный стафаж, деревья, скалы и проч., — называется доличным; замечательная подробность: в понятие лика входят вторичные органы выразительности, маленькие лица нашего существа — руки и ноги. В этом делении всего содержания иконы на личное и доличное нельзя не видеть древнейшего, древнегреческого и святоотеческого понимания бытия, как состоящего из человека и природы; несводимые друг на друга, они и неотделимы друг от друга: это — первобытная, райская гармония внутреннего и внешнего. Напротив, греховное раздробление твари, противопоставление человека природе в новом искусстве очень отчетливо завершилось разделением живописи на пейзажную и портретную, причем в первой человек сперва подавляется, затем делается аксессуаром и, наконец, вовсе исключается из ландшафта, а во второй — все окружающее его перестает жить своею жизнью, делается только обстановкой, а далее вслед за нею исчезает из портрета и тело, оставляя одно отвлеченное от всего мира лицо, целью которого служит только выразительность. Напротив, икона хранит равновесие обоих начал, но предоставляя первое место царю и жениху природы — лицу, а всей природе, как царству и невесте, — второе. Естественно, что и в этом разделении иконописной работы между личником и доличником нельзя видеть

только внешней организации дела и забывать о предоставляющейся через такое деление возможности выразиться многоголосию хорового начала. О других, иногда выделяемых специальных частях работы, как-то: левкашика, подрумянщика, олифщика, позолотчика и т. д.— здесь уже говорить не буду, хотя и эта специализация не лишена внутреннего смысла.

— По-видимому, основным — как философски, так и технически — нужно признать все же деление на работу знаменщика и красочника. Но кому принадлежит фон иконы?

— То есть *свет*, говоря по-иконописному. Я очень обращаю внимание твое на этот замечательный термин: икона *пишется на свету* и этим, как я постараюсь выяснить, высказана вся онтология иконописная. Свет, если он наиболее соответствует иконной традиции, *золотится*, т. е. является именно светом, чистым светом, не цветом. Иначе говоря, все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света. В лоне его “живем и движемся и существуем”<sup>132\*</sup>, это он есть пространство подлинной реальности. И потому понятна нормативность для иконы света золотого: всякая краска приближала бы икону к земле и ослабляла бы в ней видение. И если творческая благодать — условие и причина всей твари, то понятно, что и на иконе, когда отвлеченно намечена или, точнее, преднамечена ее схема, процесс воплощения начинается с позолотки света. Золотом творческой благодати икона начинается, и золотом же благодати освящающей, т. е. разделкой, она заканчивается. Писание иконы, этой наглядной онтологии, повторяет основные ступени Божественного творчества: от ничто, абсолютного ничто, до Нового Иерусалима, святой твари<sup>133\*</sup>.

— Мне тоже приходило в голову подобное соображение. Но знаешь ли... наоборот: мне казалось, что онтология церковная и платоновская так чрезвычайно близки к процессу иконописи и отчасти древней живописи, что эту близость непременно приходится как-то объяснять. И я, зная, что вообще платонизм ориентируется на Культ, что его терминология чаще всего есть терминология мистериальная, что его образы имеют посвященный характер и что Академия как-то связана с Элевсиниями, я думал видеть в основных онтологических построениях древнего идеализма перенесение на небо — художественного творчества земных художников. Не есть ли, хочу сказать, самая онтология только теоретическая формулировка иконописи?

— Если говорить о глубочайшем внутреннем сродстве того и другого, то это так; но ты ведь знаешь, я по существу враждебен мысли о выводимости друг из друга различных деятельностей, да им и не было бы нужды представляться различными, если бы они не были таковыми на самом деле, т. е. возникшими не друг из друга, а из одного общего корня. Мне думается, одна и та же духовная сущность раскрывается, как в теоретической формулировке — этой иконописи понятиями, так и в письме красками — этом умозрении наглядными образами<sup>134\*</sup>. Но во всяком случае есть такой параллелизм. Когда на будущей иконе появилась первая конкретность, первая и по достоинству и хронологически, — золотой свет, тогда и белые силуэты иконного изображения получают первую степень конкретности: до сих пор они были только отвлеченными возможностями бытия, не потенциями в аристотелевском смысле, а только логическими схемами, небытием в точном смысле слова, *τό οὐκ εἶναι*.

Западный рационализм мнит вывести из этого ничто — нечто и все; но не так мыслит об этом онтология Востока: *ex nihilo nihil*<sup>135\*</sup>, и нечто творится только Сущим. Золотой свет бытия сверхкачественного, окружив будущие силуэты, проявляет их и дает возможность ничто отвлеченному перейти в ничто конкретное, сделаться потенцией. Эти потенции — уже не отвлеченности, но не имеют еще определенных качеств, хотя и суть каждая возможность не какого угодно, а некоторого определенного качества. *Τὸ οὐκ ὄν* стало *τὸ μὴ ὄν*<sup>136\*</sup>. Говоря технически, дело идет о заполнении внутренних контурных пространств краскою, так чтобы вместо отвлеченного белого получился уже конкретный или, точнее, начинающий быть конкретным силуэт красочный. Однако это не есть еще цвет в собственном смысле этого слова, это только не тьма, чуть что не тьма, первый проблеск света во тьме, первое явление бытия из ничтожества. Это — первое проявление качества, цвет, еле озаренный светом. По отношению к доличному эта темная краска — каждый раз оттенка будущего цвета — носит название *раскрышки*: доличник *раскрывает* одежды и прочие места доличного сплошными пятнами, в *приплексу*. Это очень характерная подробность, что в иконописи невозможен мазок, невозможна лесировка, как не бывает полутонов и теней: реальность возникает степенями явленности бытия, но не складывается из частей, не образуется прикладыванием куска к куску или качества к качеству; тут глубочайшая противоположность масляной живописи, где изображение образуется и прорабатывается по частям.

За раскрывку следует *роспись*, т. е. углубление складок одежды и других подробностей той же краской, что и раскрывка, в тон, но большей насыщенности света; тогда внутреннее контура, перевода из отвлеченного, становится конкретным: творческое слово явило отвлеченную возможность.

Далее идет *пробелка* поличного, т. е. выдвигание вперед освещенных поверхностей. *Пробелка* кладутся в три посила краской, смешанной с белилами, причем каждый последующий светлее предыдущего и уже его; третий, самый узкий и самый светлый посыл называют иногда *отживкой*. По другой же терминологии первые два посила называют разделкой, а третий — собственно пробелами. Наконец, последней отделкой одежд и некоторых прочих частей доличного служит разделка золотом, в более уставной иконописи — *инокопью*, на ассист, какovým словом называется собственно особый клейкий состав из пивной гущи, а в более поздней иконописи — пробелка золотом, твореным, так называемая пробелка в *перо*. Точно так же пробелка палат, горок с кремешками, облаков с завитками-кокурками, дерев и проч. делается в два-три посила, с отживкою; при этом краски кладутся плавью, жиже, чем на одеждах, в противоположность ликам, где накладка красок гуще одежной. Этим устанавливается промежуточная между внутренним миром — ликом — и внешним — природою — степень реальности одежд, как связи и посредствующего бытия между двумя полюсами твари — человеком и природою.

— Однако, рассказывая о письме иконы, ты забыл сказать о главном, о ликах — и вообще о личном. Между тем, живопись с этого начинается.

— Да, живопись. А иконопись этим кончается. Впрочем, прежде чем делать выводы, для большей определенности вспомним стадии письма личного. В сущности они протекают в том же порядке, что и при письме доличном. Первая ступень, соответствующая раскрывке, — это *просанкиривание* иконы; это действие в значительной мере определяет основной характер иконы и ее стиль. Санкиром или санкирем называется основной красочный состав для прокладки лица. Это не есть краска того или другого определенного цвета: она есть потенция будущего цвета лица, ну а так как цвет лица бесконечно полноцветен и может быть протолкован в самые разные стороны, то, понятно, санкир разных иконописных стилей бывал весьма разных оттенков и различных составов. Византийский санкир был серо-синий, индиго-

вого оттенка, итало-критский — коричневый, в русской иконописи XIV-XV веков — зеленый, затем он стал темнеть и буреть, ко второй половине XVI века сделался табачным и т. д. Состав его соответственно тоже изменялся: так, санкир вторых строгановских писем составлялся из умбры с белилами, отчасти вохры, по способу Панселина<sup>137\*</sup> состав его определяется из одной драхмы белил, такого же количества охры, такого же количества зеленой краски, употребляемой в стенописи, и четверти драхмы черной. Современный санкир составляется из жженой умбры, светлой охры и небольшого количества голландской сажи; и т. д. Просанкиренное лицо есть конкретное ничто его. Когда санкир просохнет, то контуры лица, внешние и внутренние, проходятся краской, т. е. переводятся из отвлеченности в первую ступень наглядности, так чтобы лицо получило первое расчленение. Эти цветные линии носят название *описи*. Описывается же лицо в иконах различного стиля — различной краской. Чем красочнее опись, равно как и роспись доличного, тем дальше икона от графичности, тем менее выражен в ней момент гравюрный, тем она, значит, далее от рационализма.

В XIV веке опись делается лишь местами и притом ярко-красным цветом, подчеркивая контрастом зелень санкира. Затем опись темнеет, делается более связной и коричневой, но остается мягкой, живописного характера, а рационализму XVI века соответствует жесткая, словно пером, гравюрного характера опись черной краской. В XVII веке наряду с описью, правда не такой заметной, появляется *отборка*, в Греции появившаяся раньше, т. е. серия белильных штрихов вдоль контура, наподобие гравюрных теней. Нужно было сказать еще, что глаза, брови, волосы, борода и усы наводятся составом вроде санкира, но более темным, называемым *рефтью*. Далее идет *плавка* лиц, соответствующая в доличном — пробелке. Светлые<sup>138\*</sup> места личного — лоб, щеки, нос — покрываются жидкой краской телесного цвета, в состав которой входит охра или, по иконописному, вохра; отсюда вся эта часть иконописания носит название *вохрения*. Цвет этого вохрения весьма меняется в зависимости от времени и стиля иконы: розовое, заревого оттенка в XIV веке — оно близится к коричнево-оранжевому в XV, буреет и желтеет в XVI, в XVII снова делается архаизированным розовым, а в XVIII — белым, вероятно в подражание пудре. Поэтому более правильным являются иные названия вохрения, не связывающие его с определенной краской, но не вошедшие в

иконописный словарь, а именно *инкарнат*, *инкарнация*, как передача французского и английского термина (*carnation*, *carnation*). Эта первая вохра жидко подбивается смесью, стоящей между нею и санкиром: подбивка смягчает резкость перехода красок; тут же смесью мумии с охрой или киноварью делается подрумянка лица. Затем наводится вторая охра, тоже плавью; она светлее первой и покрывает первую плавь, подрумяна и часть подбивки. Затем накладывается третий слой в местах самых светлых, называемый иногда *оживками*. Наконец, повторяется опись черт лица, расчерчиваются волосы, а в местах наибольшей ударности, отчасти световой, отчасти же структурной, делаются белилами тонкие черточки и узкие полоски, называемые первые — *движками*, а вторые — *отметинами*; иногда те и другие называются *насечками*.

В иконах позднейших дальнейшее смягчение красочных переходов достигается тонкой белильной штриховкой — *отборкой*, но по характеру своему этот прием исключается духом иконописной техники, а необходимость его показывает на неумелость мастера дать правильную плавку.

— По-видимому, писание иконы на этом заканчивается?

— Да, если не считать того, что в иконе есть душа ее, надписи. Но именно писания, а не работа в целом, ибо икона *олифится*, т. е. покрывается особо сваренным растительным маслом, и как процесс этой варки, так и способ покрытия им иконы есть дело большой ответственности и не без профессиональных тайн иконописцев. Так или иначе изготовленная и наведенная, с течением времени олифа получает совсем различный вид. А между тем, большая ошибка современных реставраторов — видеть в олифе только техническое средство сохранения красок и не учитывать ее как фактор художественный, приводящий краски к единству общего тона и дающий им глубину. Я уверен, что для различных стилей характерны и соответственные заолифки. В частности, не раз приходилось наблюдать, как высокая художественная значительность иконы после снятия древней олифы с ее золотистой теплотой и покрытия новой, бесцветной олифой явно утрачивалась, а икона начинала казаться какой-то подгрунтовкой к будущему произведению.

— Вероятно, и *кузнь* иконы, т. е. оклад, ризу, венчики, цать, ожерелья, убрус и проч., следует понимать как входящую в художественное целое иконы?

— В некоторых случаях, особенно при кузни современной иконы, она несомненно учиты-

валась иконописцем и не была внешне соединенной с иконою роскошью; самоцветные камни, несомненно, тоже могут входить в это целое. Но во многих случаях оклад, риза и проч. были лишь внешними украшениями иконы, как предмета, как вещи. Золото и самоцветы слишком сильные средства художественной символики, чтобы пользование ими было доступно второстепенным мастерам...

— Знаешь ли? Мы с тобой закончили икону до последней отделки и как будто сказано было о всех существенных действиях. Но...

— Тебе кажется, что нечто позабыто?

— Суди сам: один из самых важных предметов обучения в живописи — это *тени*; теоретики живописи едва ли не наибольшее внимание посвящают именно искусству и приемам накладывать тени; а для художников тот или другой характер теней существенно определяет их стиль. Так естественно выразить недоумение, как это, рассуждая об иконописи, мы ни разу даже не упомянули слово *тень*.

— Мы несколько не забыли этого слова, но в иконописи ему нет места: иконописец этим темным делом не занимается и теней, конечно, не пишет.

— Но как же? Иконописные образы стоят ведь в каком-то отношении с предметами действительности и, следовательно, иконописцу неизбежно как-то передать и тени на этих предметах?

— Ничуть, ибо иконописец изображает *бытие*, и даже *благобытие*, тень же есть — не бытие, а простое отсутствие бытия, и изображать таковое, т. е. характеризовать чем-то положительным, каким-то *присутствием*, наличием бытия, было бы коренным извращением онтологии. Если мир есть художественное произведение своего Творца, а художественное творчество есть проявление богоподобия человеческого, то естественно ждать и какого-то параллелизма между творчеством по существу и творчеством по подобию. Естественно ждать, что разные фазисы искусства наиболее всечеловеческого и наиболее святого повторяют основные стадии метафизического онтогенезиса вещей и существ. Да и в порядке психофизиологическом было бы странным изображать то, в чем нельзя не видеть просто частичной *ослабленности или даже полного отсутствия* некоторых впечатлений.

— Однако ты же не можешь отрицать, что в живописи тень *изображается*, особенно в акварели это явно, когда светлые места остаются не тронутыми краской, тогда как в тенях краска накладывается. Это и неизбежно, потому что

художник идет от света к тени, или от освещенного к темному. Да и метафизически иначе, по-видимому, не должно быть: в онтологии, как и в познании, *omnis determinatio est negatio*<sup>139\*</sup>, — чтобы выработать форму, чтобы дать предмету индивидуальность, *determinatio*, необходимо отрицать некоторую полноту. Познание — анализ, разложение, выделение; познаем вещь — как бы вырезая ножницами ее периферию из окружающего пространства. Не иначе поступает и живописец. По-моему, он при таком способе действия остается вполне верным философии...

— Возрожденской. Все сказанное тобою повторил бы и я. Но ты забываешь, что есть и обратная философия, а следовательно, должно быть и соответствующее ей художество. Право, если бы иконописи не существовало, *il faudrait l'inventer*<sup>140\*</sup>. Но она есть — и так же древняя, как человечество. Иконописец идет от темного к светлому, от тьмы к свету. Ведь наше обсуждение иконописной техники было сделано именно ввиду этой особенности ее. Отвлеченная схема: окружающий свет, дающий силуэт — потенцию изображения и его цвета; затем постепенное проявление образа; его формовка; его расчленение; лепка его объема чрез просветление. Последовательно накладываемые слои краски, все более светлой, завершающиеся пробелами, движками и отметинами, — все они создают во тьме небытия образ, и этот образ — из света. Живописец хочет понять предмет как нечто само по себе реальное и противоположное свету; своею борьбою со светом — т. е. тенями, при помощи теней, он обнаруживает зрителю себя, как реальность. Свет, в живописном понимании, есть только повод самообнаружения вещи. Напротив, для иконописца нет реальности, помимо реальности самого света и того, что он произведет.

Чтобы получить индивидуальность вещи, незачем что-то отрицать, да и нечего отрицать, ибо, пока она не создана светом, до тех пор ее вовсе нет; конкретность же свою она получает не путем отрицания, а положительно, творческим актом, взыгранием света. Ничего не было; творческим актом стало ничто, положительное ничто, зародыш, зачаток вещи; и пронизываемый светом, он начинает формироваться, лепиться, пока не проявится световое образование. То, что наиболее существенно определяет форму, — то просветляется наиболее; менее знач[а]щее — и просветлено менее. А точнее, на чем почил свет, то и выступило в бытие в меру просвещенности<sup>141\*</sup>. Бытие, конкретность, индивидуальность — положительны, Божественное “да” миру, осуществленный творческий Глагол,

потому что глас Божий воспринимается нами как свет, а небесная гармония — как движение светил. Не без причины глубокие поэты прослышивали в свете звук. А то, что Богом недосказано, что сказано вполголоса, — в том мы видим меньший свет; но и меньший, он все же свет, а не тьма: полная тьма, полная тень абсолютно невоспринимаема, ибо не существует, есть отвлеченность. И не без причины один выдающийся гравер нашего времени самые глубокие тени, так же как и невидимое, но присутствующее в сознании, передает — не изображает, а именно передает — отсутствием краски, абстрактной белизной чистой бумаги<sup>142\*</sup>. В конце концов все сводится к тому, верить ли в онтологическую первичность и самодовлеимость мира, самосозидающегося и саморасчленяющегося, или же верить в Бога и признавать мир Его творением. Возрожденская живопись, хотя и не всегда последовательно, служила первому миропониманию, а иконопись избрала своей основой — второе. Отсюда разница в их приемах.

— Это<sup>143\*</sup> — вытекает из всего предыдущего, но желательнее подвести итог разъяснению, что нужно думать о свете в западных произведениях, потому что в них ведь свет есть, даже световые удары в виде бликов.

— Да, это вопрос существенный. Но чтобы ответить на него по справедливости, необходимо твердо помнить, что западное искусство ни в одной своей особенности, т. е. противоположности иконописи, никогда, даже в самых крайних своих течениях, не было до конца последовательно.

Иконопись есть чисто выраженный тип искусства, где все одно к одному: и вещество, и поверхность, и рисунок, и предмет, и назначение целого, и условия его созерцания; эта связность всех сторон иконы соответствует органичности целостной церковной культуры. Напротив, культура ренессансовая в глубочайшем существе своем эклектична и противоречива; она аналитична[,] дробна, сложена из противоборствующих и стремящихся каждый к самостоятельности элементов. Не иначе обстоит и с ее искусством: оно держится, — и в своем отрицании теократической цельности жизни, — соками средневековых своих корней, и если бы вплотную стало вырывать из себя питающие его традиции, то пришлось бы к простому самоуничтожению.

Возьми хотя бы самое простое: много ли осталось бы от возрожденского искусства, если бы были исключены из него религиозные сюжеты, и что двигало бы его, если бы изъять церковные побуждения? Тут не место входить в

эти вопросы. Я хотел сказать только, что не всегда и не во всем это искусство держится своего собственного воззрения на свет, как на *внешнюю*, физическую энергию, в противоположность церковному пониманию света, как силы онтологической, как мистической причины существующего.

— Ты хочешь сказать, что в западной живописи предмет есть сам по себе, а свет сам по себе и соотношение между ними — случайное: предмет только освещается светом, и потому светлые места, в частности блики, могут появиться где угодно. Они случайны в отношении к предмету, но взаимное отношение их — не случайно, и оно определяет некоторый другой предмет, да, предмет среди предметов — световой источник.

Единством перспективы художник хочет выразить единственность зрителя, как предмета, а единством светотени — предметность источника света<sup>144\*</sup>. Мне хорошо понятна позитивистически-уравнительная задача этой живописи: для нее нет иерархии бытия, и озаряющий свет, равно как и созерцающий дух, она хочет отождествить с внешними предметами, укладывая их в одной плоскости условного. Но как же в итоге формулировать задачу обратную?

— Прежде всего, сама западная живопись отступает от своего задания, она лучше, нежели собственный ее дух-руководитель. Вот, перспективу она хоть и провозглашает, но в высоких произведениях сознательно отступает от перспективных норм<sup>145\*</sup>. Так и с единством освещения. Если бы она до конца признала освещение случайным, я хочу сказать, если бы свет мыслился ничуть не онтологичным, то освещенная форма — форма только освещенная, но ничуть не произведенная светом — была бы совершенно непонятна нам; художник провозглашает соотношение света и формы произвольным, но на самом деле берет освещение не какое попало, а некоторое нарочито подобранное, ибо чувствует, что только оно дает правильную лепку форм. Одно освещение форму проявляет, а другое — искажает, и, значит, по тайному ощущению художника форма, как зрительное явление, дается ему светом, причем может быть дан хорошо, а может — неудачно. Но теперь что значит это “хорошо”, как не полусознательно сказанное “онтологично”. И потому, коль скоро глубокому художнику потребуется, он нарушает, сознательно нарушает единство светотени, лишь бы лепка форм была возможно существенной.

— Выходит, как будто эта лепка форм делается светом.

— И даже *из* света. Эту метафизику Церкви более или менее предчувствовали многие: но у некоторых, бывших откровенно художниками и довольно беззаботных в верности ренессансовой науке, эта лепка из света проводилась очень неприкровенно, и тогда вопрос о светотеневом единстве вполне отпадал. Рембрандт — что это такое, как не горельеф из световой материи? Даже ставить вопрос о единстве перспективы и единстве светотени тут нелепо. Пространство тут замкнуто, а источника света вовсе нет; все вещи — склубливание светоносного, фосфоресцирующего вещества.

— Но разве к этой фосфоресценции гнилушек стремится икона?

— Конечно нет, ибо в Рембрандте особенно ядовито сказывается возрожденское самообожествление мира, и Рембрандт к трезвому Голландцу относится так же, как Бёме к Кирхгофу и Герцу.

Иконопись изображает вещи как производимые светом, а не освещенные источником света, тогда как у Рембрандта никакого света, объективной причины вещей нет и вещи светом не производятся, а суть первосвет, самосвечение первичной тьмы, этой Бёмевской *Abgrund*<sup>146\*</sup>. Это — пантеизм, другой полюс возрожденского атеизма.

— Но замечательно, в противоположность итальянскому рационалистическому освещению (исключение отчасти магизм Леонардо), север вообще склонен к пантеистической фосфоресценции.

Самое характерное, это самообожествление мира соединяется здесь с отрицанием аскетики, и для свечения не представляется нужным святости, как и вообще в германской мистике высота и ценность постижений не стоит в связи с высотой духовной, чтобы плоть была утончена. Рубенс — яркий пример этого само-свечения тяжелой и грузной плоти. Я уверен, ты не станешь оспаривать этого само-свечения у Рубенса; но мне кажется, ты не обратил внимания на глубокое родство и Рубенса, и Рембрандта с духовным строем голландской школы: загадочный Рембрандт имеет многочисленных сородичей в лице голландских *nature mort'*истов.

Мне странно было слышать твои слова о *трезвом* Голландце: этот дивный виноград, персики и яблоки, эти овощи и рыба — если их называть натуралистичными, то что же тогда метафизика? Ну конечно, это — *идея* винограда, *идея* яблок и т. д. И все это совершенно по-рембрандтовски светится из себя...

— Момент само-свечения я не отрицаю в этом *nature mort'*e; но в противоположность



Рембрандту эти плоды и овощи мне представляются отчасти и *праведным* отношением к миру: в них есть что-то от иконописи, от произведенности светом. Но так или иначе, а единство свето-тени и внешнее отношение света к форме здесь отсутствуют; мы же, как помнишь, поставили вопрос о тенденции западной живописи и противопоставляли ей, а не самой живописи иконопись или ее тенденцию, в данном случае то и другое безразлично.

Иконопись видит в свете не внешнее нечто в отношении к вещам, но и не присущее вещественному самобытное свойство: для иконописи свет полагает и созидает вещи, он объективная причина их, которая именно по этому самому не может пониматься как им только внешнее; это — трансцендентное творческое начало их, ими себя проявляющее, но на них не исыхающее.

— Действительно<sup>147\*</sup>, техника и приемы иконописи таковы, что изображаемое ею не может быть понимаемо иначе как производимое светом, так что корнем духовной реальности изображенного нельзя не видеть светоносного надмирного образа, светлого лика, идеи. Но есть ли это только необходимое впечатление, своего рода метафизическая иллюзия, надстраиваемая над иконописной техникой, последствие, не предвиденное иконописцем, или же — действительная метафизика, сознательно выражаемая при помощи иконы?

— А правильно ли поставлена твоя дилемма? Ведь ты спрашиваешь, есть ли иконная метафизика нечто иллюзорное и, следовательно, не заслуживающее теоретического обсуждения, поскольку не имеет разумной ценности, или же нарочито проводимая в иконе отвлеченная теория, так что, следовательно, икона должна пониматься наподобие аллегии. И ты ставишь меня у раздвоения дороги, хотя пойду ли я направо или пойду налево — вынужден буду прийти к одному месту.

— Какому же?

— К отрицанию иконы как наглядно показываемому иному миру. Скажу ли я, что иконная метафизика иллюзорна, — я обездушю икону и сделаю ее только чувственной, или буду говорить о нарочитости ее техники — получится то же. И так и сяк самая икона окажется бессловесной, чувственной, внешней, тогда как духовное содержание будет отвлеченным, отвлеченным от ее наглядности, в одном случае последующей за нею абстракцией, а во втором — ее предваряющей. Между тем, смысл иконы — именно в ее наглядной разумности или разумной наглядности — воплощенности

Уж не знаю, ясно ли тебе то отречение, к которому ты меня нудишь своим разделительным вопросом; но мне-то ясно, и, чем отрицать икону, я предпочитаю сделать то же с твоим вопросом.

— Но о таком катастрофическом значении вопроса мне не пришло в голову, да и остается непонятным, в чем, собственно, источник такой опасности.

— А молчаливо вводимое понятие об отвлеченной метафизике, о метафизике как отвлеченной мысли? Все дело в коренном непонимании религиозной мысли, точнее сказать, разумом Церкви отвлеченных построений как таковых. Церковь отрицает духовную значимость мысли, не опирающейся на нечто конкретное в опыте, и утверждает метафизичность жизни и жизненность метафизики. Когда же речь заходит в более специальном смысле о метафизическом содержании того или другого наглядного явления, то это понимается как параллелизм и связанность двух раскрытий одного и того же конкретного опыта. Ты вот говорил о метафизике и иконописи; но в конкретном опыте точкою опоры той и другой бывает не отвлеченная мысль о природе вещей и не чувственные свойства красок и линий как таковых, а духовный опыт...

— Ты говоришь о *видении* святого?

— Да, о видении. Впрочем, чтобы пресечь двусмысленное толкование, которое сблизит *видение с видимостью*, скажем *явление* — явление святого. И метафизика, и иконопись опираются на этот разумный факт или фактический разум: в явлении горнего нет ничего просто данного, не пронизанного смыслом, как нет и никакого отвлеченного научения, но все есть воплощенный смысл и осмысленная наглядность. Опираясь на это *явление*, христианский метафизик никогда не утратит конкретности, и, следовательно, всегда ему будет предноситься иконопись, а иконописец, опираясь на то же явление, не даст голый техники, лишенной метафизического смысла. Не потому, чтобы христианский философ сознательно сопоставлял онтологию с иконописью, он будет пользоваться терминами и образами этой последней; и иконописец выражает христианскую онтологию не — припоминая ее учения, а философствуя своею кистью. Не случайно древние свидетельства — высоких мастеров иконописи называют *философами*, хотя в смысле отвлеченной теории они не написали ни одного слова. Но, просветленные небесным видением, эти иконописцы свидетельствовали воплощенное Слово пальцами своих рук и воистину философствовали красками. Только так может быть

понимаемо бесчисленно повторяемое отеческое утверждение, многократно засвидетельствованное в своей истинности постановлениями Вселенского Собора, о равносильности иконы и проповеди: иконопись для глаза есть то же, что слово для слуха<sup>148\*</sup>. Итак, не потому, что икона условно передает, содержание некоторой речи, но потому, что и речь, и икона непосредственным предметом своим, от которого они неотделимы и в объявлении которого вся их суть, имеют одну и ту же духовную реальность. Свидетельство же о мире духовном есть, по воззрению всей древности, философия. Вот почему истинные богословы и истинные иконописцы равно назывались *философами*.

— Итак, ты хочешь сказать, иконопись *есть* метафизика, как и метафизика — своего рода иконопись слова.

— Да, и в силу этого можно наблюдать непрестанный параллелизм той и другой деятельности, хотя сознательно или, лучше сказать, нарочито он не имеется в виду. Так, в стиле: поразительно явно словесное барокко в богословии XVII, особенно XVIII века, и, право, в богословских трактатах и проповедях того времени мне просто зрительно видятся круглящиеся, продуманно-запутанные складки и церемониально выплясывающие движения; подобное же соответствие во все времена, и тема о внутреннем соответствии богословия и иконописи как по содержанию, так и по стилистике ждет своего исследователя. Но мне-то сейчас хотелось отметить самое главное, *метафизику света*, ибо она есть основная характеристика иконописи.

— Мне известно, высшими и познавательными ценнейшими в древности восприятиями — еще до-христианской древности — признавались зрительные и слуховые. Когда Гераклит говорит: “Глаза и уши — свидетели ненадежные”<sup>149\*</sup>, он хочет сказать: “даже глаза и уши” — все чувственное восприятие насквозь. Известна мне и превосходнейшая пред слухом оценка *зрения*, по крайней мере в греческой философии<sup>150\*</sup>. Известна характеристика эллинского мышления как опирающегося именно на зрение, почему и в платонизме духовная сущность вещи определяется как *вид, εἶδος*<sup>151\*</sup>, а не слух, запах и пр. Наконец, высшее постижение метафизических причин бытия в античной философии относилось к световым озарениям. Да и вся платоническая онтология была, конечно, построена по схеме зрительной, коль скоро вся действительность, нас окружающая, признавалась смешением, соединением, слиянием тьмы-небытия и видов, или идей, бытия, причем ме-

тафизической причиной этих последних признавалось солнце мира умного, идея блага, или благо, т.е. *источник света*. Всякому, кто прикасался к Платону, не могла не быть явной конкретность понимания Платоном этого умного *света* и неслучайность именно такой конкретности, поскольку Платон опирается на мистериальный опыт. Впрочем, на эти темы говорить можно весьма много, а я-то хотел высказать предположение, что, наверное, ты признаешь церковное учение, как вообще связанное с платоновской традицией, близким к этому кругу понятий.

— Да, и тут выразительно самое словоупотребление: в церковном языке слов, сложенных со “*свет*”<sup>152\*</sup>, вроде: светлосеянец, светлообразный, световержение, светодавец, светодержец, светодетель, светоначальный, светоявление и проч. и проч., имеется по крайней мере с *сотню*, не говоря о бесчисленных случаях пользования словом “свет” и других производных. Давно замечено, что в литературном произведении внутренне господствует тот или другой образ, то или другое слово; что произведение написано бывает ради какого-то слова и образа или какой-то группы слов и образов, в которых надо видеть зародыш самого произведения...

— И такое место слова-зародыша в церковных произведениях, особенно в богослужебных, конечно, принадлежит *свету*. В этой преобладающей световой тональности богослужебных творений нечего сомневаться. Но мне хотелось бы услышать более определенно и по возможности сжато выраженное метафизическое учение.

— Уплотненное Апостола не скажешь.

— А именно?

— “*Παν γαρ τὸ φανερούμενον φως ἐστίν* — Все бо являемое свет есть” (Еф. 5, 13)<sup>153\*</sup>. То есть все, что является, или, иначе говоря, содержание всякого опыта, значит, всякое бытие, *есть свет*. А что не свет, то не является, значит, и не есть реальность. Тьма бесплодна, и потому “дела тьмы” называются у Апостола “неплодными” — “*τοὺς ἐργοὺς τοῖς ἀκάριοις τοῖς σκότοις*” (Еф. 5, 11). Это — тьма кромешная, кроме<sup>154\*</sup>, т.е. вне Бога, расположенная.

Но в Боге — все бытие, вся полнота реальности, а простирающееся вне Бога — это адская тьма, есть ничто, небытие. Да кстати, ад, или аид (*ἄδης, αἴδης*), даже этимологически значит без-вид, *ἄ-Γαἴδης*, то, что лишено вида, что существенно невидимо, тьма. Реальность — это вид, идея, лик, а ирреальность — без-вид, ад, тьма<sup>155\*</sup>.

Все сущее имеет и энергию действия, каковую и самосвидетельствуется его реаль-

ность; а что не способно действовать, то и не реально — как сказано святыми отцами: “только небытие не имеет энергии”<sup>156\*</sup>. У тьмы-то, по Апостолу, дела бесплодны, не приносят плода, следовательно, тьма лишена энергии. Это — в собственном смысле слова — ничто, *смерть*, воссияющий же в ней свет создает здесь или пробуждает от смерти “чадо света”<sup>157\*</sup>, и оно приносит плод — “во всякой благостыне, и правде, и истине, искушающе, что есть благоугодно Богови” (Еф. 5, 9; 10).

Итак, плод дел света есть искушение, или исследование (*δοκιμάζοντες*), воли Божией, т. е. онтологической нормы сущего. Это есть избличение всего, т. е. познание несоответствия дальнего мира его духовному устою — его идее, его Божественному лику, — и избличение это делается *светом* (Еф. 5, 13).

— Вообще говоря, вероятно, бесспорно, что “все являемое свет есть”, по церковному учению. Но можно ли, цепляясь за букву этих слов, толковать в смысле онтологическом и иконописном приведенное тобою место из Послания к Ефесянам? Мне кажется, едва ли может быть два мнения о нравоучительности его смысла, но никак не онтологичности. Обрати<sup>158\*</sup> внимание на контекст этой 5-й главы Послания: Апостол увещевает Ефесян “ходить в любви”, тщательно избегать блуда и всякой нечистоты, сквернословия, бусловия, смехотворства и т. д., призывает не упиваться вином, внушает повиноваться друг другу в страхе Божиим; далее, указывает долг жен — повиноваться своим мужьям и в 6-й главе учит должным отношениям между детьми и родителями, господами и рабами. Следовательно, и изречение “все являемое свет есть”, стоящее у Апостола как объяснение, почему чада света имеют силу и долг обличать дела тьмы, тоже имеет смысл нравственно-назидательный.

— Замечания твои справедливы, но не вывод. Ты зовешь к контексту, но тогда позволь и мне сделать то же и обратиться к месту этой 5-й главы — в целом Послании. Но предварительно одно замечание: не берусь доказывать, только укажу, как сам чувствую.

Послание обращено к жителям Ефеса, славного своим искусством и почитанием Артемиды; этот город был центром магии и производства идолов, даже из Деяний известен случай народного возмущения под подстрекательством Димитрия среброчеканщика<sup>159\*</sup> и, вероятно, других мастеров, с проповедью христианства начавших терять сбыт своим изделиям. В Послании к Ефесянам мне чувствуется скрытое противоположение этому бездушному

делу ефесского язычества, представляющегося Апостолу под образом скульптуры, одухотворенного искусства Божия, представляющегося под образом древней живописи, технически тождественной с тем, чем стала впоследствии иконопись. В Апостоле Павле, как иудее, и при том высокоученом, идолы не могли не возбуждать органического гнушения, тогда как живопись, особенно живопись античная, несравненно более символичная и по существу далекая от натуралистического подражания, была более приемлема, а своею техникой — светолепкой — шла навстречу библейскому учению о миротворении и платоновской идеологии, близкой к иудаистическому богословию и по существу своего содержания, и исторически, согласно филоновской традиции.

Искусству зрения напрашивается на мысленную антитезу искусство осязания, и, следовательно, искусству света — искусство тьмы. Хорошо известно преобладающее значение осязания в дохристианском искусстве и, следовательно, особая связь этой способности с язычеством. С другой стороны, из отеческой письменности еще лучше явствует особое отношение осязания, пред всеми другими способностями, с областью, где нарушается чистота. Эти и подобные соображения не могли не припоминаться какою-то боковой памятью и писавшему Послание, равно как и его читателям. Даже там, где Апостол как будто только назидает, пред ним предносится, с одной стороны, образ живописи как плодотворного искусства света, признанного поборошь ваяние — бесплодные дела тьмы...

— Ты хотел наметить место этих назиданий в целом Послании.

— О том и говорю... А во-вторых, образ великого Художника, светом зиждущего в “похвалу славы благодати Своея” (Еф. 1, 6) картину мира — все домостроительство Божие. И когда Апостол говорит в самом начале об избрании нас во Христе прежде сложения мира (Еф. 1, 4), а кончает увещеваниями быть чадами света, раскрывая конкретно жизненный образ таких, то разве не проходит пред нами в великом тот самый процесс, что в малом совершает иконник, начиная с предизображения — наименования в золоте будущих образов и кончая светом явленными и золотом разделки озаренными изображениями этих чад света.

Впрочем, ты возражал мне против онтологичности апостольского изречения. Отвечаю: Церкви вообще в высочайшей степени чужда мораль, и если говорится церковно о *поведении*, то это исключительно в смысле онтологии, он-

тологии жизни, а не моралистически и тем более не юридически. Эта чуждость морали чрезвычайно характерна для Апостола Павла, а в данном Послании — преимущественно. Впрочем, что тут говорить? Кто более Апостола Павла познал тщету и духовную опасность “дел закона”<sup>160</sup>, попытки спастись моралью? И мог ли он, после всего им пережитого, предлагать нормы поведения вне и помимо *веры* во Христа, т. е. онтологического питания от Его полноты?

В отношении Послания к Ефессянам указываются *три* его особенности, резко отличающие его от всех других.

“Первая из этих особенностей есть *высота* содержания с соответствующею тому восторженностью речи и многообъятностью мысли. Св. Златоуст пишет:

“Говорят, что св. Павел, когда еще изустно оглашал Ефесян, уже доверил им глубочайшие истины веры. По крайней мере оно исполнено возвышенных и необъятных созерцаний[...] в нем он объясняет то, о чем почти нигде не писал”<sup>161</sup>. <...> Видение бесконечных благ, коих мы сделали причастниками во Христе Иисусе, восхищает Апостола и роит в нем святые мысли и чувства в таком обилии и с такою быстротою, что он не успеваеет схватить их словом. Мысль за мыслью текут неудержимо, пока не исчерпывают всего предмета, воодушевляющего Апостола. И слово множится: ибо Апостолу желалось только очертить всякий умозримый предмет, не останавливаясь, однако, на нем особенно, а помечая его в общей череде текущих чрез сознание умных видений.— Судя по такому характеру содержания Послания и по такому тону речи в нем, оно есть то же между прочими Посланиями Апостола Павла, что Евангелие от Иоанна [между] Евангели[ями].

*Вторая* особенность сего Послания, — прямое следствие предыдущей, — есть *общность*. Апостол живописует вообще существо христианства, — как от века Бог положил спасти нас в Сыне Своем, как Сын Божий приходил на землю и устроил сие спасение, как все мы делаемся участниками сего спасения и как вследствие того должно нам жить и действовать. Ни на какие исторические случаи не указывает он. Все, что говорит он, может идти ко всякому обществу христианскому. Видно одно отличие лиц под словами “*мы*” и “*вы*”. Это “*мы*” — иудеи и “*вы*” — язычники, слияние которых в едином теле Церкви о Господе и служило исходной точкой всех увлекавших Апостола созерцаний. Основываясь на такой общности содержания Послания, некоторые называли его общим христианским катехизисом. <...>

*Третья* особенность Послания — та, что в нем нет указаний на какие-либо исторические обстоятельства ни самого Апостола, ни Ефессян <...> Апостолу не хотелось сходить к каким-либо обычностям среди таких необычных и всеобъемлющих созерцаний, в которых, конечно, продолжал он держаться и по изложению их в слове <...>” (Епископ Феофан. Толкование Послания святого Апостола Павла к Ефессянам. Изд. 2-е. М., 1893, с. 19—20). Цель же Послания — пожелать Ефессянам, “чтобы Бог дал им просвещенные очи сердца” (id., с. 109). Апостол “желает, чтобы они были возведены до яснозрения духовного. Божественного порядка вещей (экономии спасения), сколько то возможно для нас на земле; ибо желает, чтобы то, что сам он зрит, зрели и они, но выше апостольского зрения не было и не будет” (id., с. 109).

Сообразно с этою целью Апостол излагает в первой части тайну спасения, а во второй части изображает рост тела Христова и жизнь его, причем эта нравоучительная часть, и в общем, и в частном, излагается как конкретное проявление онтологии спасения, все время как золотым фоном подложен[а] духовными созерцаниями, и частности жизни стоят пред сознанием читателя как приложения и обнаружения онтологии. И в нашем случае: не слова “все являемое свет есть” должны быть перетолковываемы в духе правил поведения, морально, но, напротив, смысл этих последних всецело определяется онтологическим значением, по Апостолу, *света*.

С полною точностью Апостол свидетельствует онтологическую реальность иного мира, узренного им собственными очами, и он хочет, чтобы свидетельство его сделалось семенем таких же созерцаний у верующих. Вполне естественно, что расчлененно высказанное свидетельство о духовном зрении оказывается наиболее точною формулою и вторичного свидетельства о духовном мире — иконописи<sup>162</sup>.

Маска<sup>163</sup> выдохлась, и в ее труп вселились чуждые, уже непричастные религии силы. Прикосновение к маске стало оскверняющим; отсюда — строгие церковные запреты против личин и ряжения. Но духовная сущность явлений культуры и тем более Кульга не умирает, она преобразовывается, она ведет к новым образам культурного творчества и являет себя сквозь них часто совершеннее и чище прежнего. И в данном случае священная суть маски не только не погибла с- разложением ее прежнего образа, но, отделившись от его трупа, создала себе художественное тело. Это — икона. Культурно-исторически икона именно унаследовала задачу

ритуальной маски, возведя эту задачу — являть упокоившийся в вечности и обожествленный дух усопшего — на высочайшую ступень.

И, унаследовав эту задачу, икона вместе с нею восприняла характерные особенности техники изготовления священной маски и родственных ей культурных явлений, а потому и своеобразия тысячелетиями вызревавших здесь художественных приемов.

Исторически наиболее тесная связь иконы — с Египтом, и здесь именно зачинается икона, как здесь же возникают основные иконописные формы. Разумеется, этот сложнейший вопрос об историческом происхождении иконописи, в которую влились лучшие достижения искусства всего мира, так изложенный — есть только схема; но в краткой формуле такая схема была бы наиболее правильной. Следовательно, именно египетская маска — внутренний расписной саркофаг из дерева Древнего Египта — этот футляр на мумию, сам имеющий вид спеленутого тела с открытым лицом, есть первый родоначальник иконописи, а также роспись самой мумии, спеленутой проклеенными свивальниками, по которым наводился гипс. Вот древнейшая паволока и левкас, по которому далее шла роспись водяной краской. Состав склеивающего вещества мне неизвестен, но если бы оно оказалось яйцом, то это не только объяснило бы иконописную традицию, возникновение которой из утилитарных соображений объяснить было бы нелегко, но и глубоко входило бы в теургическую символику египетского искусства, ибо в духе этой религии телесного воскресения было бы вполне естественно покрывать усопшего яйцом — исконным символом воскресения и вечной жизни.

Понятно, что при росписи мумии или саркофага не нужно и не должно было наводить тени как по причине художественной — поскольку мумия или саркофаг и без того были телесными, вещами, — так и по причине символической, ибо умерший входил в царство света и делался образом бога (“Я — Озирис”<sup>164</sup> — такова священная формула вечной жизни, надписываемая от лица усопшего), и, следовательно, ему не должно было приписывать никакого ущерба, слабости, затемнения. Почивший, приняв в себя бога, хотя и сохраняя свою индивидуальность, сделался образом Божиим, идеальным обликом своей собственной человечности, идеи самого себя, своей собственной духовной сущности. И задачей мумийной росписи было представить именно эту идеальную сущность усопшего, который стал отныне богом и предметом культового почитания.

Иначе говоря, эта роспись должна была акцентировать идеальные черты усопшего, проработать эмпирическое лицо до чистого проявления в нем человечности. Следовательно, это художество мыслилось не как портрет, стоящий рядом с лицом, а как роспись именно самого лица — насурмление и нарумянение его, понимая таковые в хорошем, античном смысле идеализации. Иконописная техника, сводящаяся к последовательно наслояющимся акцентуациям — пробелениям одежд и вохрениям ликов, употребляя эти термины расширительно, и описи, или росписи.

Мне думается, иконописные приемы выводятся из задач рассматриваемой росписи мумий, а именно: дать усиленную свето-лепку лица, которая своею силою противостоит случайностям переменного освещения и потому — выше условий эмпирии, наглядно являя нечто метафизическое: форма лица дана светом, но не светотенью; свет же этот — не освещение земным источником, а все пронизывающий и формы полагающий океан сияющей энергии. Этого по крайней мере искало египетское искусство. Но дальнейшим шагом к тому же заданию был переход от поверхности деревянного залевкашенного саркофага к таковой же плоскости поверхности доски, причем не без символического знаменования было применено дерево кипарисное, древний символ вечной жизни и нетления.

Иначе говоря, чтобы освободиться и от остатков свето-тени на расписанной мумии или саркофаге, необходимо было еще далее отойти от материальной формы саркофага как вещи и тверже стать на почву символизма. Это давало художнику средство подняться над изменчивостью и условностью земного света. Как известно, кроме иконы, а отчасти и до иконы этот же шаг был сделан портретом эллинистической эпохи, который отчасти выбил из прямого пути нарождающуюся икону, внося восковые краски и иллюзионистические приемы, хотя иллюзионизм этих портретов сочетается с идеализацией, отчасти же проложил кратчайшие пути к чистой иконописи. Возможно, что самый иллюзионизм этих портретов должен быть толкуем не как прямая цель их, а как рудимент прежней скульптурной поверхности саркофага. Стремясь к символизму и отрешению от непреработанной плоти, эллинистический портрет не решился сразу разорвать с материальной поверхностью саркофага и признал себя вынужденным дать некий живописный ее эквивалент, хотя дальнейшей задачей священного искусства было освобождение и от последнего.

Тогда-то и развилась иконопись, первоначально, насколько известно, не чуждая средствам с эллинистическим портретом. А с другой стороны, не следует забывать, что и портрет этот отнюдь не был портретом в *нашем* смысле: это была, хотя и продвинутая по пути символизма, все та же погребальная маска. Как известно, такой портрет благочестиво писался еще при жизни, но ввиду будущего погребения, после кончины вставлялся на место лица в саркофаг, расписанный ремесленно, в приблизительном соответствии с видом умершего (пол, возраст, должность, состояние и т. д. — т. е. в доличное). Таким образом, эллинистический портрет был родом *иконы* с умершего, и этой иконе, несомненно, воздавалось культовое почитание. Несомненно соблюдение этих погребальных обрядов и египетскими христианами, в сознании которых смысл и значимость египетского погребального обряда не только не были ниспровергнуты, но, напротив, получили подтверждение “благою вестью” и бесконечное усиление и углубление. И если все усопшие христиане, “святые”<sup>165</sup>, по Апостолу, были предметом Культа, то тем более это относилось к особливим свидетелям вечной жизни, возле останков которых служились всенощные бдения и над которыми совершалось таинство Тела и Крови, питающее в жизнь вечную. Погребальные портреты этих последних естественно выдвинулись в качестве *икон*, разумея это слово суженно.

Спросим себя теперь о метафизике иконы, египетской ли метафизике до-христианской или христианской, пока безразлично.

Если роспись мумии прикрывала собою обращенное в мумию тело усопшего, а тело это мыслилось связанным с началом жизни, то можно ли было мыслить эту роспись лица как что-то само по себе, а не в отношении к лицу? Можно ли было в выражении “роспись лица” делать логическое ударение не на безмерно важном, дорогом и священном — “лица”, а на второстепенном, наслоенном на первом и физически и метафизически пустом — “роспись”? Конечно, нет, конечно, указывая на эту роспись, на погребальную маску, родственник или друг покойного говорил (и правильно говорил!): “Вот мой отец, брат, друг”, а не “Вот краска на лице моего отца” или “Вот маска друга” и т. д. Несомненно, для религиозного сознания роспись, или маска, не отделялась от лица и не противопоставлялась ему, она мыслилась *при* нем и *с ним*, чрез свое отношение к нему имея смысл и ценность. Эта маска была не сокрытием

покойного, а раскрытием его, и притом в его духовной сущности, более явным, более непосредственным, нежели вид самого лица.

Маска в культе усопших была воистину *явлением* усопшего, и притом уже явлением небесным, полным величия, божественного благолепия, чуждым земных волнений и просвещенным небесным светом. И древний человек знал: этою маскою является ему духовная энергия того самого усопшего, который в ней и под ней. Маска покойного — это сам покойный не только в смысле метафизическом, но и физическом; он здесь, сам он являет нам свой лик. Иной онтологии не могло быть и у египетских христиан: и для них икона свидетеля была не *изображением*, а самим свидетелем, ею и чрез нее, посредством нее свидетельствовавшим. Так — хотя бы потому, что эта онтология есть прежде всего выражение факта: икона лежит на теле самого свидетеля, и всякое иное суждение об этом факте, хотя и возможное отвлеченно, при каких-либо особых целях, конкретно, жизненно — невозможно и было бы противоречием естественному способу чувствовать.

Но далее этот физический факт может утончиться и осложниться, причем духовная сущность его не потерпит искажения. Коль скоро признана онтологическая связь между иконой и телом, а тела с самим святым, то величина расстояния от иконы до тела, равно как и наличный физический вид самого тела в данный момент, — уже не имеет силы, и связь, мыслимая онтологически, не уничтожается значительностью расстояния иконы от останков тела, а также нецельностью этих останков.

Где бы ни были мощи святого и в каком бы состоянии сохранности они ни были, воскресшее и просветленное тело его в вечности *есть*, и икона, являя его, тем самым уже не *изображает* святого свидетеля, а *есть* самый свидетель. Не ее, как памятник христианского искусства, надлежит изучать, но это сам святой ею научает нас. И в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей. В этот момент живая связь между горним и дольным, т. е. религия, в данном месте жизни распалась, пятно проказы умертвило соответственный участок жизни, и тогда должно возникнуть опасение, как бы это отщепление не пошло далее.

## Примечания и указатели

“Иконостас” занимает важное место в творческом наследии отца Павла Флоренского. Кроме того, он стал вехой в возвращении его имени и началом открытия его неопубликованных трудов. В 50-е годы А. М. Флоренская — вдова священника Павла Флоренского — разрешила перепечатать “Иконостас” архимандриту Сергию (Голубцову), позже архиепископу Новгородскому и Старорусскому. Кроме машинописной копии он сделал конспект работы, который значительно позже был опубликован анонимными издателями в Париже без разрешения и ведома семьи под названием “Икона” (Вестник Западно-Европейского Экзархата. № 65. Январь—март 1969. С. 39-64). Однако уже в середине 50-х годов полный текст “Иконостаса” стал известен среди специалистов (*Успенский Б. А.* О семиотике иконы // Труды по знаковым системам. Вып. V. Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 284. Тарту, 1971. С. 178-223).

Написание “Иконостаса” связано с работой о Павла в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры (1918-1920). Итогом этой работы стали статьи “Троице-Сергиева Лавра и Россия”, “Моленные иконы преподобного Сергия”, “Амвросий, Троицкий резчик XV в.” и другие. Но именно “Иконостас” остается произведением, в котором наиболее полно осмысливается (наряду с другими проблемами) иконопись и шире — русская средневековая культура. Богословско-исторический комментарий ко многим проблемам, затрагиваемым в “Иконостасе”, можно найти в глубоком и наиболее обстоятельном на сегодняшний день труде: *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. [Париж,] Изд. Западно-Европейского Экзархата; Московский Патриархат, 1989.

“Иконостас” входит в большой цикл работ о Павла под общим названием “Философия культа” (первая публикация, неполная и без учета сопутствующих материалов — Богословские труды. Сб. 17. М., 1977). Это название о. Павел первоначально дал своим лекциям в Московской Духовной Академии, в дальнейшем помимо набросков лекций, читанных в мае и июне 1918 г., сюда вошли и отдельные работы:

*Лекция 1.* Страх Божий (1—5 мая 1918 г.)

*Лекция 2.* Култ, религия и культура (5—7 мая 1918 г.)

*Лекция 3.* Култ и философия (12 мая 1918 г.)

*Лекция 4.* Таинства и обряды (12 мая 1918 г.)

*Лекция 5.* Семь таинств (19 мая 1918 г.)

*Лекция 6.* Черты феноменологии культа (21 мая 1918 г.)

*Лекция 7.* Освящение реальности (31 мая 1918 г.)

Дедукция семи таинств (24-29 декабря 1919 г.)

Свидетели (5-17 июня 1922 г.)

Иконостас (17 июня 1921 г.—29 августа 1922 г.)

Словесное служение (28 августа — 17 сентября 1922 г.)

Первые наброски идеи “Иконостаса” относятся уже к 1912 г. Далее можно хронологически отметить четыре этапа:

1. 24-25 августа 1919 г. — текст “Платонизм и иконопись”.

2. а) 17 июня 1921 г. — работа над началом “Иконостаса”;

б) 12 июля 1921 г. — составление схемы “Происхождение гравюры” (она сохранилась на отдельном листе);

в) 29 июля 1921 г. — возвращение к тексту “Платонизм и иконопись”.

3. Продолжение работы над “Иконостасом” (об этом свидетельствует письмо Олсуфьева к Флоренскому от 8 января 1922 г.).

4. Редакция текста — 8 июля — 29 августа 1922 г.

Таким образом, “Иконостас” — плод по крайней мере четырехлетней работы.

Текст публикуется по изданию: *Флоренский П. А.* Иконостас. М., “Искусство”, 1994/ Подготовка текста и комментарии А. Г. Дунаева (исправления и дополнения к этому изданию см.: Вопросы искусствознания. 1994. № 4. С. 71). Примечания, взятые также из этого издания, сокращены и в отдельных случаях изменены автором, в библиографических отсылках им учтены последние издания трудов о Павла и новейшие исследования.

При составлении примечаний использовалась литература, известная о Павлу (в таком случае указывается труд о Павла, где имеется ссылка на данную книгу) либо изданная не позднее написания комментируемого труда, что особенно важно при заполнении лакун, оставленных в рукописи для цитат. Параллельно указываются позднейшие издания и имеющиеся переводы. В издании приняты следующие обозначения:

[ ] — исправления текста и дополнения, не принадлежащие П. А. Флоренскому (в цитатах — восстановленные купюры);

[~ ~] — слова, выпадающие из логическо-грамматической структуры предложения либо отсутствующие в источнике, цитируемом П. А. Флоренским;

<...> — в цитатах: сокращение текста, сделанное П. А. Флоренским и отмеченное им;

[...] — в цитатах: сокращение текста, сделанное П. А. Флоренским, но не отмеченное им;

М — машинописный текст;

БТ — первая публикация.

## КОМПОЗИЦИЯ “ИКОНОСТАСА”

### А. 1. Сон как граница видимого и невидимого миров (с. 3—9)

- 1) сон и обратное время (3—6)
- 2) сон и мнимое пространство (6—7)
- 3) сон как граница двух миров (7—8)
- 4) духовная прелесть (8—9)

### II. Лицо, личина и лик (9—11)

- 1) лицо (9-10)
- 2) лик (10)
- 3) личина (10)
- 4) маска (10-11)

### III. От лица к лику (11-13)

- 1) преобразование лица в лик (11—12)
- 2) преобразование тела (12)
- 3) значения Храма (12)
- 4) алтарь как граница видимого и невидимого миров (13)

### Б. IV. Иконостас (13-23)

- 1) иконостас как ангело- и агиофания. Лики святых (13)
- 2) иконы как “видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ” (14—15)
- 3) иконопись как орудие сверхчувственного познания (15—16)
- 4) икона как напоминание (17)
- 5) иконопись и духовный опыт художника-иконописца (18—19)
- 6) икона и каноническое предание (20—23)

### V. Святой иконописец (23—28)

### VI. Иконопись как метафизика бытия (29—51)

- 1) возрожденская культура (29—34)
  - а) масляная живопись и орган как чувственная данность мира (29—31)
  - б) гравюрное искусство как рассудочная схема мира (31—34)
- 2) иконопись как конкретная метафизичность мира (34—51)
  - а) изображение одежды в иконописи (36—41)
    - складки (36—37)
    - ассистка (37—41)
  - б) изобразительные приемы в иконописи (41—51)
    - метафизика изобразительной плоскости в сопоставлении с живописью и гравюрой (41—45)
    - иконописная фактура (46)
    - отсутствие тени в иконе в отличие от западной живописи (46—47)
    - свет в иконописи и западной живописи (48—49)
    - метафизика света (49—51)

### VII. Икона и родственные ей культурно-исторические явления

(египетская маска и эллинистический портрет) (53—54)

1\* На полях рукописи даты: 1921.V1.17; 1922.VH.8. — 3.

2\* Символ веры (1-й член). Ср.: Колос. 1, 16. — 3.

3\* Интерес о. Павла ко снам, пробудившийся, скорее всего, под влиянием детских и юношеских впечатлений (см.: *Флоренский П.* Воспоминания. Ч. 1. Раннее детство. Гл. “Впечатления таинственного”. Ч. VI. Наука // *Свяц. П. Флоренский.* Детям моим... М., 1992. С. 42-43, 210—212, 214—216), отразился уже в его статье “Пределы гносеологии” (наст. т. С. 55—60).

Физиологической символике сновидений в контексте теории органопроекции посвящена статья о. Павла “Символика видений” (название несколько отличается от объявленного в про-

спекте, который помещен в книге “Мнимости в геометрии”). См.: Символ. № 28. 1992. С. 171-182, 204-207. — 3.

4\* Здесь о. Павел имеет в виду работы Карла дю Преля. Неизвестно, был ли знаком он с диссертацией дю Преля, вышедшей в 1869 г. под заглавием “Oneirokritikon. Der Traum vom Standpunkt des transcendentalen Idealismus”. На эту диссертацию указывает Ульрих Вернер в примечаниях к немецкому изданию “Иконоста-са” (*Weter*, прим. к с. 39 на с. 184). На книгу дю Преля “Философия мистики” ссылается сам о. Павел (см.: Столп., прим. 350 на с. 716), а О. И. Генисаретский нашел выписку о. Павла из этой книги в подготовительных материалах к



- “Анализу пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях” (М., 1993. С. 317). См.: *Дю Прель К.* Философия мистики или двойственность человеческого существа / Пер. с нем. М. С. Аксенова. Спб., 1895 (Ч. 2. О научном значении сновидений. Гл. 4. Метафизическое значение сновидений. С. 48—79, особенно 56—57, а также 99 и др.). См. также: *Флоренский П. А.* [О кандидатском сочинении студента XV курса МДА Евгения Синадского на тему “Мистико-монистическая система философии Карла дю Преля и мистика христианских подвижников”. 10 июня 1910 г.] — *Богословский вестник.* 1910. Т. 3. №11. С. 201-208. — 3.
- 5\* “Цитата из русского апокрифического сказания “Сон Богородицы”. Указано Ф. Гидашем, Будапешт” (*Weter*, прим. к с. 37 на с. 184). Ср.: Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Гр. Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пылиным. Спб., 1862. С. 125 (“мало спалось и во сне много виделось”); *Бессонов П.* Калеки переходные. Вып. 6. М., 1864. С. 175-209 (№ 605-619) (“не много спалось, много во сне виделось” — № 609—6 II и др.); *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 76 (“мало припочивала — много во сне снов явилось”). Книги Пыпина и Бессонова о. Павел использовал при работе над разделом “Макрокосм и микрокосм” труда “У водоразделов мысли”, см.: *Богословские труды.* Сб. 24. М., 1983. С. 240. О сне Богородицы см. также: *Петров Н.* О влиянии западно-европейской литературы на развитие русской культуры // *Труды Киевской Духовной Академии.* 1872. № 6. С. 470-473. — 3.
- 6\* См. выше, прим. 4. — 3.
- 7\* Бог из машины (*лат.*). Выражение восходит к Аристотелю. См.: *Поэтика* 1454a—1454b // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 662. — 5.
- 8\* “Завязки х” (в Ми БТ “х” пропущено) = “завязки события, приведшего к развязке х”. — 5.
- 9\* См.: *Hildebrandt F. W.* Der Traum und seine Verwertung für's Leben. Eine psychologische Studie. Leipzig, 1875. S. 37 ff. Госпожа Франсуаза Лэст (Брюссель) обратила наше внимание на то, что приведенная в “Иконостасе” цитата из книги Гильдебрандта имеется в исследовании З. Фрейда “Толкование сновидений” (ср.: рус. пер. 3-го, доп. нем. изд. М., 1913. С. 26—27). Однако перевод, сделанный о. Павлом, не совпадает с указанным русским изданием Фрейда.
- Далее Флоренский, говоря о примере из истории французской революции, имеет в виду сновидение, пережитое А. Мори (*Mauri A.* Le sommeil et les rêves. Paris, 1878. P. 161). Это сновидение, с указанием источника, упоминается в книге Фрейда (указ. изд. С. 25 и 356), но изложено там менее подробно, чем в данном месте “Иконостаса”. По всей видимости, о. Павел пользовался не только исследованием венского психоаналитика, но и обращался непосредственно к первоисточникам. — 9.
- 10\* О времени, причинах и следствиях в мнимом пространстве см. также: *Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. М., 1922, § 9. — 6.
- 11\* Ср. два следующих отрывка: “Когда поэты достигают приблизительно поясницы Люцифера, оба они внезапно *переворачиваются*... Миновав эту грань, т. е. окончив путь и миновав *центр мира*, поэты оказываются под гемисферой...” (Мнимости в геометрии. С. 46). “Разве в этом обратном мире... мы не узнаем области м н и м о г о, хотя это мнимое для тех, кто сам вывернулся через себя, кто *перевернулся*, дойдя до духовного *средоточия мира*, и есть подлинно реальное...” (“Иконостас”) (курсив везде мой. — *А. Ддунаев*). — 6.
- 12\* На полях рукописи дата: 1922.V11.9. — 7.
- 13\* Источник цитаты не установлен; впрочем, само выражение “тонкий сон” — довольно распространенное. См., напр.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Paris: YMCA-Press, 1989. С. 70 (эта книга была в библиотеке о. Павла). — 7.
- 14\* Образ, возможно, навеян “Федром” Платона (246de, 247de). Если это так, то интересно сравнить интерпретацию “Федра” о. Павлом Флоренским (в контексте идей “Иконостаса” о границе двух миров и обратном времени) и А. Ф. Лосевым (Античный космос и современная наука // *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 2Н-216). — 7.
- 15\* Ср.: Из богословского наследия священника Павла Флоренского [“Философия культа”] // *Богословские труды.* Сб. 17. М., 1977. С. 139. Противопоставление дионисийского и апolloновского начал восходит к книге Ф. Ницше “Рождение трагедии из духа музыки” (1872), а также к развивающим этот круг идей работам Вяч. Ив. Иванова. — 8.
- 16\* На полях рукописи дата: 1922.V11.12. — 8.
- 17\* Имеется в виду, как думается, не значение “постоянно” (“непрерывно”), а именно “отсутствие прерывности” как условия перехода в мнимое пространство (“не прерывно”), и, скорее всего, эту фразу следует понимать так: “мы вступаем в весьма отличающиеся от обычных условия, хотя и не в условия прерывности”. — 8.
- 18\* Пар. 9, 19. — 8.
- 19\* Еф. 2, 2 (“в низже иногда ходите по веку мира сего, по князю власти воздушных, духа, иже ныне действует в сынех противления”). — 8.
- 20\* О роке и времени см.: Столп... С. 530—534; Из богословского наследия... С. 140. Ср.: “Из моих друзей только П. А. Флоренский знал и делил мои чувства в сознании неотвратимого и отдавался обычному для него amor fati”. — *Булгаков С.* Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 89 (цит. по: Литературная учеба. 1989. № 5. С. 151, примеч. 9). — 8.
- 21\* 1 Кор. 13, 12? Ср. ниже, с. 67, и прим. 115. — 8.
- 22\* Имеется в виду один из эпизодов поэмы Т. Тассо “Освобожденный Иерусалим” (песнь 13, строфы 5—11, 17—51). Указание на этот же эпизод и цитату из письма маршала Вальяка

- с описанием похожего случая см. в работе о Павла “О суеверии [и чуде]” // *Свящ. Павел Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 65. — 8.
- 23\* Стикс, согласно греческой мифологии, главная река в подземном царстве Аида, в европейской культуре — символ загробных мучений. О. Павел не случайно упоминает о “стигийских топях”, говоря о грешнике, который, по отсутствию духовного разума (своего или чужого, т. е. руководителя), осмелился проникнуть в астральный мир. Ср.: Смысл идеализма // Сборник статей в память столетия (1814— 1914) МДА. Ч. 2. Сергиев Посад, 1915. С. 81, прим. 74. — 8.
- 24\* “Бесы многократно преобразуются в ангелов света и в образ мучеников и представляют нам в сновидении, будто мы к ним приходим: а когда пробуждаемся, то исполняют нас радость и возношением. Сие да будет тебе знаком прелести; ибо ангелы показывают нам муки, страшный суд и разлучения, а пробудившихся исполняют страха и сетования. Если станем покоряться бесам в сновидениях, то и во время бодрствования они будут ругаться над нами. Кто верит снам, тот вовсе не искусен; а кто не имеет к ним никакой веры, тот любомудр. Итак, верь только тем сновидениям, которые возвещают тебе муку и суд; а если приводят в отчаяние, то и они от бесов” (*преп. Иоанн Лествичник*. Лествица. Сергиев Посад, 1909 С. 19-20 // Слово 3. Гл. 28; Migne J. P. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Paris, 1857—1866. Т. 88). — 8.
- 25\* См. прим. 24, а также Столп... С. 267 и прим. 154 на с. 679. — 9.
- 26\* О Л. Н. Толстом см.: Столп... С. 129 и др. — 9.
- 27\* Быт. 9, 13. См. также: Столп... С. 272-273. — 9.
- 28\* Необходимо отметить, что в работу “У водоразделов мысли” должна была войти глава “Смысл идеализма (метафизика рода и лика)”. См.: *Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. С. 69. — 9.
- 29\* Ср.: *Флоренский П. А.* Время и пространство // Анализ пространственности. С. 200; Из богословского наследия... С. 141. — 9.
- 30\* Быт. 1, 26. О различии между образом и подобием Божиим см.: Столп..., прим. 538 на с. 746—749; *Булгаков С.* Свет не вечерний. М., 1917. С. 309-312. — 10.
- 31\* Ср. отдельную раннюю запись П. А. Флоренского: “1912. XII. 7 Сочные краски, богатая светотень и т. д. и т. д. удивительно как неправославны, не говоря уж о раскрашенной скульптуре католиков. Наша иконопись есть с х е м а, рисунок, но ни в коем случае не картина, не передача рельефа. Она есть и должна быть п л о с к о й .  
В существе своем икона есть ничто иное, как л и к и только л и к . Но лик есть, в сущности, имя. Существо иконы будет, если на кусочке бумаги написать и м я святого”.  
На эту запись обратил наше внимание иг. Андроник. Заметим, что о. Сергей Булгаков, рассуждая о проблеме имеславия (Философия имени. Париж, 1953), считает нужным специально остановиться на постановлениях Седьмого Вселенского Собора и на требовании надписания имени святого на иконе. Об этом требовании о. Павел упоминает далее в “Иконостасе”.  
О. Павел неоднократно обращается в данной работе к философии Платона; см. ниже прим. 103. — 10.
- 32\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 13. — 10.
- 33\* *Ларвы*, по верованиям древних римлян, — злые духи или призраки, которые преследуют людей на земле или, отчасти отождествленные с богами подземного мира, мучают грешников после их смерти. Затем ларвы стали почти синонимичными лемурам — злобным призракам, душам умерших, блуждающим по земле. В данном случае, исходя из значения слова “ларва” — “личина”, “маска”, о. Павел подразумевает под ларвами *ламий* или эмпуз. См., напр.: *Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского V 25, ср. II 4 (М., 1985. С. 84—85, 30). — 10.
- 34\* “Этот мир, однако, содержит в себе зло, неразлучное с материей. Зло это происходит от последовательного ослабления небесного света, который своей лучезарностью или эманацией сотворил миры; оно есть отрицание или недостаток света, или остаток миров предыдущих, найденных негодными. Такие остатки суть скорлупы; зло всегда представлялось корой. Есть даже мир зла, населенный падшими ангелами, составляющими также скорлупу (Келипот)” (*Папюс [Анкос Ж.]*. Каббала, или наука о Боге, Вселенной и Человеке / Пер. с франц. А. В. Трояновского под ред. ориенталиста и переводчика Талмуда Н. А. Переферковича. Спб., 1910. С. 35). Как видно из прим. 462 к “Столпу...” нас. 731, о. Павел пользовался книгой Папюса. — 11.
- 35\* *Скорлупы* — астральные тела в конечных фазах разложения, которые, однако, еще могут быть гальванизированы на несколько минут от соприкосновения с аурой медиума либо даже временно оживлены при помощи черной магии. Такие “оживленные скорлупы” представляют собой внешнюю бесчувственную оболочку, принадлежавшую некогда человеку, и все остальное, относящееся к жизни, разуму и желаниям, принадлежащее искусственному элементалу, который их “одухотворяет”. Такие существа — настоящие демоны-искусители — часто служат целям чародеев. См.: *Лидбитер*. Астральный план / Пер. с франц. А. В. Трояновского. Спб., 1909. С. 57—61. Литературу по оккультизму см.: Столп..., прим. 252 на с. 693—695; 268 на с. 697-699; 376 на с. 721; 469 на с. 781-782; 981 на с. 801. О *скорлупах* см. также: Столп... С. 219. — 11.
- 36\* О символе *djed* см., напр.: *Hani J.* La religion egyptienne dans la pensee de Plutarque. Paris, 1976. P. 69 (там же указана и литература); об изображениях *джед* см.: *Матье М. Э.* Искусство Древнего Египта. Л.— М., 1961. С. 52-56. — 11.

- 37\* См. об этих повествованиях: Столл., прим. 296 на с. 707. Цезарий Гейстербахский упоминается также и в прим. 252 на с. 693. — 11.
- 38\* *Simia Dei* (лат.) — выражение, восходящее к бл. Августину. Ср.: Столл... С. 168, где о. Павел цитирует латинский фрагмент Энния (239-169 до Р. Х.). В пер. М. Л. Гаспарова:  
 “Как похожа на нас мерзейшая тварь — обезьяна!” (Фрагмент известен по трактату Цицерона “О природе богов” 1 35, 97. См.: *Warmington E. H. Remains of old Latin*. London, 1979. V I, fr.23). — 11.
- 39\* Быт. 3, 5. Ср.: Столл... С. 245. — 11.
- 40\* 2 Петр. 1, 13-14. Ср.: Столл... С. 329-330. — 11.
- 41\* Ср.: Из богословского наследия... С. 125. — 11.
- 42\* См.: *Достоевский Ф. М.* Бесы. Ч. 1. Гл. 2, 1; гл. 5, V // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 37, 145. Ср.: “Одержимость, — какая-то странная медиумичность, — действительно, есть главная черта героев “Бесов”. Все они в мучительном параличе личности. Она словно отсутствует, кем-то выедена, а вместо лица — личина, маска. Лицо Ставрогина, центрального героя “Бесов”, не только напоминало маску, но, в сущности, оно и было маской. Загадочной и почти непреодолимой трудностью для инсценировки “Бесов” является это отсутствие живого Ставрогина, его личинность” (*Булгаков С.* Тихие думы. Из статей 1911—15 гг. М., 1918. С. 6. В книге имеется посвящение: “Дорогому Другу, о. Павлу Александровичу Флоренскому посвящается”). — 11.
- 43\* 1 Тим. 4, 2. — 11.
- 44\* См. Столл... С. 214-217. — 11.
- 45\* Здесь о. Павел имеет в виду в первую очередь Д. С. Мережковского, написавшего о преп. Серафиме эссе “Последний святой” (см.: *Мережковский Д. С.* Полн. собр. соч. Т. 13. М., 1914. С. 98-157). — 12.
- 46\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 14. — 12.
- 47\* После этих слов (как и в двух других случаях) в оригинале оставлено место, по-видимому, для греческого текста. Мы приводим здесь соответствующие места греческого текста “Послания к Римлянам” (12,2). — 12.
- 48\* См. прим. 47. Ср.: Из богословского наследия... С. 195. — 12.
- 49\* См. прим. 47. — 12.
- 50\* Евр. 11,1 (“Есть же вера уповаемых извещение, вещей обличение невидимых”). — 12.
- 51\* Не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно (*греч.*). Букв.: “быть [о себе] мнения не более высокого, чем следует думать, но думать благоразумно”. — 12.
- 52\* *ὑπερφρονεῖν* — быть высокомерным, гордиться, смотреть высоко, презирать, *σωφρονεῖν* — быть благоразумным (букв.: целомудренным). См.: Столл... С. 180 и прим. 286 на с. 703. Ср.: *Платон*. Кратил. 411e (Т. 1. С. 453); *Аристотель*. Никомахова этика. VI 5, 1140b II (см. также: *Аристотель*. Соч. Т. 4, прим. 25 на с. 726); *Климент Александрийский*. Строматы / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. II, сар. XVIII 79, 5 (S. 154, 18 ff. Stahlin). — 12.
- 53\* Лк. 18, 30; Еф. 2, 7. — 12.
- 54\* Быт. 28, 10-12. — 13.
- 55\* Из молитвы пятой Утрени, читаемой священником тайно перед Царскими вратами (см.: *Всенощное бдение*. Литургия. М., изд. Моск. Патр., 1991. С. 21. Ср. с. 48). В Литургии многократно повторяется прошение: “да восприять будут Господом наши приношения в пренебесный жертвенник”. Это выражение взято из Апок. 8, 3. См. о значении этого выражения: *Иринея Лионский*. Против ересей. Кн. 4. Гл. 34. — 13.
- 56\* См.: *Migne J. P.* Op. cit. Т. 155, col. 704. Рус. пер.: Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. О Святом храме и освящении его. Гл. 99 // Писания Св. Отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Спб., 1856. С. 183. Этим изданием пользовался о. Павел (Столл., прим. 327 на с. 711). — 13.
- 57\* Из молитвы утренней седьмой, ко Пресвятой Богородице. — 13.
- 58\* 1 Петр. 2, 5. — 13.
- 59\* Евр. 12, 1. — 14.
- 60\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 15. — 14.
- 61\* Мк. 8, 24. — 14.
- 62\* Ср.: “Надо сказать, что икона не есть картина, где с творчеством врывается дальше; икона есть творчески запечатленная тайна бытия: “видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ”, по выражению Дионисия Ареопагита” (*Олсуфьев Ю.* Иконопись // *Троице-Сергиева Лавра*. Сергиев Посад, 1919. С. 66). В этом же сборнике опубликована статья о Павла Флоренского “Троице-Сергиева Лавра и Россия” (переизд.: *Журнал Московской Патриархии*. 1988. № 2, 3; “Русская литература”. 1989. № 2). См.: *De coel. hier.* II 2. — PG, t. 3, col. 140a; SC, t. 58 (19702), p. 76, 12-14 (*ἑφικτὰς μορφώσεως τῶν ἀμορφώτων καὶ ὑπερφύων θεαμάτων*). Рус. пер. о. Моисея Гумилевского (М., 1786 и переизд.; 1898, с. 8): “...в понятных для нас изображениях представляли неизобразимое и сверхчувственное”. — 15.
- 63\* Ср.: *Флоренский П. А.* Пристань и бульвар // *Детям моим...* С. 49-50. — 15.
- 64\* В архиве о. Павла сохранилось письмо Ю. А. Олсуфьева с выпиской из “Просветителя или обличения ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа игумена Волоцкого”, приведенной о. Павлом в “Иконостае”.  
 Здесь и в тексте “Иконостае” неточности, допущенные Ю. А. Олсуфьевым и С. И. Огневой, исправлены нами по казанскому изд. “Просветителя” (1855. С. 249). — 15.
- 65\* “Диакон Епифаний прочитал:  
 Иконописание совсем не живописцами выдумано, а напротив, оно есть одобренное законоположение и предание кафолической церкви и, по словам божественного Василия, согласно с древностью и достойно уважения. Эта древность вещей и учение исполненных

- Духа отцев наших свидетельствует, что, созерцая иконы в честных храмах, они с любовью принимали их и сами, сооружая честные храмы, ставили в них иконы; затем в этих храмах они приносили Владыке всех Богу свои богоприятные моления и бескровные жертвы. Значит, иконописание есть изображение и предание их, а не живописца. *Живописцу принадлежит только техническая сторона дела, а самое учреждение очевидно зависело от святых отцев...* (выделено мной. — А. Д.). — Деяния вселенских соборов. Т. 7. Казань, 1873. С. 469—470 (Деяние 6, том 3). Греч. текст: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Ed. J. D. Mansi. Т. 13. Р., 1905, col. 232с. — 15.
- 66\* Евр. 12, 1. — 16.
- 67\* Ин. 4, 42. — 16.
- 68\* На этом кончается черновой набросок “Иконостаса”, помеченный: “1921. VI. 17. Москва, Серг. Пос. VII. 26”. — 16.
- 69\* См. прим. 70. — 16.
- 70\* Ср.: “... при помощи живописных изображений их [святых] можно ... приходиться к воспоминанию и к памятованию о первообразе и соделаться причастными какого-либо освящения” (Соборное определение, провозглашенное Евфимием, епископом Сардийским // Деяния вселенских соборов. Т. 7. С. 358). О первообразах см. также: с. 557, 577, 593 и др. Ср.: *Флоренский П. А.* Моленные иконы преподобного Сергия // *Журнал Московской Патриархии*. 1969, №9. С. 80. — 17.
- 71\* Об истории иконоборческих споров см.: Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. [Париж.] Изд. Зап.-Евр. Экзархата — Московский Патриархат, 1989. См. также ниже, прим. 148. — 17.
- 72\* В последней части формулы имеется в виду английский философ, представитель опытной психологии Александр Бэн (1818—1903). — 17.
- 73\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 18. — 17.
- 74\* Ср.: “... эту ничему в мире не равную лазурь — более небесную, чем само земное небо, да, эту воистине пренебесную лазурь, несказанную мечту протосковавшего о ней Лермонтова ... мы считаем творческим содержанием Троицы Рублева” (Троице-Сергиева Лавра и Россия. С. 20). — 18.
- 75\* *Кастильоне Бальдассаре* (1478—1529) — итальянский писатель, *Браманте Донато* (1444—1514) — итальянский архитектор эпохи Возрождения. — 19.
- 76\* [Вакенродер В. Г., Тик Л.] Об искусстве и художниках. Размышления отшельника, любителя изящного, изданные Л. Тиком / Пер. с нем. М., 1826. С. 4 (М., 1914<sup>2</sup>). При цитировании о Павлом допущены некоторые неточности, исправленные нами по источнику. Об обстоятельствах появления этого рассказа см.: *Михайлов А. В.* Вильгельм Генрих Вакенродер и романтический культ Рафаэля // *Советское искусствознание* 79. Вып. 2. М., 1980. С. 207-237. — 19.
- 77\* *Вакенродер В. Г., Тик Л.* Указ. соч. С. 5-9 (изд. 2-е, с. 5-8). — 19.
- 78\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 19. — 19.
- 79\* см. прим. 65; на это место часто ссылались исследователи русской иконописи. — 20.
- 80\* 1 Тим. 3, 15. См.: Столп... С. 12. — 21.
- 81\* *Ренан Жозеф Эрнест* (1823—1892) — французский писатель, историк и филолог. “Жизнь Иисуса” — первая книга его многотомной “Истории происхождения христианства”. О философских взглядах Ренана см.: *Трубецкой С. Н.* Ренан и его философия // *Русская мысль*. 1898. Кн. 3. С. 86-121 (о “Жизни Иисуса” - с. 111-113). — 21.
- 82\* Исх. 14, 21-29. — 22.
- 83\* Исх. 3, 2. Образ “Купины” — символ будущего рождения Спасителя и символ Девы Марии. — 22.
- 84\* Быт. 18, 1. — 22.
- 85\* *Клинцовский подлинник*, л. 1520б. См.: *Ровинский Д. А.* История русских школ иконописания до конца XVII века // *Записки Императорского Археологического общества*. Т. 8. Спб., 1856. С. 29. См. также житие Сергия Радонежского, написанное Епифанием Премудрым (список изданий этого жития: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Ч. 1. А-К. Л., 1988. С. 217-218). — 22.
- 86\* О Софийной иконе и об иконе Св. Троицы, о равноал. Кирилле и о Сергии Радонежском, о композиции трех Странников-Ангелов (“уже в 314-м году у дуба Мамврийского, по известию Юлия Африкана, была картина, изображавшая явление трех Странников Аврааму”), о роли Сергия Радонежского в создании иконы Андреем Рублевым говорится в работе о Павла “Троице-Сергиева Лавра и Россия”. — 22.
- 87\* Далее в рукописи пробел и несколько неразборчивых слов, написанных карандашом. — 22.
- 88\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 20. — 22.
- 89\* “Вероятно, здесь содержится намек на русский оккультно-спиритический журнал “Ребус” (основан в 1881 г.). Указано госпожой Б. Глетцер Розентал (Нью-Йорк)” (*Wemer*, прим. к с. 94 на с. 189). Журнал “Ребус” упоминается в “Столпе...”. С. 695. — 22.
- 90\* Ср.: Столп... С. 161. — 23.
- 91\* Мф. II, 19; Лк. 7, 35. — 23.
- 92\* “в тексте упоминается икона Божией Матери “Спорительница хлебов”, которая ныне находится, по устному сообщению епископа [Уфимского] Анатолия в январе 1988 г. в Бергамо, — в литовской деревне Михново под Вильнюсом. На ней изображена Божия Матерь, благословляющая хлебное поле, местами уже сжатое и убранный в снопы” (*Wemer*, прим. к с. 97 на с. 189). Ср.: “Эта редкая икона написана по указанию оптинского старца иеросхимонаха Амвросия, который горячо пред нею молился. Об этой иконе и чудесах от нее см.: Вечное. [Париж]. № 126, 1958. С. 23-25” (Земная жизнь Пресвятой Богородицы. На основании

Священного Писания и Церковных преданий. Париж, 1968. С. 137).

Приезжавшие в Оптину Пустынь могли получить копии с этой иконы. Одна из таких копий, вероятно, была привезена домой о. Павлом. — 23.

- 93\* В рукописи далее пропуск. Хотя найти в бумагах о. Павла этого списка не удалось, перечень иконописцев с большой уверенностью восстанавливается по работе Ф. И. Буслаева “Исторические очерки русской народной словесности и искусства” (Буслаев Ф. И. Сочинения по археологии и истории искусства. Т. 2. Спб., 1910. С. 395 ел. (Спб., 18611. С. 378 ел.).

Этот список приводится также в кн.: Сахаров И. П. Исследования о русском иконописании. Кн. 2. Спб., 1849. Прилож., с. 12-14; Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 6. М., 1969. С. 14—16 (сведения об иконописцах — с. 23—24).

Подробный и полный алфавитный список русских иконописцев см. в кн.: Ровинский Д. А. Обзорение иконописания в России до конца XVII в. Спб., 1903, с. 120—174 (гл. “Исчисление русских иконописцев всех школ, с краткими известиями о них, заимствованными из летописей, актов, житий русских святых, надписей и старых описей церковных имуществ”). — 24.

- 94\* См. выше, прим. 31. — 25.
- 95\* Далее в рукописи пробел. Сохранились листки с выписками о. Павла из “Истории Русской Церкви” Е. Голубинского. — 26.
- 96\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 21. Из сравнения восьми существующих изданий “Стоглава” видно, что далее текст цитируется по первому или второму казанскому изданию (1862, 1887), при этом С. И. Огнева допустила незначительные описки и опечатки (исправленные нами) и выправила текст (“Пречистыя” вместо “пречистые”, “всякаго” вместо “всякого” и т. п.). Последнее издание: Российское законодательство X-XX веков. В 9 т. Т. 2. М., 1985. С. 315. — 26.
- 97\* О византийском подлиннике Дионисия (ок. 1670—1746) из монастыря Фурны близ Аграфы см. также: Буслаев Ф. И. Указ. соч. Т. 2. Гл. II. С. 357. Греч. текст издан был Симонидисом в 1853 г. в Афинах (указ. в “Письмах о пресловутом живописце Панселине” Порфирия Успенского: Труды Киевской Духовной Академии. 1867, окт., с. 140), а также А. Пападопуло-Керамевсом: *Denys de Fouma. Manuel d'icónographie chretienne accompagne de ses sources prncipales inedites et publie avec preface, pour la premiere fois entier d'apres son texte original par A. Paradopoulo-Kerameus aux frais de la Societe Imperiale Russe Archeologique. St.-Petersbourg, 1909.*
- Русский перевод опубликован в “Трудах...”: Ерминия или наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом. 1701-1733 гг. Пер. с греч. Архимандрита [Щорфирия]. - 1868, февр., с. 269-315; март, с. 526-570; июнь, с. 494-563; дек., с. 353-445. О.

Павел, как видно, напр., из прим. 631 к “Столу...” на с. 765, пользовался отдельным оттиском (“Ерминия...” Порфирия, епископа Чигиринского. Киев, в типографии Киевопечерской Лавры, 1868). Отрывки из “Ерминии” опубликованы также в кн.: Мастера искусства об искусстве. Т. 1. С. 211-224. — 27.

- 98\* Здесь о. Павлом допущена неточность. Молитва, которой завершается книга, принадлежит не составителю “Наставления...”, а монаху, который переписал рукопись для Дидрона. В русском переводе Порфирия Успенского это не оговорено (Труды... 1868, дек. С. 445 и отдельный оттиск. С. 250). В издании Пападопуло-Керамевса эта молитва отсутствует, но имеются другие аналогичные под заглавием “Позднейшие добавления в рукописи” (с. 232—233). — 27.
- 99\* См.: труды... 1868, февр. С. 272-273. Отдельный оттиск -с. V-VI. — 28.
- 100\* Далее в рукописи пробел. — 28.
- 101\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 21. — 28.
- 102\* Лев. 10, 1-2. — 28.
- 103\* Здесь начинается текст, существующий также отдельно под названием “Платонизм и иконопись”, — он был тем зерном, из которого вырос впоследствии “Иконостас”. — 29.
- 104\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 22. — 29.
- 105\* Идея синтеза искусств ярко выражена в философии Н. Ф. Федорова, а также в творчестве А. Н. Скрябина. О связи идей Скрябина с оккультными учениями см.: *Сабанеев Л. Л.* Скрябин. М.: Пг., 1923. С. 31, 37, 42, особенно с. 54-63. Заметим, что в “Иконостасе” о. Павел полемизирует с оккультными учениями. Это не случайно — в работе “У водоразделов мысли” должна была быть глава “Об ориентировке в философии (философия и жизнечувствие). (Механистическое миропонимание. Каббала. Оккультизм. Христианство)”. На страницах многих работ о. Павел прямо пишет о своем отрицательном отношении к оккультизму. См. выше, прим. 23 и 35. См. также: *Темпест Р. П.* А. Флоренский и оккультизм. — Символ. 1988, дек. С. 237 ел.; *Флоренский П. А.* Отзыв о кандидатском сочинении студента LXVI курса МДА Михаила Семенова на тему “Типы современных оккультических движений в России (Анализ и критическая оценка)” // Богословский вестник. 1912. Т. 2. №3. С. 326; *Иг. Андроник (Трубачев)*. [Термин “магия” в понимании о. Павла Флоренского] — *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // [Соч.] Т. 2. М., 1990. С. 413-418. Идее Скрябина о синтезе искусств о. Павел противопоставляет понимание “храмового действия как синтеза искусств”. Об отношении о. Павла к Скрябину см.: Вестник Русского христианского движения. №152(1- 1988). С. 179-181 (письмо Флоренского от 23 марта 1937 г.); *Трубачев С.* Музыкальный мир П. А. Флоренского // Советская музыка. 1988. №9. С. 100.
- О Федорове и Флоренском см. ниже, прим. 114. — 29.

- 106\* От греч. слова (*οὐσία*. См.: Из богословского наследия... С. 139, 141; Столл... С. 53 сл.идр. — 29.
- 107\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 1. — 31.
- 108\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 5. — 33.
- 109\* См.: Скотт В. Собр. соч.: В 20 т. Т. 7. М.; Л., 1962. С. 219 (гл. 20); ср. с. 343-344 (гл. 33). — 33.
- 110\* Имеется в виду работа американского философа и психолога У. Джемса "On Some of Hegelism" (1882). Рус. пер. см. в кн.: *Джемс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии* / Пер. с англ. С. И. Церетели. Спб., 1904. С. 338-342. Флоренский ссылается на Джемса в "Столле...", напр. прим. 28 на с. 622, 76 на с. 641 и др. — 34.
- 111\* Далее в рукописи пробел. Последняя фраза — скрытая цитата из "Зимней сказки" Гейне. Ср.: *Флоренский П. А. Обратная перспектива. — У водоразделов мысли*. С. 68 и прим. 5 нас. 377. — 34.
- 112\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 7. — 34.
- 113\* См.: *Платон. Парменид 130с.* Ср.: *Булгаков С. Философия имени*. С. 74. — 35.
- 114\* Здесь о. Павел, скорее всего, имеет в виду Н. Ф. Федорова (см.: *Федоров Н. Ф. Сочинения*. М., 1982. С. 403 ел., 441). Возражения о Павла Флоренского Федорову находят в полном согласии со святоотеческой традицией, согласно которой в новых условиях бытия изменятся и сами функции органов человеческого тела.  
О Федорове и Флоренском см.: *Никитин В. А. Храмовое действо как синтез искусств* (Священник Павел Флоренский и Николай Федоров). — Символ. 1988, дек. С. 219—236 (эта статья была напечатана также в "Вестнике Русского христианского движения"). — 35.
- 115\* Вернер видит в этих словах возможную аллюзию с 1 Кор. 13, 12: "...видим убо ныне якоже зеркалом в гадании, тогда же лицом к лицу: ныне разумею от части, тогда же познаю, якоже и познан бых". (В славянском переводе словом "гадание" передается греч. *αἰνύμα* и имеет здесь исконное значение "предположение", "за-гад-ка". Несмотря на то что фраза цитируется — если здесь вообще имеется в виду это место из Нового Завета — о. Павлом далеко не точно, контекст "Иконостаса" позволяет принять предположение Вернера.  
Ср., однако: "И не без причины это ожидание, что личина физичности в любой момент может быть, вот, скинута: ведь в гаданиях с зеркалом (курсив мой. — А. Д.) так и получается — вместо отражения появляются другие образы, и мистический трепет переходит в подлинный ужас. Не есть ли и всегда боязнь зеркал, чувство таинственности зеркал, полусознательная мысль о явной мистичности зеркала в гадании?" (*Флоренский П. Детям моим*. С. 175). Ср.: *Флоренский П. О суеверии и чуде*. С. 255. Гадание с зеркалом было традиционным на Руси (ср.: *Пушкин А. С. Евгений*
- Онегин. Гл. V, строфа 9; *Жуковский В. А.* Светлана). Не исключено, что о. Павел намекает здесь и на оккультные гадания (см., напр.: Седир. Магические зеркала. Теория развития ясновидения, и гадание, как практическое его применение / Пер. А. В. Трояновского. Вязьма, 1907. О. Павел был знаком с книгами Седира: Столл... прим. 28 на с. 624). — 35.
- 116\* См. выше, прим. 113. — 36.
- 117\* 2 Кор. 1, 12. — 36.
- 118\* В. В. Розанов; источник скрытой цитаты не выявлен. — 36.
- 119\* Ср.: Столл... С. 230, 243. — 36.
- 120\* 1 Кор. 15, 50. Эти слова Священного Писания часто привлекались для обоснования и оправдания многих ересей. Поэтому в богословской литературе толкованию этого трудного места уделялось исключительное внимание. Укажем: *Тертуллиан. Творения*. Т. 2 // Библиотека творений святых отцов и учителей церкви западных. Т. 31. Ч. 2 / Пер. Н. Щеглова. Киев, 1912. С. 284-290. *Ориген. О началах*. Казань, 1899. С. 164. *Иринея Лионский. Против ересей*. М., 1900. С. 462. Ср.: Из богословского наследия... С. 236. — 36.
- 121\* *Об одежде* см. также: Из богословского наследия... С. 217 ел.; Столл... С. 243 и др. — 36.
- 122\* Некрасов Н. А. Сеятелям. — 37.
- 123\* Надпись "Малышев" относится, вероятно, к Ивану Матвеевичу Малышеву, работавшему в Лавре в середине 19-го века. — 37.
- 124\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 12. — 37.
- 125\* Место, характерное для поэтично-символического, многозначного, образного стиля Флоренского. Ср.: "...мир невидимый — Божественная благодать, как расплавленный металл, струющийся в обожествленной реальности" (Иконостас). "Сквозь всю жизнь мою пронизывается невидимая нить искр, огненная струя золотого дождя [= "расплавленный металл" разбираемого места], осеменяющая ум, как Юпитер Данаю: *Unda fluens palmis Danaen eludere possit*" (Воспоминания. Ч. 1. Раннее детство. Гл. "Впечатления таинственного" // Детям моим. С. 43 (курсив мой. — А. Д.)). Приведена строка из поэмы Овидия "Метаморфозы" (XI 117):  
*Влага, с ладоней струясь,  
обмануть моглабы Данаю!*  
(Пер. С. В. Шервинского)  
Ср.: IV 611; VI 113.  
Эта параллель делает очевидным интимно-личный характер метафоры в "Иконостасе". Подчеркнем и другой, завуалированный в контексте, план метафоры: образ, относимый Овидием к Богу (Юпитеру), явившемуся в виде золотого дождя, переносится Флоренским на золото (в иконописи), символизирующее Божественную реальность (ср. далее в "Иконостасе": "Все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света"). — 39.

- 126\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 13. — 39.
- 127\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 19. — 41.
- 128\* О слове ἀλλήθεια см.: Столп... С. 17 ел. — 41.
- 129\* Пропуск в рукописи занимает более двух страниц. По-видимому, о. Павел предполагал продолжить прерванную цитату. Перевод сделан о. Павлом с греческого текста. Далее приводится текст (он заключен в квадратные скобки) по русскому переводу в "Полном собрании творений святого отца нашего Иоанна Златоуста" (Т. 3. Кн. 1—2. Спб., 1897. Кн. 1. Беседа на слова апостола: "Не хочу вас не ведети, братие, яко отцы наши вей под облаком быша, и вей сквозь море проидоша" (1 Кор. 10, 1). С. 249—250). Греч. текст см.: *Migne J. P.* Op. cit. T. 51, col. 247-248. — 41.
- 130\* См. также: Объяснение технического производства, существовавшего в старых русских школах иконописания // *Ровинский Д. А.* Указ. соч. С. 56—80. Выписки из подлинников см. там же. С. 81—108. — 42.
- 131\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 20. — 43.
- 132\* Деян. 17, 28. — 44.
- 133\* Слова "до нового Иерусалима" в конце абзаца соответствуют ирмосу 9-й песни пасхального канона "Светися, светися, новый Иерусалиме"; см. также: Столп... С. 333 ел., особенно с. 356. — 44.
- 134\* Ср. с названием работы кн. Е. Н. Трубецкого "Умозрение в красках". — 44.
- 135\* Ср.: Столп... С. 122. — 44.
- 136\* Можно перевести как: "Не-существующее стало не-сущим". Ср.: "Здесь нам необходимо еще раз остановиться на анализе не в применении к тварности. Может быть два значения этого не по смыслу тварного ничто, которым соответствуют два вида греческого отрицания: οὐ и μή (ἄ privativum к этому случаю совсем не относится): первое соответствует полному отрицанию бытия — н и ч т о, второе же — лишь его невыявленности и неопределенности — н е ч т о. Этот второй вид небытия, μή οὐ, собственно говоря, скорее, относится к области бытия..." (*Булгаков С.* Свет невечерний. С. 183; см. также с. 146 и прим. 2). Ср.: Из богословского наследия... С. 133, 135; Столп... С. 29 и прим. 310 на с. 709.
- О различении укона и мэона у Шеллинга и Булгакова и соответствии этого разграничения богословской традиции см.: *иг. Геннадий (Эйкалович).* О тварности // Вестник Русского христианского движения. № 149 (1-1987). С. 55-59.
- В машинописном тексте фраза читается так: "Λόγος стало σὰρξ". Ср.: Ин. 1, 14 "И Слово плоть бысть" (Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο) — ср.: Из богословского наследия... С. 104. — 44.
- 137\* См. выше, прим. 97. — 45.
- 138\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 22. — 45.
- 139\* Всякое определение (заключение, доел. ограничение) есть отрицание (*лат.*). Выражение determinatio negatio est встречается в письме Б. Спинозы к Я. Иеллесу от 2 июня 1674 г. в значении "ограничение есть отрицание". Это выражение в значении "всякое определение есть отрицание" часто приводится Гегелем. — 47.
- 140\* Нужно было бы ее выдумать (*франц.*). Ср. известную фразу Вольтера: "Если бы Бога не было, то следовало бы Его выдумать" (Послания СХ1. Автору новой книги о трех самозванцах (1769)). — 47.
- 141\* О свете см.: Из богословского наследия... С. 151—152. — 47.
- 142\* Скорее всего, имеется в виду В. А. Фаворский. Ср.: Мнимости в геометрии. С. 61—64. — 47.
- 143\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 23. — 47.
- 144\* Ср.: *Флоренский П. А.* Обратная перспектива // У водоразделов мысли. С. 46—47, 68. В этой же работе о. Павел анализирует иконописные приемы. — 48.
- 145\* Ср.: Там же. С. 69. — 48.
- 146\* Точнее, Ungrund — "пропасть", одно из основных понятий бемевакского мистико-пантеистической системы. Генетически восходит к гностическому βυθός (*Iren. Adv. haer. 1, 1; Tert. Adv. Vol. 7*). — 48.
- 147\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 26. — 49.
- 148\* Св. отцы сравнивали иконы с книгами и поведями и даже считали, что зрение имеет преимущества перед слухом. См., напр.: *Io. Dam. De imag. 1, 17 (Migne J. P. Op. cit. T. 94, col. 1248c, 1268ab и др.)*. Рус. пер.: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. Спб., 1913; *Mansi. Op. cit. T. 13, col. 232b, 361 a; Niceph. Const. Antir. Ill 3 (Migne J. P. Op. cit. T. 100, col. 380d), 5 (ib. 38 led, 384ab)*. *Apol. 62 (ib. 748d)* (рус. пер.: Творения св. отца нашего Никифора, архиеп. Константинопольского. Ч. 1 // Творения святых отцов... Т. 65. М., 1904. С. 311). См. также сочинения преп. Феодора Студита, рус. пер.: *Феодор Студит*. Творения. Т. 1-2. Спб., 1907-1908. Ср.: *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. С. 34—37, особенно 38. — 50.
- 149\* См.: *Маковельский А.* Досократики. Ч. 1. Казань, 1914. С. 164, фр. 107 (греч. текст: *Diels H. Die Fragmente der Voisokratiker. Bd 1. Berlin, 1912. S. 98*). Флоренский мог пользоваться и изданием, указанным в "Столпе...", прим. 227 на с. 689. Новейшие издания: *Diels—Kranz, fr. 107; Marcovich, fr. 13*; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 193. — 50.
- 150\* *Heracl., fr. 101a Diels—Kranz; Marcovich, fr. 6* (Фрагменты... С. 191). Эту же мысль находим у Геродота (1 8), Лукиана (*De salt. 78*) и мн. др. См.: *Schmid W. Geschichte der griechischen Literatur. Bd 1 2 (1934). S. 652; Otto A. Sprichwörter der Römer. Leipzig, 1890. S. 251; Лосев А. Ф.* История античной эстетики. [Т. 2.] Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 598; [Т. 3.] Высокая классика. М., 1973. С. 294. Ср. прим. 148. — 50.

- 151\* В греческом языке корень (F)οιδ/(F)ειδ/(F)ιδ означал и “видеть”, и “ведать”. См. выше рассуждения Флоренского о лике и идее. Особенно подробно пишет об этом о. Павел в статье “Смысл идеализма” (Сборник статей в память столетия (1814—1914) МДА С. 111—122). О зрительном восприятии в греческой эстетике, гносеологии и этимологии терминов, связанных с глаголом “видеть”, см., напр.: Bultmann R. Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum // Philologus. 1948. Bd 97. H. 1/2. S. 17-29. см. также: Лосев А. Ф. История античной эстетики. [Т. 2]. С. 417-430 (там же и библиография), 581-582; [т. 3]. С. 241—257, 294; [т. 4]. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 302-308; [т. 6]. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 442-443, 449, 550-552. О мистике света и зрительной интуиции см.: Лосев А. Ф. Античный космос., прим. 24 на с. 269—272, ср. прим. 198 на с. 435. Прочая литература о метафизике света указана А. В. Михайловым, см.: Вопросы искусствознания. 1994. № 4. С. 70, прим. 17. — 50.
- 152\* О венчике, как выражающем природу внутреннего света, см.: Столл., прим. 147 на с. 672-674. — 50.
- 153\* Ср.: Столл... С. 98. — 50.
- 154\* См.: Столл., прим. 369 нас. 720-721. — 50.
- 155\* См.: Столл... С. 178 и прим. 277 на с. 701. В этимологии слова “Анд” (происхождение которого не может считаться твердо установленным, см. этимологические словари Карнуа, Фриска, Гофмана, Шантрена) о. Павел прямо следует Платону, см.: Кратил 403a, Федон 80d-81d, Горгий 493b. — 50.
- 156\* Эту же фразу о. Павел приводит в работах, посвященных имеславию, — “Магичность слова” и “Имеславие как философская предпосылка” (Флоренский П. А. У водоразделов мысли. С. 265 и прим. 20 на с. 422; с. 285 и прим. 4; с. 302 и прим. 23 на с. 434). Фраза взята из Синодика в Неделю Православия, читаемого в первое Воскресение Великого Поста, дополненного патриархом Филофеем Коккиным параграфами, излагающими учение св. Григория Паламы, в следующем году после Собора 1351 г. (“Против Варлаама и Акиндина”, 2. В пер. А. Ф. Лосева: “...ибо учителя Церкви дословно говорят, что только небытие лишено энергии”). Греч. текст и церковнослав. пер.: Синодик в неделю православия. Сводный текст с примечаниями Ф. Успенского. Одесса, 1893. С. 31 (новейшее изд. с франц. пер. и комментариями: *Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie* (“Travaux et memoires”, 2). Paris, 1967. Синодик печатался в Постной Триоди в России до 1766 г., когда чин Православия был заменен новым, более общим, а затем и вообще перестал включаться в службу (подробнее см.: *Петухов Е. В. Очерки по литературной истории Синодика...* Спб., 1895. С. 62). Перевод А. Ф. Лосева. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 895. — 51.
- 157\* Еф. 5, 8. — 51.
- 158\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 27. — 51.
- 159\* Деян. 19, 24. — 51.
- 160\* См. Послание к Римлянам 2-4, 7, и к Галатам 3-5. — 52.
- 161\* Полное собрание творений... Иоанна Златоуста. Т. II. Кн. 1—2. Спб., 1905. С. 5—6 (Беседы на “Послание к Ефессянам”, предисл.). см.: *Migne J. P. Op. cit. T. 62, col. 10 sq.* Эта цитата приведена епископом Феофаном. — 52.
- 162\* Далее в рукописи пробел. — 52.
- 163\* На полях рукописи дата: 1922. VIII. 29. — 52.
- 164\* Пример такой надписи см.: *Тураев Б. А. История Древнего Востока. Т. 2. Л., 1935. С. 166.* Ср. письмо о. Павла к М. В. Нестерову от 1.6.1922 о смерти В. В. Розанова (Литературная учеба. 1989. № 1. С. 115). — 53.
- 165\* Мф. 27, 52. — 54.