

практику можно назвать «цитированием», но таким «цитированием», которое предполагает «размышление» над произносимым, и «размышление» не просто в форме безучастного анализа текста, а как «поучение» для ума и сердца¹.

Таким образом, мы можем заключить, что практика «молитвы Иисусовой» выросла на основании древней практики «μελέτη», основной формой которой было «поучение» в Св. Писании, и на основании уже существовавшей молитвенной практики, в которой уже присутствовал элемент повторения. Источником формулы «молитвы Иисусовой» послужило Св. Предание, в котором особое место занимает Св. Писание, а также большое значение имеет учение, передаваемое изустно «из поколения в поколение», от учителя к ученику.

Т. Шукин

Санкт-Петербург

ИКОНОБОРЧЕСТВО ИОАННА ИТАЛА

На фигуре Иоанна Итала сошлись пути нескольких интеллектуальных традиций. Во-первых, процесс над ним на соборе 1082 г. приводится часто как пример осуждения следования платонической традиции. Разумеется, повод к этому подает текст Синодика, где прямо речь идет о «платоновских идеях»². Однако, если учесть, что после III в. никакой школьной философии, кроме платонической, не существовало³, и, следовательно, только это мировоззрение деятельно противостояло церковной мысли, то, скорее, для византийских авторов «платонизм» означал языческую философию вообще. Действительно, известно, что представители школьного платонизма создавали учения, далекие по содержанию от того, что привычно называют платонизмом. Думается, что так же обстояло дело и с Иоанном Италом, который, например, в учении о Едином явно не был чистым платоником.

Однако для истории восточной Церкви важнее даже не платонические штудии Итала, а то, что за ним стоит целая богословская традиция, начало которой – в александрийской школе Аммония. Традицию эту прежде всего сто-

¹ См.: *Hausherr J.* Noms du Christ. P. 167–175.

² *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et Commentaire // *Travaux et Mémoires.* 2(1967). P. 1–316: 220.

³ *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма, М., 2000. С. 52–53.

ит различить с «классическим» иконоборчеством. Для чего и нужно рассмотреть учение Иоанна Итала об иконах, осужденное при Алексее Комнине.

Список литературы по этому вопросу довольно скуден, а специальных исследований на эту тему вовсе нет. Определенное место иконоборческому учению уделил в серии своих статей об Иоанне Итале дореволюционный историк Дмитрий Брянцев¹. Он указывает на связь иконоборчества Итала с учением об обоженной по природе плоти Христа и проводит параллели с богословием второго иконоборчества. Ученый приписывает Италу конформизм и склонность к лицемерию в вопросе об иконах. По его мнению, Итал, принимая богословские воззрения иконоборцев, все же воздавал иконам честь определенным образом. Но это вовсе не свидетельствует, как это станет ясно ниже, о его лицемерии. В 1956 г. был издан трактат Итала «*Περὶ εἰκόνων*»², который Иоанну сразу же квалифицировал как плагиат³. Это мнение воспроизводит и Гуйар⁴. В 1985 г. был критически издан текст процесса над Италом с комментариями того же Гуйара⁵.

То, что Итала обвиняли в иконоборчестве – факт сам по себе несомненный. Следовательно, какое-то учение, явно отличающееся от церковного, у Итала присутствовало. Источники по этому вопросу таковы: 1) свидетельства историков XII в. Анны Комнины и Никиты Хониата, 2) фрагмент записки Итала, представленной им на суд императору и патриарху в 1082 г., 3) трактат Иоанна Итала «*Περὶ εἰκόνων*».

¹ *Брянцев Д.* Иоанн Итал и его богословско-философские взгляды, осужденные византийской церковью // *Вера и разум.* Харьков, 1904. № 24. С. 371–381. Заметим, что русский ученый все свои выводы строил только на изданных Успенским текстах «Синодика» и «Делопроизводства». К еще не изданным тогда трактатам он доступа не имел.

² *Editio princeps* von Perikles Joannou, Johannes Italos. *Quaestiones quodlibetales.* Etal, 1956.: P. 151. Иоанну не включил текст этого трактата, в основную часть книги, а опубликовал его вместе с трактатом «О двух природах» в качестве приложения. В издании Кечакмадзе эти два трактата включены в корпус наравне с прочими сочинениями.

³ *Joannou Perikles.* Zwei vermisste Traktate aus den 93 *Quaestiones quodlibetales* des Johannes Italos: De iconis und De duabus naturis in Christo // *Sylloge byzantina in onore Silvio Giuseppe Mercati,* Roma, 1957. P. 235.

⁴ *Gouillard J.* La religion des philosophes // *TM.* 6 (1976) (перепечатано в: *Idem.* La vie religieuse à Byzance. *Variorum reprints.* London, 1981). P. 310.

⁵ *Idem.* Le Procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus // *TM,* 9 (1985): pp. 133–174; cf. *Salaville S.* Le procès de Jean Italos // *EO.* 29 (1930). P. 141–146; cf. *Lowell Clucas,* *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century (Miscellanea Byzantina Monacensia, 26).* München, 1981; Русский перевод: *Успенский Ф. И.* Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси // *Известия Русского археологич. ин-та в Константинополе.* Т. 2. Одесса, 1897. Цитировать я буду по этому изданию, поскольку греческий текст в нем совершенно тот же.

1) Свидетельства историков

Для историков XII в. Анны Комниной и Никиты Хониата иконоборчество было едва ли из главных заблуждений Итала. Другой историк, Никита Хониат, воспроизводит три пункта, упоминаемые у Анны Комниной – метемпсихоз, иконоборчество, учение об идеях, прибавляя слова о еретической христологии Итала. Правда, суждение Хониата умеренно мягкое и, возможно, более точное: Итал *Святые иконы не как нужно почитал*¹.

То есть Иоанн Итал не отрицал икон вовсе, но «лишь» чтит их не должным образом.

2) Фрагмент записки

Хотя среди 11 анафем Синодика² нет пункта, касающегося иконопочитания, еретичность представлений философа Иоанна о святых иконах выявилась на суде против него, что и запечатлено в материалах процесса. Последний пункт записки, представленной Италом на рассмотрение императору, содержит в себе учение об иконах. Эта записка – важнейший документ по данному вопросу. Несмотря на небольшой объем ее и на то, что текст «Делопроизводства» – первое, к чему обращаются исследователи Итала, нам представляется все же необходимым рассмотреть его еще раз. Западные исследователи (все три автора важнейших монографий: Стефану, Йоанну, Клакас³) представляли Итала, как мыслителя, излагающего традиционную доктрину, только использующего иной терминологический аппарат⁴. Уже это заставляет нас снова взяться за упомянутый

¹ Греч. текст цит. по: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности (издана вместе с «Историей крестовых походов»). СПб., 1996. С. 130: *τὰς ἀγίας εἰκόνας οὐχ ὡς ἔδει τιμᾶν*.

² *Gouillard J.*, *Le Synodikon...* P. 56–61; Славянский перевод: Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями Ф. И. Успенского. Одесса 1893. С. 14–18; см. также *Успенский Ф. И.* Образование второго болгарского царства, Одесса, 1879. Приложение I. С. 1–10; русский перевод: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, М., 1993. С. 862–863.

³ *Stephanou P. E.* *Jean Italos, Philosophe et humaniste* (Orientalia Christiana Analecta, 134). Roma, 1949; *Joannou Perikles.* *Christliche Metaphysik in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und des Johannes Italos/ Ettal*, 1956; *Lowell Clucas* (см. прим. 7).

⁴ С противоположной позиции рассматривал этот вопрос Дмитрий Брянцев. См. *Брянцев Д.* Иоанн Итал и его богословско-философские взгляды... // *Вера и разум.* № 7. С. 243–272; № 8. С. 305–336; № 10. С. 402–422; № 11. С. 435–452; № 19. С. 231–246; № 20. С. 255–276; № 21. С. 293–304; № 22. С. 305–324; № 23. С. 337–357; № 24. С. 371–381. Харьков, 1904; Он же, Иоанн Итал, византийский философ XI века // *Вера и разум.* № 5. С. 153–166; № 6. С. 193–212; № 7. С. 229–237. Харьков, 1905.

текст – единственное место, где мы слышим мнение Итала о святых иконах, ведь все прочие свидетельства более или менее косвенны.

Этот текст таков:

Заключительная из лживых глав измыслила таковое: он сказал, что служит иконе воплощенного Сына Божьего, среди теней не пребывая, но первообразу славу вознося, что вместе с прочими его главами несогласным с православной верой в точности признано¹.

Следствие вполне естественно обратило внимание на термин *λατρεία*, указав, во-первых, вслед за VII Вселенским собором, что *служение в собственном смысле относится к божественному естеству и мы называемся οἱ λατρευταὶ по отношению к Богу, иконам же приличествует почитательное поклонение ради чести воздаваемой первообразу²*, во-вторых, сославшись на авторитет Писания и церковного Предания: *подобного Божественное Писание никогда не допускало³,.. мы никогда не исповедовали латрии по отношению к святым иконам, равно как не приня-*

¹ Успенский Ф. И. Делопроизводство... С. 54,14 – С. 55,1: *Τελευταῖον τῆς κακοδοξίας κεφαλαῖον ἐγκάθη καὶ τοῦτο εἶπε γὰρ αὐτὸς λατρεύειν τὴν εἰκόνα τοῦ σαρκωθέντος υἱοῦ Θεοῦ οὐ ταῖς σκιαῖς ἐμμέναν ἀλλ' ἐπὶ τὸ πρωτότυπον τὴν τιμὴν ἀναφέρειν*. Перевод Успенского не устроил нас, во-первых, передачей глагола *λατρεύω* как «почитаю», что тем более непонятно по причине того, что ниже по поводу именно этого термина идет разговор, и, во-вторых, термина *σκιά*, что определенно значит «тень» или «призрак», каковые «изображениями» являются в весьма специфическом смысле. По переводу Успенского вообще неясно, в чем же заключается ересь Итала. Это уточнение очень важно. В соответствии с последними исследованиями, термин *σκιά* через Оригена заимствован иконоборцами у Платона (об этом ниже). Вот что, например, говорит Владимир Баранов, разбирая «Антирретик» Феодора Студита: «Under the “shadow”, the Iconoclast...most certainly refers to icons, contrasting them to what the Iconodules would call a «prototype» (Baranov V. A. Origen and the Iconoclastic Controversy // Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. 164, Vol. 2. Leuven, 2003. P. 1044); cf.: Antonova Stamenka. The Many Faces of Truth: Origenian Platonism or Platonic Origenism // Ibid. Vol. 1. P. 431–436; Ginzburg Carlo. Idols and Likenesses: Origen's Homilies on Exodus VIII.3 and Its Reception // Sight and Insight. Essays in Honour of E. H. Gombrich at 85. London, 1994. P. 55–72. С другой стороны в плагонической традиции использование термина *εἰκών* по отношению к единичной вещи, восходящее к «Тимею», было общим местом. Это касается и непосредственно влиявшей на Итала (см. с. 87 и далее) александрийской школы (Доллидзе Т. И. Вопрос о функции *λογικῆ πραγματεία* в комментариях школы Аммония // ТГБУ. Т. 249, Тбилиси, 1984. С. 330). Поэтому вопрос о терминологических влияниях здесь разрешить сложно. См. ниже.

² Там же. С. 55, 3–6.

³ Там же. С. 55, 7–8.

ли этого из канонов святых отцов, да и в Синодике о святых иконах ни в одном месте не употреблено о них это выражение¹.

Далее следствие напоминает, что о святых иконах было уже большое состязание и поклонники святых икон подверглись клевете от иномыслящих как иконолаторы; когда, наконец, с большим трудом по промыслу Божию победила честь святых икон и им отдано было поклонение и почитание².

Все вышесказанное само по себе понятно. Действительно, у Итала не было никаких оснований, если он опирался на Предание, использовать подобный термин. Но, во-первых, то, что Итал использовал святоотеческую формулу («от образа (понятого так или иначе) к первообразу (понятому так или иначе)» свидетельствует о том, что ни в какое противоречие с Церковью он сам вступать не желал. Во-вторых, конечно, Итал знал и Писание. Правда, блестящим знатоком его Иоанна назвать сложно. Ознакомившись с его текстами, можно обнаружить, что большинство цитат Итала из Писания носят или случайный характер или конформистский, – например, больше всего Писание цитируется в послании к царю Михаилу Дуке³. Писание, несомненно, знал Итал «по долгу службы», и отсутствие интереса не свидетельствует о незнании. И очевидно, что Писание было для него авторитетом таким же, как и для любого византийского автора. В-третьих, сложно и даже невозможно предположить, что Итал не знал о богословских спорах предшествующей эпохи⁴. И, наконец, самое главное – Итал не оспаривал церковного авторитета, поскольку сам попросил этого расследования и представил на рассмотрение суда записку с изложением его взглядов.

Если Итал не отказался от того, что было осуждено, при этом совершенно признавая авторитет осудившего, значит, он просто исходил из иных посылок, при которых можно относить слово *λατρεία* только к Божеству, и при этом применять его в отношении к образу Божества. Для этого рассмотрим внимательнее записку Итала.

¹ Там же. С. 55, 10–14.

² Там же. С. 56, 4–9.

³ *Иоанн Итал*. Сочинения. Тбилиси, 1966.

⁴ Твердо можно сказать, что Итал довольно хорошо знал труды Иоанна Дамаскина и таким образом позиция иконопочитателей ему была известна. Однако в целом в XI веке имелось все же довольно смутное представление об иконоборческих спорах (см. *Lourié B. Une dispute sans justes : Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées // Studia Patristica, in press.*

Первое, что необходимо сделать – усмотреть внешние источники текста: это вообще помогает при рассмотрении мысли самой по себе, поскольку заимствуется не что угодно, а определенная терминология, подходящая автору и соответствующая содержанию его суждений.

Нет никакого сомнения, что Итал переиначивает святоотеческую формулу «от чувственного образа к сверхчувственному первообразу». Вспомним, например, Феодора Студита:

Если же ограниченный и изменчивый, [несмотря на это], во всех отношениях и безусловно достоин почитаемого и таким образом определяем, то не отсекаемо от славы первообраза Великого Царя существует: ибо честь образа к первообразу возводит, очевидно, как по естеству, так и по искусству¹.

На это следует обратить внимание, поскольку использование отвергнутого термина и так очевидно. Применение же святоотеческой формулы, как я уже сказал, свидетельствует о том, что святоотеческим авторитетом Итал не пренебрегает. Таким образом, ничего лучше не найдем сказать, как то что Итал и не пренебрегает традицией, и не понимает ее.

Термин *λατρεία*, в силу вышесказанного, использован Италом именно на основании упомянутого святоотеческого учения относительно того, что «служения» достойно только божественное естество. Следовательно, Итал считал, что заимствует термин из Предания. И использовал его не случайным образом, а совершенно осознанно. Действительно, в высказанном смысле слово это используется в Писании часто². Остановимся на Евр. 8:5, где автор послания говорит о земном священстве (и я не вижу оснований утверждать, что здесь речь идет только о священстве ветхозаветном), «ниже образу (*ὑπόδειγμα*) и стени (*σκιά*) служат (*λατρεύουσιν*) небесных». Итал, казалось бы, вполне мог даже и опираться на этот текст. Из Евр.10:1 следует, что *ὑπόδειγμα καὶ σκιά* – это Закон, а из Евр. 8:5 – что скиния Моисея. В Евр.13:10 говорится об *οἱ τῆ σκηρῆ λατρεύοντες*, то есть о «служащих скинии (Dat.)», но здесь речь идет о скинии истинной, то есть о Христе, и о служителях истинных – христианах. Апостол, во-первых, противопоставляет Христа и здешних священников, а, во-вторых, не утверждает, что надобность в этом священстве отпала. Таким образом, в Писании глагол *λατρεύω* используется в контексте про-

¹ *Theodori Studitae Epistulae*. Vol. 2 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 31. Berlin, 1992). *Iconomachicae synodo, tamquam ex persona omnium abbatum* (Epist. 71): 47–52.

² Например: Исх. 12:25,26; 1 Пар. 28:13; Ин.16:2; Рим.9:4.

тивопоставления «земное (ветхозаветное) служение (закон) – христианское служение», то есть само служение левитских священников есть *ὑπόδειγμα καὶ σκιά*. Можно истолковать это место и в отрицательном для ветхозаветных священников смысле – служба закону, они служат ему, как чему-то заменяющему Божество. Поскольку «служение истинной скинии» есть служение Христу, а в новозаветном священнике совпадает служение «скинии по образу увиденного на горе Синай», то есть иконе, и служение истинное, то первое, очевидно – уже никак не служение, а почитание. Если же священник служит только закону, то есть скинии земной, то его служение скинии действительно есть служение, то есть *εἰδωλολατρεία*.

Поэтому слово «служение» может быть использовано, во-первых, по отношению к Богу¹ и, во-вторых, когда речь идет о служении – образе истинного служения, то есть, сам логический оборот свидетельствует о том, что это не служение, соответствующее своему понятию, а неподлинное служение². В каком же из указанных смыслов употребил слово Итал? Ясно, что в первом. Поскольку, если бы говорил во втором смысле, то никакого противоречия преданию в словах Итала не было. Итал же был осужден, но основания для этого пока не видны.

Ниже в тексте судопроизводства приводится следующее:

Иоанн, уличенный в мнениях, изложенных им в противность церковной точности, доведен был до полного безгласия и пред всеми сознался и изъявил полную готовность предать их анафеме³.

Таким образом, Итал внял аргументам обвинения. Однако доводы следствия заключались только в повторении основного заключения VII Вселенского собора: «служение – Богу, почитание – образу Божию» и в ссылке на Писание, святоотеческие установления и текст Синодика, то есть на то, с чем Итал не мог не быть знаком. На основании этого можно

¹ Вот, что, например говорит Блаженный Феодорит, толкуя Евр. 13:10: «Одно с древности по многим причинам более почитаемо: ибо второе тень его. Второе принимается как жертва неразумная, первое же как разумная и божественная» (Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli, PG. 82: 781, 31–34).

² Здесь можно привести любое толкование на Евр. 8:5. Например: *Joannes Chrysostomus*. In epistolam ad Hebraeos // PG. 63. 111, 37–47. Не случайно резко отрицательно трактует это место Ориген (см. прим. 15): «По причине множества грехов твоих на землю бросили тебя. С небес же брошен ты, брошенный на землю. Подобно тем служащим в скинии, которые образу и тени служили» (Selecta in Ezechielem (fragmenta e catenis) // PG. 13. Col. 821, 26–29).

³ *Успенский Ф. И.* Делопроизводство... С. 56,15–57,2.

сделать то заключение, что Итал был убежден вовсе не этими доказательствами. Далее, поскольку Итал знал все то, о чем ему напомнило следствие, и вовсе не хотел этому противоречить, он не изменил свое мнение по поводу того, применительно к чему нужно использовать термин *λατρεία*, но изменил отношение к самому предмету служения. Иначе изменение его мыслей объяснить невозможно.

Поскольку отступление от православия нельзя объяснить изнутри церковной традиции, которую Итал принимал и, следовательно, отрицал то, что было ею прежде осуждено, нужно усмотреть в записке нечто заимствованное из традиции, но и не принадлежащее внутренне ей, то есть то, что может принадлежать ей при определенном изменении, но не в чистом виде.

В записке использован термин *σκιά* – «тень, призрак». В Писании он вообще употребляется. Два места уже упомянуто (Евр. 8:5; Евр. 10:1). Еще одно – Кол. 2:17¹. Во всех этих случаях термином этим именуется установление ветхого закона и сам закон. Далее, я показал, что нечто является *σκιά* лишь постольку поскольку ему воздается служение, а не почитание. Очевидно, что Итал не потому использует термин, что считает тени достойными служения. Это следует из того, что я сказал выше – Итал использует *λατρεία* в собственном смысле. Следовательно, источник утверждения Итала – не святоотеческий. Стоит также обратить внимание на немаловажный факт. В Писании *σκιά* используется в единственном числе, тогда как у Итала – во множественном. Связано это с тем, что Писание говорит о вещах неисчисляемых и нематериальных, тогда как Итал – о видимых единичных сущностях. Поэтому необходимо найти текст, не относящийся к Преданию, где термин *σκιά* употребляется во множественном числе и где он используется, обозначая нечто в противопоставлении тому, «тенью» чего оно является. Такой текст вообще только один, и он сразу же приходит на ум. Это «символ пещеры» из седьмой книги «Государства» Платона. Очевидно, также нужно обратить внимание на толкование этого места в платонической традиции. Ближайшим по времени и вообще последним комментарием на «Государство» был весьма значительный по объему трактат Прокла. Из него нас более всего интересует определение термина *σκιά*. Но сначала обратим-

¹ *Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων· ἃ ἐστὶν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.*

ся к тексту Платона. Поскольку текст записки не позволяет делать далеко идущих умозаключений относительно того, на какой именно текст Итал опирался более – на самого Платона или на комментарий Прокла, – рассмотрим общее содержание «символа пещеры» по Платону (по старшинству), а значение термина – как по Платону, так и по Проклу.

Вспомним же «символ пещеры». Сперва дается описание¹ огня в вышине, то есть идеи Блага², верхней дороги, огражденной невысокой стеной, поверх которой проносятся некими людьми различные предметы. Это Платон называет областью умопостигаемого³. Далее говорится о пещере, в которой находятся узники, *подобные нам ... ибо прежде всего разве такие вот что-нибудь увидели свое да и чужое кроме теней (τὰς σκιάς) от огня, напротив них падающего?*⁴

Здесь речь идет об области являемого зрению⁵. После этого идет речь о восхождении от чувственного к умопостигаемому, к свету Бытия как такового в таких словах:

*Сперва же на тени (τὰς σκιάς) легче всего смотреть, после этого на видимость (τὰ εἶδωλα) в виде людей и прочего и, наконец, на сами вещи (τὰ αὐτά)*⁶.

Тенью, здесь называется, во-первых, чувственно воспринимаемое, далее, не сама вещь, что следует из первого, поскольку по Платону подлинное Бытие – умопостигаемо⁷, и, в-третьих, связанное с предшествующим ей Бытием как таковым. Из этого следует, что **тьень здесь есть чувственно данная идеальная реальность**. Поскольку быть связанным с идеей и не быть чем-то самим по себе (а тень – слово говорит само за себя – чем-то самосущим не является) означает только то, что это сущее – существующая некоторым образом идея. Поскольку подлинно сущее (неизменное) постигается умом, то **тьень есть нечто худшее именно потому, что она есть чувственный предмет**⁸. Предметом чувства является не само подлинное бытие таким, как оно

¹ Государство, 514 а 1–515 а 3.

² Ibid., 517 с 1.

³ Ibid., 517 b 5.

⁴ Ibid., 515 а 5–8.

⁵ Ibid., 517 b 2.

⁶ Ibid., 516 а 6–8.

⁷ Например: Федр, 247 de.

⁸ Федон, 83 а 3–5: «... исследование при помощи глаз полно обмана, ... таково же исследование при помощи ушей и прочих органов чувств...» (Платон. Сочинения в 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 161).

дано уму. Но подлинное бытие по своей неизменности не делается хуже само по себе. Не делает его таковым и чувство, поскольку последнее созерцает те же идеи¹ (данные иначе – не хуже и не лучше) и не имеет способности к созерцанию чего-либо иного, поскольку чувство есть нечто сущее, и стремится к Сущему. Таким образом, **тьень есть движущаяся к не-сущему² чувственная данность идеи, происходящая из данного, а не из того, чему она дана.**

Выводы для гносеологии таковы. Очевидно, что по Платону, чувственное восприятие есть необходимый момент восхождения к созерцанию Бытия как такового. Действительно, созерцаемое есть данная иначе идея. Поэтому восхождение состоит не в отрешении от одного сущего ради другого (не обязательно через отрицание первого), но в возвышении над привнесенным чувственным в данность иди. Таким образом, всякое отношение к чувственному предмету есть отношение к идее, но такое отношение, которое – постольку, поскольку оно есть отношение к чувственной данности – должно быть преодолено.

Далее следует обратить внимание на следующее. По Платону, первые два сущих являются самоипостасными³. Очевидно, можно отождествить Единое с Солнцем, а сферу умопостигаемого – с предметами в просвете пещеры. Ясно также, что тень есть иначе данная идея, поскольку она уже содержится в Уме, но не сама по себе, ведь тень есть тень предмета, а не Солнца. Следовательно, отношение между предметом и тенью его имеет интеллектуальный характер. Интеллектуальное действительно способно полагать несамопостасное иное. Это **несамопостасное иное, каковым является тень, есть не что иное, как частный или особенный эйдос, данный чувственно. Таким образом, отношение к тени есть отношение не к самой идее, но к частному эйдосу⁴, который сам есть**

¹ Федр, 250 a1–5: «...человек, только что посвященный в таинства (*ἀρτιτελής*), много созерцавший тогда все, что там было, при виде божественного лица, хорошо воспроизводящего [ту] красоту или некую идею тела, сперва испытывает трепет, на него находит какой-то страх, вроде как было с ним и тогда; затем он смотрит на него с благоговением, как на бога...» (Соч., Т. 2. С. 293).

² По Платону существуют «причины... лишненные разума, которые вызывают все случайное и беспорядочное» (Тимей, 46 e3–6; Соч., Т. 3. С. 487).

³ Тимей, 30 b6 – c1.

⁴ Поскольку Итал воспринимал Платона не лицом к лицу, а через призму платонической традиции, я и «приписываю» Платону и три ипостаси и частные эйдосы, развитое учение о которых, как о содержании ипостаси Души, появилось только у Плотина (см. *Blumenthal H. Plotinus' Psychology. The Hague, 1971*). О влиянии в этом вопросе платонической традиции до Прокла см.: *Giorkanis K. Eustratius of Nicaea's defense of the doctrine of ideas // Franciscan Studies. 24 (1964). P. 159–204.*

ипостась. Из этого следует, что тень требует к себе отношения либо тако-го же, как и идея, либо пренебрежительного в зависимости от того, какой момент ее бытия рассматривается.

Далее, посмотрим, что прибавит к нашему рассуждению определение термина в комментарии Прокла. Оно таково:

Среди возможных образов в свою очередь, конечно, и украшение, и картина и прочее в этом роде, как мне думается, что можно причислить к образам, предназначенным для возведения [людей] просвещающими [сущностями] в просвещаемые, образам, которые [Платон] называет тенями и отражениями, теми, что в воде и в прочих «зеркала»¹.

У Итала присутствует одна, хотя и косвенная, но вполне очевидная ссылка на этот текст². Прокл цитирует и комментирует Гомера³. Итал же, ссылаясь⁴ на некое «символическое толкование» именно этого места из «Илиады», ссылается явно на Прокла. Этого вполне достаточно, чтобы почти наверняка можно было утверждать, что Итал с этим комментарием был знаком⁵.

Этот фрагмент, конечно, многое объясняет. Если, по Платону, всякий чувственный предмет есть ступень к созерцанию Блага-в-себе, то Прокл говорит, что есть предметы, специально созданные человеком для этого. Не то, чтобы этой мысли не было у Платона. Она, во-первых, выводима из вышесказанного, а, во-вторых, например, из слов о поэтах в идеальном государстве⁶ etc. Но у Прокла мысль эта нашла завершение. Отсюда, видимо, и заимствует ее Итал.

¹ *Procli Diadochi*. In *Platonis rem publicam commentarii*. 2 vols. Leipzig, 1:1899; 2:1901 (reprinted in Amsterdam, 1965). I. P. 289, 21–26; cf. *Cardullo L.* Il linguaggio del Simbolo in Proclo. *Analisi filosofico-semantiche dei termini symbolon / eikon / synthema nel Commentario alla Repubblica* (Symbolon, 4). Catania, 1985.

² In *Plat. rem publ. comm.* I: p. 96, 14. У Иоанну неправильная ссылка на II, 96, 24 и Кечакмадзе эту ошибку воспроизводит.

³ *Homerus. Ilias // Homeri Ilias*. Vols. 2–3. Oxford, 1931: 24, 527.

⁴ *Иоанн Итал.* Сочинения.... С. 193.

⁵ О том, насколько хорошо в XI веке знали произведения Прокла, свидетельствует тот факт, что одним из немногих дошедших до нас источников фрагментов его комментария на «Энеиды» Плотина стало сочинение Пселла *Omnifaria Doctrina* (*Westerink L. G.* Exzerpte aus Proklos' Enneadenkommentar bei Psellus // *BZ*. 52. 1959. S. 1–10).

⁶ Пространное рассуждение в: Государство, X. Платон говорит о том, что поэт творит призраки и в этом уподобляется живописцу. С другой стороны, искусство есть подражание эйдосу. И поэт также может создать призрак, который может послужить для воспитания добродетели, а не для развития дурных наклонностей души.

Вернувшись к записке Итала, на основании сказанного реконструируем учение Итала. Собственно, разобрав источники Итала, я, по существу, уже все сказал. Но нужно довести дело до конца.

Во-первых, Итал употребил термин *λατρεία*, зная, что служение подобает лишь Божеству. Во-вторых, Итал признает необходимость иконы, иначе он прямо выступил бы как иконоборец (таков был его характер). Саму икону Итал называет *σμίά*, то есть лишает ее всякого ипостасного бытия. Следовательно, если иконе воздается служение, то не потому, что она, представленная сама по себе является Божеством, но именно потому, что она не имеет никакого своего содержания. Однако же, с другой стороны, отношение к иконе есть постоянное преодоление созерцания ее. Действительно, если я обращаюсь в иконе к Самому Божеству, то в первом же отношении к Нему снимаю всякую необходимость в созерцании тени Его. Точнее, движение к Божеству и есть полное отрешение от Его подобий. Таким образом, кажущееся противоречие между необходимостью служить иконе и отрешением от чувственно зримых теней разрешается тем, что оба действия суть одно и то же, по доказанному. Далее, если оба действия связаны необходимым образом, то не иначе как будучи направленными на предметы одной и той же природы. Природа, которая дает другому быть, не наделяя его никаким собственным содержанием, кроме своего, есть интеллектуальная природа. Таким образом, Иоанн Итал понимает отношение между образом и первообразом как отношение между интеллектуальной природой взятой в соответствующей себе форме, то есть в форме идеальной, и ее моментом, в силу своей обособленности являющимся чем-то низшим, чем первое. Поэтому должно сказать, что созерцание, которое является целью восхождения от образа к первообразу, является только мышлением наиболее общего рода (соответственно, первое отношение к иконе будет отношением к частному эйдосу). Во всяком случае, именно такой вывод можно сделать из данного текста.

Аргументация следствия в опровержение иных пунктов записки Итала, а именно – касающихся учения о Божестве, представляет собой нечто большее, чем ссылку на авторитет. Думается, что именно она и заставила изменить отношение Итала к иконам.

Единственным звеном, связующим Итала со вторым иконоборчеством, оказывается термин *λατρεία*. Но воззрения его в данном случае – это классический платонизм, для которого характерно учение о созерцании чувственных вещей как первой ступени восхождения к Благу. Поэтому я бы не стал настаивать

на том, что между Италом и иконоборцами VIII в. существует более или менее четкая преемственность¹. Скорее, речь идет об иконоборческом строе мысли, которому ко двору пришлось сочинения великих «внешних философов».

3) Тракат «Περὶ εἰκόνων»

Среди сочинений Итала, который крайне мало уделял внимания богословским вопросам, есть все же один трактат, посвященный иконам. Он так и называется – «Περὶ εἰκόνων»². Размер его весьма невелик, и поэтому я приведу его здесь полностью в нашем переводе. Первое, что бросается в глаза – так это его явный ученический характер. Если с языческими философами Иоанн разговаривает на равных, то с отцами, хотя и ссылается на них не часто, явно не полемизирует. Так и этот трактат представляет собой конспект одного места из святого Иоанна Дамаскина, из его сочинения «Λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας»³. Тракат Итала был бы вовсе не интересен, если бы это был конспект и только, но, перечитав эти несколько строк, я все же убедился, что Итал в этом самом ученическом своем тексте – не только ученик.

Образ есть подобие, принимающее устойчивые особенности первообраза и вместе с тем различающееся с ним, ибо не во всем уподобляется образ первоначальному образу, ведь он другим в действительности называется⁴, являясь подобным, в пяти же смыслах нечто именуется образом: физически, парадигматически, типотически, иносказательно и как памятный образ, в последнем же случае двойко: как словесный образ и как чувственный. Природный и неизменный образ невидимого Бога и Отца есть Сын, «всецело Отца в Себе содержащий и во всем имеющий с Ним тождество, единственно тем отличающийся, что причину имеет»⁵, ибо из Отца, «хотя и не после Него имеет бытие». Парадигматически же – это «превечно и всегда той же пребывающая» Божья воля, выражающая и отображающая все от Него производимое и нерушимо имеющая бытие прежде рождения сущих, так что как бы рассудок Домостроителя

¹ Необходимо также заметить, что иконоборцы никогда не использовали термин *λατρεία* в положительном смысле, что также доказывает оригинальность Итала.

² Иоанн Итал. Сочинения... С. 209–210.

³ *Orationes de imaginibus tres* // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 3 (Patristische Texte und Studien, 17. Berlin, 1975).

⁴ *Εἰκὼν ἐστὶν ὁμοίωμα χαρακτηριστικὸν τοῦ πρωτοτύπου κατὰ τι διαφέρειν αὐτοῦ οὐ γὰρ κατὰ πάντα ἐξομοιοῦται τῷ ἀρχετύπῳ εἰκὼν· εἰκὼν δὲ εἴρηται παρὰ τὸ εἰκέναι αὐτοῦ, ἔστι τί ὁμοίος...*

⁵ В кавычки заключены буквальные цитаты из Дамаскина.

предмыслит и создает план, в соответствии с которым должен быть построен дом; сущей после [Бога] назвал ее великий Дионисий¹. Типотически же – это «от невидимых и не имеющих места телесно» врожденный отпечаток, предназначенный «для неясного понимания» сокрытого, через восприятие в некоторое состояние впечатления «в переднем желудочке мозга», приведение его в среднюю область судящего разума, от него же в глубину памяти для сохранения, ведь, несмотря на то, что разум будет стараться, невозможно ему совсем устранить телесного, от этого ангелы крылаты и видом различной живности с глазами, руками и ногами наделяемы и неограниченность божественного естества в образе «солнца, света, луча», источника вечной жизни, сосуда, изливающего миро, розы, отрасли и былинки, «ума, слова» и дыхания нашего показуема и в прочих изображениях и знаках, посредством которых постигаемы нами смутно «божественные изображения». Иносказательно – это живописание будущего посредством символов, подобно тому, как апостол водой крещальной и небесами Святого Духа изобразил. Для памяти – это к пользе потомков некими предками оставляемое для созерцания, двояко же: через тисаное слово, как Сам Бог закон на скрижалях начертал и некогда книги святых написать повелел, и через чувственное изображение, подобно тому, как «сосуд и жезл» для воспоминания в ковчег положить наказал Бог всяческих, так же образы и добродетели лучших людей описываемы и всеблагочестиво перевозимы.

Сначала Итал дает общее определение образу и перечисляет случаи, в которых этот термин может быть использован. Он составил компиляцию двух мест вышеупомянутого трактата Дамаскина. Последний в 1, IX–XIII перечисляет пять значений слова, тогда как в 3, XVIII–XXIII – шесть. Определение же сперва дает следующее:

Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρῶτότυπον μετὰ τοῦ καὶ τίνα διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτῆ².

Определение Итала по существу ничем не отличается. В первом из упомянутых фрагментов Дамаскин выводит следующие значения – физическое (образ же живой, природный и неизменный невидимого Бога – Сын³), парадигматическое (образы и образцы от Него сущих⁴), типотическое (используем обобщение Итала, вполне корректное) (образы суть не-

¹ ... ἤν προσδιορισμὸν ὁ μέγας ἐκάλεσε Διονύσιος.

² Orat. de imag. tres...: 1. IX.3–5.

³ Ibid.: 1. IX.6,7.

⁴ Ibid.: 1. X.1,2.

видимых и бесформенных в телесном выражении для неясного умопостижения¹), энигматическое (образ будущего²) и в смысле образа прошедшего³ (Дамаскин так же, как и Итал, говорит о двух значениях – словесном и чувственном). Итал все это воспроизводит обобщенно. В целом же здесь ничего, кроме заимствования из Дамаскина, не наблюдается.

Что можно сказать об определении Дамаскина в том отношении, в каком оно может пригодиться нам ниже для уяснения понимания природы образа по Иоанну Италу? 1) Образ есть не то, что первообраз. *Иное ибо есть образ и иное – изображаемое, – и совершенно видится в них различие, так как не другое то, и не то другое*⁴. 2) Различие это носит не формальный характер (только формально различаются лишь мысленные сущности), поскольку различающееся формально не может воспринимать устойчивые особенности другого, ведь для того, чтобы это происходило, воспринимающее должно существовать как нечто отдельное, то есть как нечто, имеющее свое содержание и свои устойчивые особенности. 3) Различие это также не случайно – случайно различаются не две вещи, но одна и та же в различных состояниях, что, конечно, не относится к нашему случаю, ведь речь идет у нас о вещах, способных передавать устойчивые особенности, то есть действительно существующих как разные вещи. 4) Образ и первообраз определенно тождественны, так как первый воспринимает характер последнего. 5) По доказанному, тождество это не формально, также и не случайно, ведь различающееся не только формально или случайно не может быть также тождественным только по форме или состоянию, уже хотя бы потому, что формальное, равно и случайное тождества отрицаются наличием соответствующего рода различий. 6) Таким образом, тождество имеет содержательный характер. По содержанию же два сущих могут в одно и то же время быть тождественными и различаться. Это суждения с необходимостью следующие из утверждений святого Иоанна и, главное, отрицают всякие иные выводы. Правда, коррективы может внести иное понимание терминов, присутствие которого и нужно увидеть (в случае, если оно есть), у Итала.

Далее Иоанн Итал в том же порядке, что и Дамаскин, дает определения отдельных соименных сущностей. Во-первых, говорит об образе

¹ Ibid.: 1. XI.1–3.

² Ibid.: 1. XII.

³ Ibid.: 1. XIII.

⁴ Ibid.: 3. XVI.5–8.

в Троице. О триадологии Итала мы так же, как и о его отношении к святым иконам, имеем немного источников. Нас интересует здесь только отношение ипостасей между собой, то есть то, в каком смысле Сын является образом Отца. Чтобы не уходить далеко от нашей темы, скажем о триадологии Итала лишь самые общие слова. Приведем один текст.

В трактате «О нравственном совершенстве и прочих [подобных вещах]»¹ я нашел следующие слова:

Относительно же трехипостасного утверждаем, что оно невыразимо и непонятно, ибо из тех, кто пытался понять, никто не постиг, древние же Единым-в-себе и Благом-в-себе наименовали Его, ипостаси же – промыслами, волениями и силами: мы же одному в том научены, с последующей точностью говорим, что Божество называется и природой и сущностью, ипостаси же Отцом и Сыном и Святым Духом; в целом же называем это трехипостасной единицей и единым, если тем, что одно называется другим, хорошо делаем; говорим, что Бог непознаваем для нас, подобно сущим от иного, и словом схваченный «как он есть и по свойству»², но только известно, что Он есть³.

Прокл⁴ никогда не утверждал, что сверхсущественное Единое трехипостасно. Первая Триада у него относится к умной сфере, которая ниже Единого. Однако, Единое Сущее, то есть Ум, есть Единое-в-себе лишь постольку, поскольку оно превосходит умную сферу. Поскольку же Единое отождествляется с Умом, то вовсе не Ум становится соприроден Единому, а сама природа Единого приобретает интеллектуальный характер. Можно с большой степенью вероятности утверждать, что Троица Итала – это не что иное, как первая умопостигаемая триада Прокла. Если это так, то Сын – не другая ипостась, и, следовательно, тот же по ипостаси, что и Отец. Действительно, они суть моменты движения ипостаси Ума. Это подтверждается и словами записки Итала о том, что Сын возвращается к Отцу, а не к Самому Себе⁵.

Триадологический фрагмент трактата «Об иконах» также представляет собой конспект Дамаскина, который называет естественным образом Сына Божьего, и поскольку он же рассуждает, что *в любом же действии необходимо*

¹ Иоанн Итал. Сочинения... С. 151–161.

² Метафизика, 1048 b, 35–36.

³ Иоанн Итал. Сочинения... С. 156.

⁴ *αὐτοῦν* – это термин, встречающийся у Плотина, но особенно у Прокла и Дамаския.

⁵ Успенский Ф. И. Делопроизводство... С. 46, 2–7.

прежде соответствовать природе и затем положению¹, и так как только Сын Божий является подлинно другим по отношению к Отцу по ипостаси, Он и является единственным природным образом. Перейдем к следующему фрагменту.

В определении образца Итал вновь почти буквально цитирует Дамаскина². Но, если у последнего приведено точное слово из Ареопагитик³, то Итал его сознательно или бессознательно искажает. У Дионисия так же, как и у Иоанна Дамаскина – *προορισμός*, то есть «предопределение». У Итала же – *προσδιορισμός*, то есть «сущее в качестве сказанного или задуманного наряду с», или «сущее после чего-либо», или «сущее кроме чего-либо». В корпусе работ Дионисия Ареопагита этот термин отсутствует вовсе, равно как и в других святоотеческих писаниях⁴. Зато он характерен как термин, а не как просто языковая единица для александрийского неоплатонизма⁵ (Аммоний⁶, Олимпиодор⁷, Элиас⁸, Давид-неоплатоник,⁹ Иоанн Филопон¹⁰) и для Пселла¹¹. Означает этот термин уточняющее слово или суждение.

¹ Orat. de imag. tres: 3. XVIII.3,4

² Ibid.: 1, X, 5–7: *Ταύτας τὰς εἰκόνας καὶ τὰ παραδείγματα προορισμούς φησιν ὁ ἄγιος Διονύσιος...*

³ *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus, Corpus Dionysiacum I (Patristische Texte und Studien, 33, Berlin, 1990):* p. 188, 8: *ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖται καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα...*

⁴ Для справедливости укажем на два места из Григория Нисского: *Contra Eunomium // Gregorii Nysseni opera, vols. 1.1 & 2.2, Leiden, 1960:* III, 8, 40, 11; III, 10, 21, 13. В обоих местах Григорий использует это слово в смысле «сказанное после», однако, у него это вовсе не специальный термин.

⁵ Обзор логической проблематики в текстах александрийских комментаторов дан в статье *Долідзе Т. И.* (см. прим. 15). С. 317–344.

⁶ Например: *In Aristotelis librum de interpretatione commentarius, Ammonius in Aristotelis de interpretatione commentarius. Berlin, 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4.5).* P. 89, 3; P. 90, 2; P. 94, 31.

⁷ Например: *Scholia in Aristotelis librum de interpretatione (e cod. Vat. Urbin. gr. 35), Anonymus commentary on Aristotle's de interpretatione. Meisenheim am Glan, 1978 (Beiträge zur klassischen Philologie 95).* XXVI–XLI: XXXII, 14; XXXIII, 1.

⁸ Например: *In Porphyrii isagogen // Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria Berlin, 1900 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18.1).* P. 10, 30; P. 82, 13; P. 83, 2.

⁹ *In Porphyrii isagogen commentarium // Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium. Berlin, 1904. (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18.2).* P. 213, 18; P. 213, 22; P. 214, 29.

¹⁰ Например: *In Aristotelis analytica priora commentaria // Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica priora commentaria. Berlin, 1905 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 13.2).* P. 47, 10; P. 67, 26; P. 325, 27.

¹¹ Например: *Opuscula logica, physica, allegorica, alia // Michaelis Pselli philosophica minora. Leipzig, 1992. Op. 52, 339, 386, 424.*

Вот, например, что пишет Иоанн Филопон:

Говорит же и к тому Плутарх [Афинский], что, когда высказываемся. [руководствуясь] общими ощущениями, движет нами [способность] ощущать, к чему необходимо высказать дополнительное суждение¹ о том, что Аристотель оставил в данном случае без внимания, но в иных местах показывает, что от общих ощущений через движение ощущается, ощущается не по чувственной особенности².

Здесь Филопон высказывает некоторое суждение, ссылаясь на Плутарха Афинского, само по себе самодостаточное – о том, что, высказываясь о чем-либо, исходя из впечатления, мы сами влекомы чувственным. Однако, Филопон в дополнение к этому пересказывает Аристотеля. Тот же говорит, что воспринимаемое чистым чувством исключает всякую субъективную особенность чувства какого-либо определенного человека (например, какие-либо болезни зрения). Таким образом, хотя мы и движимы чувством, но вовсе не в том смысле, что мы влекомы нашими страстями или другим чем-либо, что ограничивает чистоту восприятия. То есть мы руководствуемся не просто чувством, но тем, что в нем объективно.

Я разобрал это рассуждение с той целью, чтобы продемонстрировать то, что термин этот означает нечто, во-первых, не противоречащее начальному суждению, а, во-вторых, содержащее в себе нечто, что первое суждение содержит лишь в возможности, то есть предполагает. В данном случае понятие «суждение общего чувства» дополняется через уточнение термина «общее чувство» (*sensus communis*). Таким образом, второе суждение есть то же самое, что первое, по содержанию. Ближайшим образом из этого следует, что второе вообще ясно из первого и, следовательно, – не необходимо. Поэтому первое суждение и второе суждение вместе со вторым есть одно и то же, но второе суждение само по себе, то есть взятое со своей стороны, есть нечто самостоятельное, то есть не то, что первое.

Итак, вот характеристики этого суждения: 1) Тождественность с первым по содержанию; 2) Не необходимость для первого. 3) Различие с первым по форме. Если бы между первым и третьим пунктом находилась необходимость, то отношения между ними были бы тождеством в различии по содержанию. Но такие отношения существуют между противоположно-

¹ *δέον προσδιορισμὸν λέγειν τινά.*

² In Aristotelis libros de anima commentaria. Berlin, 1897 // *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca, 15). P. 458,10.

стями. Здесь же второе явно ниже первого, то есть не является равным ему. Если же не является равным, то существует как нечто самостоятельное. Но такое самостоятельное, которое не имеет ничего, чего не было бы в первом суждении. По словам Михаила Пселла: *дополнительное суждение не объясняет того, как начинается мысль, но нечто начинает*¹.

При всем этом я не обнаружил, чтобы где-нибудь (у александрийцев или у Пселла) термин этот использовался в каком-либо ином, не инструментально-логическом, смысле. То, что он использован Италом случайно, маловероятно. Во-первых, буквоедство Итала – это то, что, конечно, сразу же бросается в глаза при первом соприкосновении с его трудами². Во-вторых, значение этого термина он знал прекрасно³. Таким образом, неосознанная замена («оговорка») должна быть исключена. Но если замена была сознательной, то, очевидно, что для Итала эти термины были не равнозначны, поскольку зачем тогда автору было необходимо исказить сказанное в тексте оригинала? Значит, этот термин нес иное содержание и, стало быть, использованное Дионисием слово Итала не вполне удовлетворяло. Однако уже то, что Итал на Ареопагита ссылается, говорит о том, что для него он все же существует в качестве авторитета. Характер Итала, описанный в источниках (Анна Комнина⁴, «Похвала Италу» Пселла, материалы судопроизводства), а также манера прочих его сочинений заставляет совсем отказаться от мысли, что Иоанн пытался использовать слова святого в качестве прикрытия для своих воззрений, которые, по его мнению, могли не совпадать с учением Церкви. Скорее всего, Итал искренне считал, что его термин не противоречит сказанному святым Дионисием, но только дополняет это сказанное. Таким образом, во-первых, Итал разделял учение Дионисия Ареопагита, по своему (пока не ясно, как) его толкуя, и, во-вторых, считал, что в данном случае выражение Дионисия неточно, но не в том смысле, что неверно, а в том, что может быть понято двояко. Для того, чтобы этой двусмысленности избежать, Итал вводит более подходящий, по его разумению, термин.

¹ Ор. 52: 471–472.: *ὁ προσδιορισμὸς οὐ δηλοῖ τὸ πᾶς ὑπάρχει, ἀλλὰ ποσᾶς ὑπάρχει.*

² Кечакмадзе Н. Н. Грамматико-логический трактат Иоанна Итала // ВВ. Т. 27. 1967. С. 197–206.

³ Иоанн Итал. Сочинения... С. 7, 92, 95, 207.

⁴ Об этом есть следующая статья: *Arabatzi Georges. Blâme du philosophe, éloge de la vraie philosophie et figures rhétoriques: Le récit d'Anne Comnène sur Jean Italos revisité* // ВЗ. 95(2). 2002. P. 403–415.

Для подтверждения этого нам нужно прежде воспроизвести мысль святого Дионисия. В этом месте¹ Ареопагит не в первый и не в последний раз на протяжении трактата «Об именах Божиих» выводит теорию отношения божественных энергий к миру. 1) Вначале святой говорит о действующем Боге вообще, о том, что Он является Причиной всякого сущего². 2) Далее говорится, что Бог, Сам по Себе никак не различающийся на особенные причины, выше всего того, чему Причиной он является³. После этого объясняется, каким образом это различие возникает. 3) Оказывается оно возникает вовсе не постольку, поскольку Бог выше того, что есть, а поскольку Он есть в том, выше чего Он есть⁴. Ибо Он является Причиной того, от чего Он именуется, и, следовательно, присутствует в том, от чего именуется; однако, являясь Причиной, вовсе не является именуемым; хотя и принимает реально множество имен, но не принимает множества. Но это именование не субъективно, поскольку не субъективна причина субъективного. 4) Поэтому действующий Бог содержит в себе едино то, что в мире существует множественно. Поскольку же мы не в силах именовать едино причину множественного (ибо сами множественны), то вводим нечисленную множественность в Божестве, ведь божественные энергии множественны не по числу⁵.

Главный же вывод, который нужно сделать по прочтении отрывка из сочинения святого Дионисия, состоит в том, что у него нет никакого учения об отношении между Богом в Себе и Богом творящим. Последний никак от первого не отличается. Во всяком случае, мы не имеем никакого права на такое различие, поскольку только Один может быть выше познания (действительно, когда говорится, что нечто выше познания, то этим отрицается всякая возможность перечисления, которое уже есть некоторое познание, опосредующее чувственный, а не сверхчувственный опыт). Далее, по аналогии с тварной сущностью мы говорим, что это Нечто, превосходящее познание, есть сущность. А сущность имеет ипостась и действует, а если действует, то является причиной, а если является причиной, то от причиненного именуется. Однако, никогда не сможем мы ввести другого сущего. Таким

¹ De Div. nom. P. 186,1–188, 10.

² Ibid. P. 186, 1–12.

³ Ibid. P. 186, 13–187, 3.

⁴ Ibid. P. 187, 4–5: *πρὸς τῶν λογίων ὄντως προὖν κατὰ πᾶσαν τῶν ὄντων ἐπίνοιαν πολλαπλασιάζεται.*

⁵ Ibid. P. 188, 6–8: *παράδειγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφεστώτας λόγους.*

образом, понятие первообраза означает только определенно именуемого Бога – постольку, поскольку Он предшествует Творению, и уж, конечно, не означает нечто отличное от Бога и в чем-то Ему уступающее.

Термин, использованный Дионисием, встречается довольно редко, причем в основном у Оригена. Но сам Ориген, видимо, использует слова апостола Павла в Еф. 1:5¹. Очевидно, что Ареопагит цитирует именно это место, хотя и не точно, но все же не искажая смысла. Впрочем, слова святого в такой защите не нуждаются, чего не скажешь о словах Иоанна Итала. Возвращаемся к нему.

Как уже было сказано, у языческих авторов термин *προσδιορισμός* используется исключительно в логическом смысле. С большой долей вероятности можно утверждать, что Итал – первый, кто употребил его в смысле богословском. Из выведенного выше значения термина *προσδιορισμός* следствия для богословия таковы. Во-первых, нужно сказать, что термин этот обозначает отношение между данным (тем, что обозначает термин) и по смыслу предшествующим ему, тогда как у Ареопагита – между данным и последующим. Предшествующим, очевидно, является Троица, последующим – создаваемое посредством образцов. У Итала отношение между образцами и тварными сущностями тоже показано. Что само по себе и не интересно, поскольку здесь Итал просто воспроизводит Иоанна Дамаскина. Однако, важнее то, что Итал говорит об образцах как подражающих, то есть как о втором после Первообраза. Первообразом является Троица. В этом смысле термин этот не может быть понят как действие Троицы, поскольку сама Троица у Итала понимается как Ум, а Ум – это энергия², по Аристотелю. Следовательно, поскольку это действие есть то же, что Ум по содержанию, но не есть Ум, то оно – только формально иное. Однако, будучи формально иным, оно есть, очевидно, нечто низшее, по доказанному выше. И в этом смысле оно есть другая ипостась, то есть другая реальность. Можно назвать эту ипостась ипостасью частных эйдосов. Они есть подражание Уму и подражаемое для тварных сущностей. Учение о них у Итала очень развито, но на данный момент я свою задачу уже выполнил.

Прочие фрагменты не представляют никакого специального интереса, поскольку, с одной стороны ничего не прибавляют к словам Дамаскина,

¹ *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν ἐσσομένην τοῦ θελήματος αὐτοῦ.*

² Метафизика, 1072 а 5–6.

а с другой – к пониманию того, что же такое, по Италу, икона. Натурфилософия Итала нас в данном случае не интересует, а по теории образа здесь не сказано ничего такого, что противоречило бы сказанному нами. Этот текст представляется важным в том отношении, что свидетельствует о том, что сам Итал себя не считал идущим против традиции. Почему же он поступил как плагиатор – об этом мы никогда не узнаем. Перейдем к заключению.

Заключение

Итак не считая свидетельств историков, исследовано два прямых источника по теории образа Иоанна Итала. Какие выводы сделаны из каждого? 1) Я пришел к той мысли, что во фрагменте записки Итала, касающимся святых икон, изложено эпистемологическое следствие из **традиционного платонического** учения об эманации. 2) На основе одного текста Итала, свидетельствующего о его триадологии, становится ясно, что Итал учил о Троице, как о первой умпостигаемой триаде Прокла. 3) Также был обнаружен у Иоанна специфический инструментальный термин, примененный к обозначению божественных энергий. Поскольку применение его было таковым, что энергии оказались ниже сущности, я заключил, что они относятся к Троице, как частный эйдос (ипостась Души) к мышлению в себе (Ум).

Что касается нашей основной темы, легко увидеть, что Иоанн Итал исповедует **интеллектуальную теорию образа**. Теорию же Иоанна Дамаскина, собственно православную, мы назовем по аналогии **теорией ипостасного образа**. Подражание есть энергия, но **подражающий обладает собственным бытием**. Тогда как у Итала подражающий не субстанциален.

А. А. Пржегорлинский

Волгоград

ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СВ. ФЕОЛИПТОМ ФИЛАДЕЛЬФИЙСКИМ БИБЛЕЙСКОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ О ГРЕХОПАДЕНИИ

В Христианской письменности во все времена первоочередным источником образов для проговаривания учения было библейское повествование. Библия всегда была основным поставщиком метафор; на языке библейской образности проговаривались весьма отвлеченные идеи, догматические и нравоучительные истины. И уже в зависимости от конкретных