

Санкт-Петербургская православная духовная академия

Архив журнала «Христианское чтение»

Священник Димитрий Лушников

**Значение воображения
в православной духовной
традиции. Опасности между магизмом
и иконоборчеством**

Опубликовано:

Христианское чтение. 2006. № 26. С. 89-110

© Сканирование и создание электронного варианта:

Санкт-Петербургская православная духовная академия (www.spbda.ru),

2013. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии

Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

Издательство СПбДА

Санкт-Петербург

2013



ЗНАЧЕНИЕ ВООБРАЖЕНИЯ В ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ. ОПАСНОСТИ МЕЖДУ МАГИЗМОМ И ИКОНОБОРЧЕСТВОМ

*«Неописанное слово Отчее из тебе, Богородице, описася воплощаем,
и осквернившийся образ в древнее вообрази,
Божественную доброту смеси,
но исповедающе спасение, делом и словом сие воображаем»¹.*

Кондак недели Торжества Православия

Человек, формируя свое мировоззрение, т. е. пытаясь ответить на все вопросы, возникающие в его сознании, неизбежным образом встает перед решением самого главного и существенного вопроса — о смысле жизни и, связанного с ним непосредственно, вопроса о смысле смерти. При этом он со всей очевидностью наблюдает в себе две вещи: ненасытную жажду бессмертия и стремление жить не одной только физической жизнью, состоящей в удовлетворении биологических потребностей: « ... два близкие между собой желания, как два невидимых крыла поднимают душу человеческую над остальной природой: желание бессмертия и желание правды, или нравственного совершенства»².

Для думающей и стремящейся к совершенству личности, самодовлеющее животное наслаждение есть глубочайшее мучение, трагедия жизни. «Добрая душа страдает, ничем земным не удовлетворяется, ищет небесного, старается постигнуть непонятное и смиряется только перед непостижимым»³. Другими словами, у человека «на какой бы он ступени развития ни стоял, есть потребность жить высшей духовной жизнью, чем та, которую он видит вокруг себя»⁴. В тоже время человек замечает, что в нем самом что-то противостоит всем его благим устремлениям, осуществлению того, к чему человек, как разумное существо, стремится, противоположное и непонятное закону ума и, в тоже время, заставляющее человека выполнять его «повеления»: «не понимаю, что делаю, потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15).

Но что же это за темная сила в человеке, властно проявляющая себя и довлеющая над его сознанием? И есть ли для человека хоть какая-то возможность справиться с ней, освободиться от ее господства для того, чтобы реализовать себя как духовное, отличное от всего окружающего мира существо?

Вообще этот феномен психической жизни человека в психологии получил название «закона иррационального противоборства», открытого нансийской школой психологии (Куэ, Бодуэн), и привлекшего к себе пристальное внимание.

¹ Постная Триодь. М., 1974, с. 147.

² Соловьев В.С. Духовные основы жизни. Собр. соч. Т.3. Брюссель, 1966, с. 305.

³ Аврелин М. Секрет творчества // Вопросы философии и психологии, кн. 17, 1893, с. 237.

⁴ Глаголев С.С. Мистерии на берегах Конго // Богословский вестник, 1907, Т. 3, 12, с. 720.

Действует этот закон как «стихийное «не хочу», побуждающее в нас отрицательный моральный запрет»⁵, и, по мнению апостола Павла, коренится он в «плоти». Но «понятие о плотском не следует смешивать с понятием о телесном»⁶, это именно то, что в психологии принято относить к понятию подсознания или бессознательного.

С давних времен мыслящее человечество интересовалось этими вопросами, но «решение их, несмотря на все усилия ума ускользало от него, как ртуть между пальцами»⁷. И связано это с тем, что «само существо человеческой души и ее отношение к телу недоступны для нашего сознания»⁸. Тем не менее мы можем судить о свойствах, способностях нашей души, поэтому «явления душевной жизни, до такой степени разнообразные и своеобразные, удивительные и загадочные, что познание их законов всегда во все времена составляло важнейший предмет человеческого знания»⁹.

При этом можно с четкостью констатировать тот факт, что существует некоторая область, на которую не распространяется власть сознания, в которой «бессознательное эмансипируется, где направление и характер действий определяются не выставленной сознанием целью, а другими целями, лежащими ниже порога сознания»¹⁰.

Характер бессознательного, его роль в душевной жизни человека по разному оценивается психологами и исследователями. Одни определяют его как «некое чужеродное тело, проникшее в психику, не связанное с сознанием прочными ассоциативными связями и потому разрывающее единство сознания»¹¹, другие как «внутреннее сознание, которого мы теперь не ведаем, но которое и образует первоначальное ядро всякой индивидуальности»¹².

Не попадая в сферу внимания нашего сознания, подсознательное, тем не менее, оказывает ощутимое влияние на нашу душевную деятельность. Она является как бы «магнитным полем внутри которого, подобно стрелке компаса вращается центр нашей духовной энергии»¹³. Все наши инстинкты, привычки, произвольные движения, наши настроения, симпатии и антипатии, предрассудки, интуиции, предположения, фантазии, убеждения, сны и т. д. непосредственно связаны с деятельностью подсознательного. В нем находят себе прочный приют множество мимолетных впечатлений, часто почти не замечаемых сознанием. И весь этот материал существует не беспорядочно, а приводится в некую систему, «речь идет о существовании и постоянном возникновении психических образований с особым субъективным содержанием вне и помимо сознания»¹⁴.

⁵ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. Соч. Т. 2. М., 1996, с. 408.

⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. Собр. соч. Т. 8. Брюссель, 1966, с. 72.

⁷ Харитонов Ф. К вопросу о сознании // Вопросы философии и психологии, кн.14, 1892, с. 108.

⁸ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 1, кн. 2. Сергиев Посад, 1895, с. 528.

⁹ Давыденко В. Святоотеческое учение о душе // Вера и разум, 1902, 14, с. 429.

¹⁰ Мордухай-Бодловский Д. Случай и бессознательное // Вопросы философии и психологии, кн. 115, 1912, с.102.

¹¹ Бахтин В. Фрейдизм / Под маской. М., 1993, с. 26.

¹² Соловьев В.С. Современное состояние вопроса о медиумизме // Вопросы философии и психологии, кн. 23, с. 427.

¹³ Дмитриевский И., свящ. Теософия — религия нашего времени // Вера и разум, 1911, 12, с. 762.

¹⁴ Лопатин Л.М. К вопросу о бессознательной душевной жизни // Вопросы философии и психологии, кн. 54, 1900, с. 748.

Есть предположение, что самый акт нашего мышления как таковой осуществляется вне нашего сознания, поскольку «вслед за явлением какой либо мысли в нашем сознании, мы незаметным образом погружаемся в обсуждение ее, затем снова в нашем сознании всплывает та же мысль и противопоставление ее чему либо другому, далее мы снова отдаемся бессознательному суждению и, наконец, после целой цепи бессознательных звеньев мышления, соединенных кратковременно промелькивающими сознательными моментами, перед нами всплывает то или иное решение, или стремление, которое путем известных действий приводится к тому или иному осуществлению. Таким образом, громадная доля так называемого сознательного мышления, лучше сказать — мышления, по временам освещаемого сознанием, протекает в области неведомого, недостижимого для нас»¹⁵.

Но неверно было бы понимать подсознание только как источник чего-то низменного и темного. Из него могут проистекать как злые так и добрые деяния, в нем возникают все наши мистические переживания, в нем заложены и корни религии, оно — таинственная сфера соприкосновения нашего «Я» с Источником бытия. «Подсознательное иррационально не только в смысле низшей своей сферы, соприкасающейся с «плотью», но и в смысле высшей, соприкасающейся с «духом» и являющейся органом духа; его иррациональность, глубина и бездна обнимают как высшие мистические переживания, так и низшие «утробные» влечения»¹⁶.

В библейской терминологии подсознание может быть сближено с понятием сердца — «скрытого сокровенного центра личности... основной орган религиозных переживаний, орган для восприятия Божественного Слова и Духа Святого, в который изливается божественная любовь (Мф. 13:19; Мк. 4:15; 7:9; Лк. 8:12,15; 24:23; Деян. 2:27; 7:54 и т.д.) ... сердце есть более непонятное, непроницаемое, таинственное, скрытое чем душа, чем сознание, чем дух»¹⁷.

Но может ли человек овладеть этими подсознательными силами своего естества, этой концентрацией всех потенциалов души? Направить их в нужное ему русло? Другими словами, способно ли подсознание реализовывать себя в высших своих проявлениях? Для ответа на эти вопросы необходимо определить если не сущность подсознательного, то по крайней мере, глубинную динамическую направленность этой психической энергии человека.

Здесь мы должны остановить свое внимание на понятии «эроса», как силы, определяющей природу подсознания.

Для Фрейда эрос как синоним влечения к жизни, сводится к психической энергии, направленной на удовлетворение сексуальных потребностей. Естественно, что при таком понимании внутренней сущности подсознательного, никакого места для возведения его к высшему смыслу, никакой возможности для облагорожения, сублимации здесь быть не может. Но все же

¹⁵ Шаталов Н.Ф. Бессознательная психическая деятельность и ее роль в жизни человека // Вопросы философии и психологии, кн. 43, 1898, с. 183.

¹⁶ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994, с. 45.

¹⁷ Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии // Путь, 1925, 4, сс. 60-62.

и Фрейд допускал некоторую степень сублимации, понимая ее, как «отклонение энергии сексуальных влечений от их прямой цели, получения удовольствия и продолжения рода, и направления их к несексуальным (социальным) целям»¹⁸, т. е. речь идет о некоей «социальной сублимации» в рамках социального развития.

Этот факт немаловажен, так как доказывает саму возможность возвышения подсознательного, хотя бы и в таком ущербном виде. Большого от Фрейда и нельзя требовать, поскольку «будучи бескомпромиссным атеистом, считая религию несовместимой с опытом и разумом он видел в ней лишь форму массового невроза, имеющего в основе психосексуальные отношения»¹⁹.

Бесконечно большее содержание объемлет в себе учение об эросе у Платона. Эрос там представляет собой «существенную несводимую функцию души, функцию стремления, уходящую в бесконечность и многообразную по содержанию, но всегда направленную на возрастание бытия»²⁰; это — некая жажда жизни, стремление к ее полнейшему осуществлению, «стремление к красоте, жажда гармонии, жажда полной и вечно прекрасной жизни»²¹. Другими словами, платоновский эрос — это «рождение в красоте для бессмертия, ... средство единения богов и идей»²² или «силы, ведущие человека к богам»²³. Таким образом мы видим, что Платон предвосхищает христианское понимание эроса, как жажды воплощения, преображения, воскресения, как жажды обожения.

Итак, мы выяснили, что в самой природе подсознательного заложена некая скрытая потенция или склонность к сублимации. «В этом источник того огня, который одушевляет нас изнутри, той силы, которая неустанно и неутомимо влечет нас всегда вперед»²⁴. И основное свойство подсознательного заключается в способности действительного развития, в постоянном раскрытии новых проявлений, новых актов непосредственно расширяющих конкретные содержания, «это коренной признак его — развитие, расширение, всестороннее разрастание жизни»²⁵.

Но каким законам подчиняется этот процесс? Что является определяющим фактором его осуществления? Может ли как-то воздействовать на его развитие сознание человека, или же оно остается совершенно безучастным?

Следует сразу указать на то, что отмеченное ранее воздействие бессознательного на сознание не является безграничным и беспредельным, «само наличие стыда, жалости и благоговения, или преклонение перед высшим, есть ничто иное как реакция духовной природы против грозящего ей подавления

¹⁸ См.: Соколова Е.Е. Краткий словарь психоаналитических терминов / Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989, с. 442.

¹⁹ Ярошевский М.Г. З. Фрейд — выдающийся исследователь психической жизни / Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1980, с. 25.

²⁰ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса, с.46

²¹ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в древней философии в связи с развитием идеализма // Вопросы философии и психологии, кн. 36, 1897, с. 100.

²² Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Вопросы философии, 1988, 12, с. 134, 138.

²³ Платон. Пир, 202е. СПб., 1992, с. 36.

²⁴ Зинковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993, с.52.

²⁵ Лопатин Л.М. Теоретические основы нравственной жизни // Вопросы философии и психологии, кн. 5, 1890, с. 50.



и поглощения со стороны низших сил»²⁶. Более того, «человек только тем и отличается от других тварей, что инстинкты, которые в них властвуют магически и непобедимо, над человеком теряют свое неограниченное могущество»²⁷. И понятными тогда становятся слова выдающегося русского психолога, одного из основателей журнала «Вопросы философии и психологии» Н.Я. Грота, который утверждал, что «высшая цель человека — овладеть самим собой, сделать из своего организма орудие своей воли, усовершенствовать свои нравственные и умственные силы, выработать свой характер, подчинить разуму свои страсти»²⁸.

Но к сожалению, как показывает практика, сделать это только усилием воли невозможно. Наличие воли в человеке, естественно, представляет собой позитивный момент для спасения, но она, хотя и не до конца подчиняется подсознанию, все же не властна над ним, и, следовательно, требуется другая способность души, могущая привести человеческую сущность к совершенству.

Такой способностью, могущей «заставить» сублимировать подсознание, возвести человеческое существо, его внутреннюю психическую сущность к совершенству, через преодоление ее разобщенности, которая выражается во внутреннем противоборстве, является, по мнению Б.П. Вышеславцева, «воображение».

В обывательском понимании значения слова воображение предстает как способность человека к умозрительному представлению, к фантазии. Но на самом деле понятие воображения имеет так же и глубокий метафизический смысл, и означает вхождение во образ чего-то, т.е. предполагает возникновение определенной онтологической связи, ранее не существовавшей. Именно такое значение слово воображение имеет в славянском языке (см. словарь А. Даля).

Но что же это за сила воображение? Как она действует и каким законам подчиняется?

Еще святой Иоанн Дамаскин писал, что «способность воображать есть сила неразумной части души»²⁹, подобное мы можем прочесть и у Никодима Святогорца: «воображение есть сила неразумная, действующая большей частью механически, по законам сочетания образов»³⁰. Эти непонятные законы есть ничто иное как бессознательное творчество воображения, когда явно что-то создается в нас, принимая иногда очень интенсивный характер, при этом наше сознание остается в совершенно страдательном положении.

Таким образом, мы установили, что воображение не относится к деятельности сознания, и при этом влияние воображения на формирование лич-

²⁶ Соловьев В.С. Первичные данные нравственности // Вопросы философии и психологии, 24, 1894, с. 380.

²⁷ Лопатин Л.М. Критика эмпирических начал нравственности // Вопросы философии и психологии, кн. 3, 1890, с. 65.

²⁸ Грот Н.Я. Жизненные задачи психологии // Вопросы философии и психологии, кн.4, 1890, с. 74.

²⁹ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 1992, с. 60.

³⁰ Никодим Святогорец. Невидимая брань. М., 1912, с. 114.

ности переоценить трудно. Освещение вопроса стало возможным во многом благодаря труду Б.П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса», где он убедительно показывает психологическую сущность, метафизическое, этическое и мистическое значение воображения.

Воображение, по его мнению, обладает удивительной способностью влияния на человека. «Мощь положительного образа есть нечто изумительное, она становится настоящим чудом и источником чудес, когда этот образ проникает в подсознание»³¹. Введение при помощи воображения прекрасного образа в подсознание реализует природную склонность эроса к сублимации, его устремленность к прекрасному. «Воображение вносит в темную область подсознания прекрасные образы, пробуждая любовь к ним, оно преобразует инстинкты и таким путем ведет к воплощению их, к магическому творению новой реальности»³².

Наиболее наглядная и исключительная роль воображения проявляется в сфере искусства, творчества, которое охватывает всю нашу жизнь. «Искусство есть творческое воображение, иначе говоря воплощение любимого образа — в камне, в цвете, в звуке, в жесте, в плоти и крови»³³. Таким образом, воображение неразрывно связано с воплощением, т. е. образы творческой фантазии имеют не только субъективное, но прежде всего объективное значение. «Способность воображения есть способность творческого порождения новых содержаний бытия, точнее новых «сущностей», воплощение которых в бытии уже «техническая проблема»³⁴. Из всего сказанного, для нас важно подчеркнуть, что воображение образов есть начало их воплощения в бытии, по крайней мере в бытии личном.

В христианской традиции тема и самый опыт сублимации подсознательного получает особое значение, приобретает особую направленность, так как человек, согласно Священному Писанию, сотворен по образу и подобию Божию. Конкретизируя тайну Откровения о человеке, некоторые отцы и учителя Церкви (свт. Ириней Лионский, Тертуллиан) говорят, что человек был сотворен по образу того человечества, которое предстояло воспринять Богу-Слову в Его воплощении. Поэтому только образ Христа — всего Его домостроительства плоти — может проникать в предельные глубины человеческого сердца и сублимировать его с высшей степенью интенсивности, «*доколе не изобразится*» в нем «Христос» (Гал. 4:19). Следовательно, действие воображения напрямую связано с осуществлением главной цели человеческого бытия: «*стать причастниками Божеского естества*» (2 Петр. 1:4) и этим преодолеть смерть и нравственное несовершенство.

Здесь важно обратить внимание на то, что воображение действует не как какая-то стихийная сила, «значение смысла образа не может исходить только из сознания или только из бессознательного, но только из их взаимного соотношения»³⁵. Сублимация достигается не только деятельностью вообра-

³¹ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса, с. 52.

³² Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994, с. 417.

³³ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса, там же.

³⁴ Левицкий С.А. Трагедия свободы. Соч. Т. 1. М., 1996, с. 155.

³⁵ Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1992, с. 101.

жения, но и силой свободной воли. «Не воображение, а свободная воля решает, вступить ли на путь сублимации или профанации эроса; совершив это избрание, воля обращается к помощи воображения, для того, чтобы обходным путем преодолеть сопротивление плоти»³⁶. Но, с другой стороны, воображение не находится под прямым контролем воли. В конфликте между волей и воображением побеждает последнее. Воля может победить воображение только в том случае, если сделает из воображения своего союзника, а не врага. Иначе говоря, необходим процесс «не разрушения и подавления эмоций и ощущений, но их переориентация на высшее Благо, т. е. устремление их к Богу, взыскание Которого, обозначается в качестве желания блаженства»³⁷.

Далее мы считаем необходимым показать, что приведенные выше соображения не являются каким-то отвлеченным теоретизированием, но находят свое подтверждение или разрешение в практике аскетического христианского делания. Для отцов Церкви обожение, т. е. воображение в себе Христа, не есть только идея или теория, а прежде всего факт их внутренней жизни.

Действие воли, как направленности всего человеческого существа, находит свое выражение в любви. Стремление к благу, духовному совершенству, его желание и есть первоначальный источник любви в человеке, «воля блага есть любовь в своей внутренней сущности»³⁸. Воображение же культивирует тот образ, в отношении которого может реализовывать себя любовь.

Любить невозможно какую-то абстракцию, необходимый образ, причем не созданный мечтой, а реально существующий. «Христианская мистика представляет Божество не в образе безличной монады, а в образе совершеннейшей личности, в образе ипостасной любви. Живое представление такой личности наполняет сердце мистика чувством неизреченного восторга и служит интенсивнейшим стимулом, побуждающим его искать наитеснейшего общения с Божеством»³⁹.

Любовь разрастаясь и разгораясь, «поглощает в себе все душевные движения в человеке»⁴⁰, это когда душа ничего из существующего не предпочитает познанию Бога. Любовь выступает «силой связи и единство»⁴¹, а не просто субъективным психологическим состоянием. Любовь становится «онтологической связью любимого бытия с любящим существом, ... некоей онтологической перестройкой»⁴².

Именно такое тесное общение с Богом в любви делает возможным процесс обожения.

³⁶ Лосский Н.О. История русской философии, с. 418.

³⁷ Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998, с. 110.

³⁸ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1966, с. 108.

³⁹ Минин П. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1915, с. 6.

⁴⁰ Флоровский Г., прот. Прп. Максим Исповедник / Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб. 1997, с. LXIII.

⁴¹ Флоровский Г., прот. Corpus Areopagiticum / Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб. 1997, с. XXXII.

⁴² Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. с. 180.

Итак, любовь ко Христу составляет господствующую стихию, движущий нерв настроения христианина, «это — почва на которой только и может возникнуть и возрасти действительное и реальное общение со Христом»⁴³.

Любовь с психологической необходимостью требует внутреннего уподобления Христу. На практике это всепоглощающая любовь к Богу может достигаться при помощи молитвы Иисусовой, когда человек устраняет все образы, возникающие в его сознании и концентрируется на едином Божественном образе. «Обработка эмоциональных подсознательных глубин личности, глубин сердечных совершается при помощи молитвы Иисусовой, которая вводит Божественное имя и образ Богочеловека в наше подсознание»⁴⁴. Бог начинает обитать в человеческом существе и это обитание Бога должно пониматься не только как нравственное, внешнее и поверхностное единство, а «как существенное, как бы физическое обитание в смертной природе человека бессмертного божественного естества»⁴⁵.

Но нельзя понимать использование молитвы Иисусовой и воображение образа Христова как какое-то магическое действие. Она «не является техническим средством стяжания благодати»⁴⁶. Действие, которое оказывает образ Христа на подсознание, лишь только подготавливает его к принятию Христа, но вовсе не заставляет Христа воображаться в душе. «Спасение человека, его обновление достигается не высвобождением каких-то природных энергий, присущих тварному бытию человека, но энергиями самого Бога, который через них встречается с человеком, объедает его и приемлет в общение с Собой»⁴⁷.

И действительно, образ и воображение могут обладать преображающей силой лишь при участии благодати Божией, даже сама подготовка к реальному единению со Христом, т. е. сублимация внутренней сущности человека, не возможна без участия благодати Божией.

Именно этот момент, на наш взгляд, упущен Б.П. Вышеславцевым в его теории воображения, по которой довлеющую роль играет личность человека, а Богу отводится некая пассивная роль «наблюдателя»; в лучшем случае участие Бога сводится к Воплощению, как некоему историческому фактору, создавшему возможность посредством явленного образа, воображать его в человеке, и тем сублимировать человеческой сущности. «Вышеславцеву не хватает понятия спасения»⁴⁸. Поэтому, факторами таинственного возрождения человека следует считать «с одной стороны, благодать Божию, подаваемую Иисусом Христом, а с другой — деятельное состояние человека, его постоянное устремление, движение навстречу благодати»⁴⁹. Поэтому вообра-

⁴³ Зарин С.М. Аскетизм по православному христианскому учению. М., 1996. с. 67.

⁴⁴ Вышеславцев Б.П. Предисловие / Откровенные рассказы странника своему духовному своему отцу. Париж, 1930. с. 3.

⁴⁵ Попов И. Религиозный идеал св. Афанасия // Богословский вестник, 1904, март, с. 449.

⁴⁶ Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб, 1997. с. 202.

⁴⁷ Флоровский Г. прот. Святитель Григорий Палама и традиция отцов / Флоровский Г. прот. Догмат и история. М., 1998, с. 390.

⁴⁸ Зинковский В.В. История русской философии. Т. 2, ч. 2. Л., 1991. с. 121.

⁴⁹ Муравьев В. Новый человек — *καὶνὸς ἄνθρωπος* — по учению ап. Павла // Вера и разум, 1922, с. 614.



зять в себе Христа, т. е. прийти с Ним в онтологическое единство, нельзя собственными силами, нельзя ведя лишь борьбу с ложными образами и дурным воображением. Прп. Паисий Величковский пишет, что «если кто дерзнет восходить на таковые видения помимо света благодати Божией, пусть знает, что он воображает, по Григорию Синаиту, мечтания»⁵⁰. И это вполне понятно, так как причина смещения ложных образов с истинными лежит в самом человеке — в его безблагодатности. Подвижники Иисусовой молитвы решительно боролись с таким видом «творчества», потому что «оно является процессом, обратным по порядку действительного бытия, так как при этом человек творит Бога по образу Своему и подобию»⁵¹.

Подлинное же мистическое восприятие образа Христа возможно не как следствие воображения чувственных телесных образов, а как плод живого благодатного воздействия на душу, когда «тот, кто имеет вообразившимся в себе Христа, знает движения Его и взыграния, т. е. осияние и облистание Его, и видит внутри себя изображение Христа. Причем видит всущественно, невидимо видимым и недомыслимо постигаемым, в образе безобразном и в виде безвидном»⁵², — так описывает прп. Симеон Новый Богослов то мистическое онтологическое единство со Христом, которого удостоивается человек.

Чтобы понять возможность взаимодействия души человеческой и Логоса, а вместе с тем и возможность и обожения, необходимо принимать во внимание два фактора: то, что человек есть образ Божий и то, что в воплощении Христовом произошло действительное соединение Божественной и человеческой природы. Имея в себе образ Божий, человек уже изначально имеет в себе возможность онтологического единения с Богом. «О чудо!» — восклицает прп. Симеон Новый Богослов, — «о непостижимый дар благодати! Что в образе Божиим люди бывают и что никем невместимый Бог может образовываться в них»⁵³. Воплощение же Спасителя явилось преодолением той пропасти, той разобщенности между Богом и человеком, которое было следствием грехопадения человека. Следствием воплощения стало то, что в лице Иисуса Христа человеческая природа приняла участие в свойствах Божественной природы, достигла высшей степени своего развития. Человеческая природа была реально обожена в лице Иисуса Христа, ипостасно соединившись с Бесконечным, Вечным, Божественным. «Само Божество приобщилось человечеству, а человечество в божестве обожилось»⁵⁴. А прп. Максим Исповедник говорит о том, что «воплощение — первая и безусловная цель творения, конечная цель — именно само воплощение, с последующим нашим вхождением в Тело Воплотившегося»⁵⁵. Другими словами своим воплощением Христос показал для

⁵⁰ Четвериков С., прот. Путь умного делания и духовного трезвения // Путь, 3, 1926, с. 57.

⁵¹ Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан, жизнь и поучения. М., 1991, с. 138.

⁵² Аникеев П. П. Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова // Христианское чтение, 1915, II, с. 406.

⁵³ Василий (Кривошеин), архиеп. Прп. Симеон Новый Богослов. Н.-Новгород, 1996, с. 425.

⁵⁴ Скурят К. Е. Учение об обожении / О вере и нравственности по учению православной Церкви. Л., 1991, с. 193.

⁵⁵ Флоровский Г. прот. Cur Deus Homo? О причине воплощения / Флоровский Г. прот. Догмат и история. М., 1998. с.160.



чего был сотворен человек, а именно, для восхождения к славе обожения, через что вся тварь «исполняется в Боге». Человеку изначально присуща способность воплощать, воспринимать и усваивать качества Божественной жизни, воображая в себе Бога.

Поэтому воображение, мыслимое не психически, а аскетико-сотериологически, выступает прежде всего как сообщенное человеческой природе свойство воспринимать в себе Божество и восходить в порядок Божественной жизни, и реально оно может осуществиться во Христе или через Христа. Без Христа, без Его динамического участия, только лишь силами самого человека, эта возможность воображать неосуществима в своей заданности и деградирует или вырождается в магизм.

Вообще можно сказать, что магизм воображения стал присущ деятельности человека после его грехопадения. Ведь магизм основывается на стремлении человека постичь духовный мир, но не просто постичь, а заставить служить его себе. Это стремление является следствием извращения такого религиозного «таланта» человека, как стремление к богообщению. Человек пытается построить это общение на желании утвердить свою власть и волю над высшим. Так например, являясь прикладной частью каббалы, «магия выражается в ней в целесообразном употреблении имен Божиих для произведения различных чудес»⁵⁶. Причиной такого поведения человека стала, по мнению исследователей, метафизическая катастрофа, оторвавшая человека от полноты непосредственного созерцания Бога. «В магизме скрыта та духовная тенденция, которая коренится в первородном грехе человека: поставить себя в центре мироздания и заставить служить себе его силы»⁵⁷. Магизм исходит из убеждения, что высшую силу можно заставить подчиниться, нужно лишь найти ключ, слово, действие.

Магическое качество может приобретать сознание всякого человека, в том числе и христианина. «Яркий пример магизма в христианской практике — крещение или причащение человека по принуждению, или по чисто житейским побуждениям (например, чтобы не болеть), а не по вере. Магическое восприятие культа является вообще одной из главных причин вырождения христианской религии, ее искажения, причиной роста язычества, особенно атеизма, оккультизма и сатанизма»⁵⁸.

Но для нас важно показать возможность и характер действия воображения как свойства человеческой сущности, которое может приводить к практическому осуществлению тех или иных форм сверхъестественных явлений, причем последние принято относить к магизму в широком смысле этого слова.

Спектр упомянутых явлений очень широк, сюда относятся: ясновидения, гадания, способность действовать на расстоянии, «умение останавливать и вызывать жизненные процессы одним властным внушением, созда-

⁵⁶ Соловьев В.С. Каббала. Статьи из энцикл. словаря. Соб. соч Т. 10. Брюссель, 1966, с. 343.

⁵⁷ Светлов Э. [=Мень А., прот.] Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. с. 77.

⁵⁸ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 1997. с. 269.



вать пластические формы или материализовывать духовные сущности и дематериализовывать телесные»⁵⁹, вся область медиумических и спиритических явлений, некромантия и т. п. И все это становится возможным во многом благодаря действию воображения, которое «лежит в существе магии и обладает бесконечно большей силой, чем люди «воображают», что оно обладает магической силой»⁶⁰.

Вообще, воображение является ценнейшим, но и опаснейшим даром. «Сосредоточение внимания на определенных образах усиливает присущую образу тенденцию к воплощению»⁶¹, поэтому воображение может быть не только мощной творческой, но и стихийной разрушительной силой. Образ, проникая в подсознание, может как бы овладевать всем нашим существом. «Магия воображения состоит в том, что человек становится тем, что он воображает, а мир становится таким, каким мы его воображаем»⁶².

Постараемся проиллюстрировать высказанные положения.

Даже не входя в сферу сверхъестественного мы можем наблюдать действие воображения на человека. Например, в театре у актеров, которые пытаются «войти в образ», т. е. пытаются представить воображаемое как реально существующее или ожидаемое в своем осуществлении. «Мы можем зафиксировать вегетативные изменения: побледнение, покраснение, слезы, дрожь и т. д., происходящие на основе воображения или вызова посредством стимуляции возникновения соответствующей воображаемому установки»⁶³.

Но конечно «серьезное» использование воображения, связано, прежде всего, со стремлением достигнуть главной цели человеческого существования — единения с Богом, при этом «внехристианский мистик стремится достигнуть этой цели без всякого постороннего посредства, при помощи одних лишь собственных сил»⁶⁴. И обычно это находит выражение в процессе постепенного абстрагирования и удаления содержания сознания путем концентрации внимания на одной какой-нибудь идее или образе: «такова психическая природа индусской йоги, браманского самади, буддийской дьяны, суфийского мелекут»⁶⁵. Концентрация внимания на одном образе влечет за собой опустошение сознания от всего того, что не связано с этой идеей. И по мере того, как поле сознания суживается, образ приобретает все большее господство и усиливается в своей интенсивности связанное с ним чувство, постепенно поглощая собой человеческое сознание и все его существо. «В случае концентрации внимания на каком либо одном пункте наблюдается изменение личности»⁶⁶.

Ошибочно было бы полагать, что созерцательная практика восточных мистиков напрочь лишена каких-либо образов. Человек так устроен, что он

⁵⁹ Соловьев В.С. Мистика, мистицизм. Статьи из энцикл. словаря. Собр. соч. Т. 10. Брюссель, 1966, с. 243.

⁶⁰ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса, с. 61.

⁶¹ Левицкий С.А. Трагедия свободы. Соч. Т. 1, М., 1996. с. 160.

⁶² Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса, с.62.

⁶³ Натадзе Р.Г. Воображение как фактор поведения. Тбилиси, 1972. с. 72.

⁶⁴ Иванов С. Мистика ареопажитик // Вера и разум, 1914, 6. с. 699.

⁶⁵ Минин П. Мистицизм и его природа // Богословский вестник, 1911, т. 1, апрель, с. 816.

⁶⁶ Струминский М., свящ. Изменения и раздвоения личности // Вера и разум, 1917, 1, с. 157.

не может мыслить безобразно. Так например мистическая практика секты суфиев (основатель Абу-Саид-Аби-л-Хайра) предполагала вместе с размышлением о соединении с божеством, призыванием имени Божия (Зикр), также «представление божества под видом красавицы, которого она есть символ, идеал, видимое выражение»⁶⁷.

Индийский мудрец Шри-Шанкара-Ачария, один из идейных деятелей «реабилитации» браманизма, в своем стремлении к безличному абсолюту, обращается все же к некоторому посреднику за помощью, а значит имеет перед собой какой-то образ, пусть неясный и неопределенный: «отдаюсь во власть твою, о наставник, друг удрученного мира и река самоотверженной доброты»⁶⁸. Но и до него браманские аскеты для достижения созерцательной способности сосредотачивали внимание на каком-либо блестящем предмете, каким могли быть: солнце, поверхность воды, драгоценные камни и т.д., и при этом они бесконечно повторяли таинственное слово «aum» (оно), т.е. брама — абсолютный дух⁶⁹.

Все эти примеры свидетельствуют о том, что воображение играло ключевую роль в мистической практике разнообразных религиозных течений Востока. Это делание направлено, прежде всего, на раскрытие таинственных сил человека, подчинение его воле скрытых процессов, «на овладение могуществом таящихся в человеке духовных сил»⁷⁰. Одним из наиболее ярких примеров этого может служить практика йогизма. «Йога основана мудрецом Патанджами и является одним из шести «ортодоксальных» философских направлений Индии»⁷¹, и, будучи крайним напряжением психофизических способностей человека, позволяет практикующему йогу творить удивительные «чудеса»: «магическим путем сообщаться через избранных лиц с людьми на любом расстоянии, давать ответы на письма, невидимым образом перебрасывать через закрытые двери и так далее»⁷². Эти чудеса, представляют собой ничто иное, как «действие психической силы, от йога зависящей и от него исходящей»⁷³.

Подобную же картину можно наблюдать и у буддистов, которые не верят в чудеса как проявления сверхъестественной силы. Все чудеса, по их мнению, совершаются естественными силами и существует даже специальная практика для приобретения этой чудодейственной силы — Локоттара, существом своим имеющая внутреннее саморазвитие индивидуума⁷⁴.

Интересные явления можно увидеть в тибетском направлении буддизма — ламаизме, который представляет собой синкретическое объединение индийского буддизма и древней религии Бон. «Крупнейший знаток магии Подма-

⁶⁷ Уманец С. Религиозная метафизика мусульманского Востока // Вопросы философии и психологии, кн. 7, 1891, сс. 62-63.

⁶⁸ Джонстон В. Шри-Шанкара-Ачария, мудрец индийский // Вопросы философии и психологии, кн. 36, 1897, с. 23.

⁶⁹ Минин П. Мистицизм и его природа, с. 816.

⁷⁰ Булгаков П. Философия йогизма // Вера и разум, 1914, 21, с. 410-411.

⁷¹ Джонстон В. Очерк Бхагавадгиты // Вопросы психологии и философии, кн. 47, 1899, с. 204.

⁷² Р. Современная теософия в России // Вера и разум, 1910, 21, с. 497.

⁷³ Р. Из области мистических исканий // Вера и разум, 1913, 23, с. 654.

⁷⁴ Бергс А.А. Христианское вероучение и буддизм // Вера и разум, 1902, 8, с. 357.



самбхаву включил местных тибетских богов в буддийский пантеон божеств в качестве дхармапал — защитников буддийской веры, тем самым заложил новое направление буддизма, включившего в себя элементы бонской религии»⁷⁵.

В ламаизме существует некий таинственный обряд — «закливание со стрелой», употребляющийся как способ отыскания потерянной вещи и состоящий в том, что лама дает кому-нибудь из желающих стрелу и после некоторых приготовлений, начинает произносить заклинательную молитву, при этом стрела начинает дрожать в руке и, двигаясь, увлекает держащего к месту, где находится утерянная вещь. Очевидец этих событий относит увиденное им «не внешнему влиянию данного момента, а тем идеям, которые были в сознании человека раньше. Его убеждение, что стрела его потащит доходя до слепой веры, он знал, что рука будет качаться и что он не в силах будет ее остановить. Нужен был только толчок, как ослабление под действием чтения ламы сознания, что привело к бессознательным действиям. Воображение создало движение»⁷⁶.

Но одно дело Восток, с особенностями его метафизических представлений и своеобразием духовной жизни, когда происходящее там западному сознанию может показаться чем-то далеким и почти нереальным. Другое дело, когда проявления воображения как магизма мы наблюдаем в культуре европейской.

Так для западного христианства характерно явление стигматизации, т. е. появления на теле человека ран или язв, подобно язвам на теле Спасителя. По мнению исследователей, раны теле человека появляются как следствие интенсивного представления страданий Христа на Кресте. Воображение носит характер прочувствования и напряженности, что приводит к экстатическому состоянию и появлению ран на теле. Более того, некоторые стигматизированные в пятницу, вспоминая момент смерти Спасителя, впадали в бессознательное состояние, которое продолжалось до утра воскресения, когда они как бы воскресали со Христом. Но «нет оснований считать стигматизацию действием или явлением чудесным, каким-то особым дарованием Духа Святого, стигматизация есть действие яркого, живого воображения, направленное на созерцание телесных страданий Христа»⁷⁷. Обладавшие наиболее пламенным, чувствительным, живым воображением могли, «сосредотачиваясь на крестных страданиях Спасителя свободной силой воображения разгонять свою кровь по соответствующим направлениям, т. е. к местам язв Господних на руках, ногах и правой стороне груди, так что кровь наконец пробивалась наружу и образовывала шрамы, получившие название «стигматов»⁷⁸.

Здесь мы увидим возможность человека уподобляться, воплощать или воображать в себе Божество таким, каким он его себе представляет или во-

⁷⁵ Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии Бон. СПб., 1998, с. 298.

⁷⁶ Токарский А.А. «Закливание со стрелой» тибетских лам // Вопросы философии и психологии, 1895, кн.22, с. 190-192.

⁷⁷ Георгий, архиеп. Стигматизация // Вера и разум, 1904, 24, с. 629.

⁷⁸ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Т.3. Н-Новгород 1997. с. 310.



ображает. Так же здесь можно наблюдать поразительный феномен того, как воображение может влиять не только на духовную сторону человека, но и изменять физическую. Еще более отчетливо ресурсы возможности воображения сказываются в спиритическом феномене материализации.

Феномен сводится к тому, что в присутствии медиума, погруженного в транс, получается как бы некоего рода истечение материи (эктоплазмы). Сначала эта материя имеет вид светящегося облака, как бы первичной туманности, затем она начинает сгущаться и принимает форму человеческого тела, превращаясь в живое существо, которое движется, говорит, а потом растворяется и исчезает⁷⁹. Б.П. Вышеславцев не дает определенного объяснения, если оно вообще может быть дано, но предлагает к рассмотрению три гипотезы, стремящиеся дать объяснение этому явлению: спиритическую, по которой эти явления производятся душами умерших; оккультную, где признается действие невидимых духовных существ; и научно-имманентную, в которой явления приписываются неизвестным силам самого человека, в частности медиума.

Для нашей работы особый интерес представляет последнее, так как мы можем попытаться проследить здесь связь, рассматриваемого феномена со способностью человека воображать. Это подтверждается тем фактом, что «в призраке не может быть ничего такого, чего бы не было в медиуме, или в ком-то из присутствующих. Призрак не может сообщить что-нибудь такое, чего не знают и никогда не знали никто из присутствующих на спиритическом сеансе»⁸⁰.

Само по себе вхождение в транс, который является непрременным условием материализации, есть ничто иное как умение до предельного уровня сконцентрировать свое воображение, что приводит в действие в человеке какие-то неведомые, но могущественные силы. Таким образом, с учетом последнего, действие воображения оказывается не просто способностью воплощать в себе что-то или строить себя по образу воображаемого объекта, но также и способностью усваивать воображаемому качества материальной реальности.

Несмотря на весь ужас и трепет, в который приходит душа от сознания таких возможностей воображения, человек не может отказаться от него — и потому, что оно ему онтологически присуще, и потому, что с ним именно сопряжена реализация самой человеческой природы, осуществление главной цели человеческой жизни.

«Последовательное же отрицание воображения, — считает Б.П. Вышеславцев, — было бы отрицанием всякого образа Божия, отрицанием икон, иконоборчеством»⁸¹.

Глубина содержания иконы в том, что «икона ничего не изображает, она являет»⁸², являет уже осуществленную в Евангельской истории реальность.

⁷⁹ Подобные явления неоднократно описаны в научной литературе и подлинность их имеет экспериментальное подтверждение. Напр., см.: *Вышеславцев Б.П.* Наука о чудесах // *Путь*, 1926, 5, с. 97-99.

⁸⁰ *Дмитриевский И., свящ.* Спиритизм // *Вера и разум*, 1910, 17, с. 622.

⁸¹ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса, с. 73.

⁸² *Зивон (Теодор), архим.* Беседа иконописца. Новгород, 1993, с. 36.



Это реальность Царства Христова, реальность преображенной обоженной твари, реальность того самого преображения, которое в своем лице явил Христос. Икона есть встреча с другим миром, «в иконе мы находим живое, действительное соприкосновение двух миров, двух планов бытия»⁸³. И, если в будущем веке все будут зреть Бога лицом к лицу, то икона есть уже начало этого созерцания. «Икона имеет своей целью вывести сознание в мир духовный, показать «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ»⁸⁴.

Вместе с тем церковное предание настоячиво подчеркивает и вспомогательную, воспитательную роль иконы в деле богопознания. Ибо являя собой образ Божий, икона становится «лестницей ведущей к первообразу»⁸⁵, местом общения образа с первообразом и способом возведения к первообразу духа молящегося.

Икона есть ни что иное, как реальная связь между образом и Первообразом, и «эта действительность обнаруживается нами в самом акте иконопочитания и опознается как истинная»⁸⁶.

В том, что в основе почитания иконы лежит возможность подлинного восприятия духовного мира, может убедиться каждый верующий человек на своем личном духовном опыте. И чем глубже вера, чем серьезнее духовное делание человека, тем бесспорнее принимается «онтологическая насыщенность духовного созерцания иконы»⁸⁷. А чем глубже мы проникаем в откровение иконы, тем больше мы осознаем, что «не извне воспринимаем образ, но в себе самих припоминаем; икона есть напоминание о горнем первообразе, т. е. пробуждает в сознании духовное видение»⁸⁸.

Однако история христианской Церкви знает опыт последовательного отрицания иконопочитания. Само по себе явление иконоборчества имеет под собой весьма серьезную философскую подоплеку, и, являясь «на первый взгляд движением простым до грубости в своих основных выводах, целях и средствах, при ближайшем анализе оказывается весьма сложным явлением»⁸⁹. Основополагающий тезис иконоборчества сводится к тому, что Бог невообразим. При этом рассуждения имели следующий характер: «Христос есть не простой человек, но Бог и человек в одном лице, в коем Божество и человечество соединены нераздельно и неслитно. Как же может быть изображен Он, Единый из двух, ставший одним Лицем, раз одно из естеств (Божественное) в Нем неопишимо? Икона может изобразить только человеческую природу Христа, но отнюдь не божественную — неопишиму; таким образом, она есть икона не Христа, как Богочеловека, а простого человека и не может называться иконой Христа. Если же иконописец, изображая икону, называ-

⁸³ Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи / Трубецкой Е.Н. Избранное. М., 1997, с. 371.

⁸⁴ Флоренский П., свящ. Иконостас // Богословские труды, 1972, 9, с. 105.

⁸⁵ Тарабукин Н.М. Смысл иконы. М., 1999, с.78.

⁸⁶ Ивонин И., диак. Богословие «образа» в творениях патриарха Фотия // Христианское чтение, 1997, 15, с. 56.

⁸⁷ Платон (Игумнов), архим. Почитание креста, икон и мощей / О вере, нравственности по учению Православной Церкви. Л., 1991, с. 284.

⁸⁸ Флоренский П., свящ. Иконостас, с. 102.

⁸⁹ Мелиоранский Б. К вопросу о иконоборчестве // Христианское чтение, 1901, VIII, с. 293.

ет ее Христом, то он или Христа признает тварью, или описует неопишное божество описанием созданной плоти, и впадает в заблуждение Ария, или сливает неслитное соединение естеств и впадает в заблуждение монофизитов. Если же скажет, что посредством иконы изображает только плоть Иисуса Христа, которую мы видим и с которой обращались, то или отделяет плоть, сплетающуюся с Божеством (во Христе) и обоготворенную, т. е. разделяет неразделенного Христа на двое (Сына Божия и Сына Марии) и следует заблуждению Нестория, или, отделяя плоть от Божества, представляет ее имеющей собственную иконопись, усваивает ей особое лице и тем «прибавляет к Троице четвертое лице»⁹⁰.

Другими словами, иконоборцы говорили о «неопишности» Христа по телу, в силу того, что плоть Христова была обожествлена. Также и признание Богочеловечества за одну Ипостась в двух нераздельных и неслиянных естествах казалось иконоборцам несовместимых с учением о возможности описать его, заключить его образ в искусственное очертание и, следовательно, создать его икону, поскольку одно из двух естеств Его неопишимо. «Единение естеств во Христе превышает всякую мысль и понимание. И если оно выше всякой мысли и понимания, то выше и всякого представления: будучи непредставим Христос и неизобразим. Отсюда и спор иконоборцев с православными сводился и тому: возможно ли вообразить и изобразить существо, непостижимое для разума?»⁹¹. Решение иконоборцами этого вопроса носило отрицательный характер. «Икона Христа считалась ложным образом не потому что живописцы плохи, а потому, что создать истинную икону Христа метафизически невозможно»⁹².

Объективное разрешение вопроса о возможности существования иконы может мешать в раскрытии понятия образ. «Образ — *eivkw, n* — бывает естественным, т. е. по природе, и искусственным — по подражанию; к первому относится Сын Божий как образ Отца, Дух Святой как образ Сына, всякий сын как образ своего отца; ко второму — человек как образ и подобие Бога, все образы и формы невидимых и бестелесных предметов»⁹³.

То Слово Отчее, которое имеет Отец, так как Он Сам рождает Сына, есть Его собственный образ, но ипостасный, рождаемый и рождающийся Сын.

Далее важно отметить, что Христос сохраняет в своем воплощении образ Отца, «совершенный образ Отца, поскольку Он полностью подобен Ему, но не по признакам Своей плоти или фигуры тела, а по своему Божественному всемогуществу и славе, и Его человечество нельзя при этом открывать от Его Богосыновства»⁹⁴.

Человек по своему творению тоже имеет в себе образ Божий и есть главная икона Божества. «Человек более запечатлел в себе образ Божий,

⁹⁰ Доброклонский А.П. Преподобный Феодор, исповедник и игумен студийской. Б/м, б/г, с. 103.

⁹¹ Мелиоранский Б. Философская сторона иконоборчества // Вопросы философии и психологии, 1907, кн. 87, с. 158.

⁹² Там же, с. 163.

⁹³ Доброклонский А.П. Преподобный Феодор..., с. 110.

⁹⁴ Шенборн К. Икона Христа. Милан-М., 1996, с. 89.



нежели ангелы, являющиеся истинными духами»⁹⁵. Но грехопадение затмило этот образ Бога в человеке и хотя он неистребим и просвечивает в человеке через личину греха, эта нечистота делала человеческий образ как бы не истинным образом Бога. «По учению св. Иоанна Дамаскина, первой в мире иконой стал созданный по образу и подобию Бога человек. Грехопадение нарушило, испортило, повредило человеческий беспорочный облик, наложило искажающие черты на его первоизданную чистоту»⁹⁶.

Только воплотившееся Слово, Христос, Новый Адам, став воистину человеком, восстановил в своей человечности истинный образ Божий. «Христос имеет истинный человеческий образ, который и есть образ Божий, живая нерукотворная икона Божества. В этом-то и состоит действительное значение боговоплощения для догмата иконопочитания»⁹⁷.

Человеческое естество вполне раскрылось как икона Божества после того как оно было явлено во Христе. Главной же ошибкой иконоборцев было то, что они разделяли в отношении к образу две природы во Христе, тогда как икона человечества Христова не есть только икона Его тела, безотносительная к Божеству, но есть вообще Его икона, именно как образ Его Божества в тварном естестве, — иначе говоря образ ипостаси Богочеловека, а не какой-либо из Его природ. «Образ воплотившегося есть образ Бога, а не только изображение тела»⁹⁸.

Далее важно показать как практически осуществляется иконопись. Дело в том, что появление иконы, «рождение» ее напрямую связано со способностью человека воображать.

Являясь «воплощением невысказуемого и неопишуемого, символическим языком красок, линий, композиций, неся свидетельство о подлинности реального иного бытия, иного времени, иных ценностей, неведомых человеку ранее»⁹⁹, икона свидетельствует о некоей причастности иконописца изображаемой реальности.

Действительно, только преображенным зрением иконописец может увидеть и затем выразить в красках светоносную сущность горнего мира. Иконописец не придумывает изображения, не фантазирует, а изображает то, что ему уже в той или иной степени онтологически присуще. «Только истинно пережитый, личный опыт может дать возможность найти те слова, те формы, краски и линии, которые истинно соответствуют тому, что они выражают»¹⁰⁰. Иначе говоря, иконопочитание предвдывает, сопровождает и направляет иконописание.

Способность иконописца изобразить связана прежде всего, со способностью вообразить. Он должен сначала вообразить в себе Бога, обожиться, напечатлеть Его образ в себе. «Образ Христа находится в сердце христианина

⁹⁵ *Сергий (Голубцов), архиеп.* Воплощение богословских идей в творчестве прп. Андрея Рублева // Богословские труды, 1981, 21, с. 14.

⁹⁶ *Дунаев М.М.* Своеобразие русской иконописи. М., 1995, с. 21.

⁹⁷ *Булгаков С., прот.* Икона и иконопочитание. М., 1996, с. 76.

⁹⁸ *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V-VIII веков. Изд. 2-е. Париж, 1990, с. 252.

⁹⁹ *Бобков К.В., Шевцов Е.В.* Символ и духовный опыт православия. М., 1996, с. 51.

¹⁰⁰ *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Коломна, 1989, с. 136.



и высвечивается во все природе его постольку, поскольку человек приближает себя к этому образу»¹⁰¹. Иконописец должен высветить в себе образ Христа, должен стать живой иконой, образ Божий должен в нем раскрыться, реализоваться. И тогда, наблюдая себя, он сможет выразить увиденное в живописи, материализовать его.

Таким образом, икона есть доказательство не только истинности воплощения Логоса, но и возможности и истинности воображения Его в человеке.

Как отмечалось, в данной работе было особенно важно подчеркнуть, что воображение — не просто способность что-то фантазировать, представлять в уме, а, прежде всего, изначально присущая способность человека онтологически воображать, т. е. действительно осуществлять в себе то, к чему человек устремляется.

Эта способность дана человеку Богом для преодоления разобщенности с Ним, как способность соединения с Ним.

Воображение — это великий и страшный дар, потому что может как приводить к Богу так и отдалять от него. Без благодати, без участия Бога в процессе восхождения к Нему, как реализации присущей человеку устремленности к Вечному, воображение приобретает магический характер.

Отрицание же воображения есть ничто иное, как отрицание возможности преобразования человека, его обожения, восстановления его в истинном достоинстве иконы Божества.

Литература

1. *Аврелин М.* Секрет творчества // Вопросы философии и психологии, кн.17, 1893.
2. *Аникеев П.П.* Апология мистики по творениям преп. Симеона Нового Богослова // Христианское чтение. 1915. II.
3. *Бахтин В.* Фрейдизм / Под маской. М. 1993.
4. *Бергс А.А.* Христианское вероучение и буддизм // Вера и разум, 1902, 8.
5. *Бобков К.В.* Шевцов Е.В. Символ и духовный опыт православия. М., 1996.
6. *Булгаков П.* Философия йогизма // Вера и разум, 1914, 21.
7. *Варнава (Беляев), еп.* Основы искусства святости. Т. 3. Н-Новгород, 1997.
8. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преп. Симеон Новый Богослов. Н-Новгород, 1996.
9. *Вышеславцев Б.* Наука о чудесах // Путь, 1926, 5.
10. *Вышеславцев Б.П.* Значение сердца в религии // Путь, 1925, 4.
11. *Вышеславцев Б.П.* Предисловие к кн.: Откровенные рассказы странника своему духовному своему отцу. Париж, 1930.
12. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М., 1994.
13. *Георгий архиеп.* Стигматизация // Вера и разум, 1904, 24.

¹⁰¹ *Ранне А., прот.* Нравственная самореализация личности в образе Божиим. Курс. соч. Л., 1983, [машинопись,] с. 106.



14. *Глаголев С.С.* Мистерии на берегах Конго // Богословский вестник, 1907, т. 3, 12.
15. *Грот Н.Я.* Жизненные задачи психологии // Вопросы философии и психологии, кн. 4, 1890.
16. *Давыденко В.* Святоотеческое учение о душе // Вера и разум, 1902, 14.
17. *Джонстон В.* Очерк Бхагавадгиты // Вопросы психологии и философии, кн.47, 1899.
18. *Джонстон В.* Шри-Шанкара-Ачария, мудрец индийский // Вопросы философии и психологии, кн. 36, 1897.
19. *Дмитриевский И. свящ.* Спиритизм // Вера и разум, 1910, 17.
20. *Дмитриевский И. свящ.* Теософия — религия нашего времени // Вера и разум, 1911, 12.
21. *Доброклонский А.П.* Преподобный Феодор исповедник и игумен студийской. Б/м, б/г.
22. *Дунаев М.М.* Своеобразие русской иконописи. М., 1995.
23. *Зарин С.М.* Аскетизм по православному христианскому учению. М. 1996.
24. *Зинковский В.В.* История русской философии. Т. 2, ч.2. Л., 1991.
25. *Зинковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993.
26. *Зинон (Теодор) архим.* Беседа иконописца. Новгород, 1993.
27. *Иванов С.* Мистика ареопагитик // Вера и разум, 1914, 6.
28. *Ивонин И., диак.* Богословие «образа» в творениях патриарха Фотия // Христианское чтение, 1997, 15.
29. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М. 1992.
30. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 1, кн. 2. Сергиев Посад, 1895.
31. Постная Триодь. М., 1974.
32. *Кузнецов Б.И.* Древний Иран и Тибет. История религии Бон. СПб. 1998.
33. *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. Соч. Т. 2. М., 1996.
34. *Левицкий С.А.* Трагедия свободы. Соч. Т. 1, М. 1996.
35. *Лопатин Л.М.* К вопросу о бессознательной душевной жизни // Вопросы философии и психологии, кн. 54, 1900.
36. *Лопатин Л.М.* Критика эмпирических начал нравственности // Вопросы философии и психологии, кн. 3, 1890.
37. *Лопатин Л.М.* Теоретические основы нравственной жизни // Вопросы философии и психологии, кн. 5, 1890.
38. *Лосев А.Ф.* Эрос у Платона // Вопросы философии, 1988, 12.
39. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1994.
40. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М. 1991.
41. *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб, 1997.

42. *Мелиоранский Б.* К вопросу о иконоборчестве // Христианское чтение, 1901, VIII.
43. *Мелиоранский Б.* Философская сторона иконоборчества // Вопросы философии и психологии, 1907, кн. 87.
44. *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1915.
45. *Минин П.* Мистицизм и его природа // Богословский вестник, 1911, т. 1, апрель.
46. *Мордухай-Бодовский Д.* Случай и бессознательное // Вопросы философии и психологии, кн. 115, 1912.
47. *Муравьев В.* Новый человек — *καίνο, j a;nqgwροj* — по учению ап. Павла // Вера и разум, 1922.
48. *Натадзе Р.Г.* Воображение как фактор поведения. Тбилиси, 1972.
49. *Никодим Святогорец.* Невидимая брань. М., 1912.
50. *Осипов А.И.* Путь разума в поисках истины. М, 1997.
51. *Платон (Игумнов), архим.* Почитание креста, икон и мощей / О вере, нравственности по учению Православной Церкви. Л., 1991.
52. *Платон.* Пир. СПб., 1992.
53. *Попов И.* Религиозный идеал свт. Афанасия // Богословский вестник, 1904, март.
54. *Р.* Из области мистических исканий // Вера и разум, 1913, 23.
55. *Р.* Современная теософия в России // Вера и разум, 1910, 21.
56. *Ранне А., свящ.* Нравственная самореализация личности в образе Божиим. Л., 1983, [машинопись].
57. *Светлов Э. [=Мень А., прот.]* Магизм и единобожие. Брюссель, 1971.
58. *Сергий (Голубцов) архиеп.* Воплощение богословских идей в творчестве прп. Андрея Рублева // Богословские труды, 1981, 21.
59. *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.
60. *Скурат К.Е.* Учение об обожении / О вере и нравственности по учению православной Церкви. Л., 1991.
61. *Соколова Е.Е.* Краткий словарь психоаналитических терминов / Фрейд Зигмунд. Психология бессознательного. М. 1989.
62. *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни. Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1966.
63. *Соловьев В.С.* Каббала. Статьи из энцикл. словаря. Собр. соч. Т. 10, Брюссель. 1966.
64. *Соловьев В.С.* Мистика, мистицизм. Статьи из энцикл. словаря. Собр. соч. Т. 10. Брюссель, 1966.
65. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Собр. соч. Т. 8. Брюссель, 1966.
66. *Соловьев В.С.* Первичные данные нравственности // Вопросы философии и психологии. 24, 1894.
67. *Соловьев В.С.* Современное состояние вопроса о медиуизме // Вопросы философии и психологии, кн.23.



68. *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве. Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1966.
69. *Софроний (Сахаров) архим.* Старец Силуан, жизнь и поучения. М. 1991.
70. *Струминский М. свящ.* Изменения и раздвоения личности // Вера и разум, 1917, 1.
71. *Тарабукин Н.М.* Смысл иконы. М., 1999.
72. *Токарский А.А.* «Закливание со стрелой» тибетских лам // Вопросы философии и психологии, 1895, кн. 22.
73. *Трубецкой Е.Н.* Два мира в древнерусской иконописи / Избранное. М., 1997.
74. *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в древней философии в связи с развитием идеализма // Вопросы философии и психологии, кн. 36, 1897.
75. *Уманец С.* Религиозная метафизика мусульманского Востока // Вопросы философии и психологии, кн.7, 1891.
76. *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Коломна, 1989.
77. *Флоренский П., свящ.* Иконостас // Богословские труды, 1972, 9.
78. *Флоровский Г. прот.* Догмат и история. М, 1998.
79. *Флоровский Г. прот.* Corpus Areopagiticum / Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб. 1997.
80. *Флоровский Г. прот.* Восточные отцы V-VIII веков. Изд. 2-е. Париж, 1990.
81. *Флоровский Г. прот.* Прп. Максим Исповедник / Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб. 1997.
82. *Харитонов Ф.* К вопросу о сознании // Вопросы философии и психологии, кн.14, 1892.
83. *Четвериков С. прот.* Путь умного делания и духовного трезвения // Путь, 1926, 3.
84. *Шаталов Н.Ф.* Бессознательная психическая деятельность и ее роль в жизни человека // Вопросы философии и психологии, кн. 43, 1898.
85. *Шенборн К.* Икона Христа. Милан-М., 1996.
86. *Юнг К.Г.* Психологические типы. М., 1992.
87. *Ярошевский М.Г.* З. Фрейд — выдающийся исследователь психической жизни / Фрейд З. Психология бессознательного. М. 1980.

*Д.Ю. Лушников,
преподаватель СПбДА,
кандидат богословия*



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, осуществляющее подготовку священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословия, регентов церковных хоров и иконописцев.

На сайте академии
www.spbda.ru

- сведения о структуре и подразделениях академии;
- информация об учебном процессе и научной работе;
- события из жизни академии;
- сведения для абитуриентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор – проректор по научно-богословской работе протоиерей Димитрий Юревич. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии. Материалы распространяются на компакт-дисках и размещаются на сайте журнала в формате pdf.

На сайте журнала «Христианское чтение»
www.spbpda.ru

- электронный архив номеров в свободном доступе;
- каталоги журнала по годам издания и по авторам;
- требования к рукописям, подаваемым в журнал.