

DOI: 10.15643/libartrus-2016.3.5

Философско-теологические основания наличия имени и слова в иконическом изображении

© А. И. Симонов

*Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина
Россия, 603950 г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, 1.*

Email: simonoff-alex@rambler.ru

Статья посвящена прояснению философской и теологической основы надписи имени Бога, святого, или описание священного события на иконной плоскости. Рассуждения строятся через обращение к христианскому пониманию имени и через рассмотрение русской философии имени «серебряного века» (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев), соединенное с привидением конкретных примеров из христианского изобразительного искусства, характеризующих специфичность пребывания имени и слова в иконе. В итоге, факт пребывания надписи имени Бога здесь понимается в его онтологической окрашенности как проявление в иконном образе Первообраза, т.е. смыслов, выходящих за рамки изображения. Иными словами, имя и слово в иконе рассматриваются, наравне с другими элементами иконного изображения, как визуальные свидетельства об одном из ключевых доктринальных концептов христианской традиции – об явленности в мир Бога.

Ключевые слова: *икона, имя, имя Бога, Сущность и Энергии Бога, слово, образ, первообраз, иктис, Альфа и Омега, хризма.*

Встреча с иконой – это знакомство с визуально отраженной традицией православной религиозности. В рамках Православия икона призвана: непосредственно проиллюстрировать его онтологические, антропологические, этические и эстетические идеи, а также показать себя как предмет-реальность, которая побуждает к молитвенной практике. И как итог, статья одной из основных созидательниц специфической православной духовной, сакральной культуры, экстраполирующей на сферу общекультурную. Икона, в этом смысле, являет себя феноменом культуры, представляющим присутствие религиозного, его смыслов.

С философской же точки зрения икона может быть представлена как попытка ухватить феноменальность, специфичность христианского взгляда на структуру мироздания. Кроме того, что она являет собой визуальное отражение догмата христианства о Боговоплощении, икона строит свою особую онтологическую реальность, данность Божественного в рамках мирского. Это имеет свое выражение в связи теолого-философского контекста иконного изображения с его проявлением посредством художественных средств, имеющих свою сакрально-символическую нагруженность, на плоскости иконы. Икона, иными словами, предстает перед нами некой присущей христианской культуре теорией священного образа, в котором находят друг друга две сферы бытия: тварная и нетварная. Если говорить точнее, то иконическая теория образа строится на указанном совмещении божественного и мирского, что отражается в особом диалектическом со-присутствии в иконном изображении Первообраза и образа, видимого и невидимого. Указанная диалектика со-присутствия имеет свой символический язык, каждый элемент изобразительной плоскости иконы несет в себе сакральный смысл, играет свою роль в создании иконной реальности, представления о мире Бога, идеальном бытии христианской традиции.

В этом ряду знаков символического языка иконы одно из ключевых мест занимает надпись имени Бога, святого или названия изображенного события. Исследователи выделяют следующие типы надписей в иконе: теонимограммы (дословно можно перевести как «запись Божьего имени», это имена Христа и Богоматери), агионимы (имена святых), наименования событий (Рождество Христово и т.п.), тексты-отрывки из Евангелия и других христианских источников, тексты в клеймах житийных икон, повествующие о жизни святого, тексты молитв, тексты, поясняющие изображенное на иконе событие или явление, надписи на обороте иконы, имеющие различный характер, начиная от даты, авторства и заканчивая различными пометками [12]. По сути, все эти надписи есть ключ к раскрытию того сгустка освящающей теолого-философской энергии смысла, что сокрыт в красочных пятнах иконы. Она превращает изображение в икону, освящает ее, выражаясь языком христианской мистической традиции исихазма, надписание имени на иконном полотне есть явление Бога в Его энергии. Для прояснения сути феномена иконы остановимся на установлении теолого-философского статуса имени в ней и обратимся непосредственно к художественной практике его пребывания на изобразительных плоскостях произведений христианского искусства.

Христианская интеллектуальная среда дала миру идею творения из ничего посредством слова. Всем известно выражение, начинающее каждый из шести дней творения: «И сказал Бог...» Слово, таким образом, имеет особый онтологический статус; слово Бога как творческая основа мира. Одну из ключевых ролей в рамках христианства также играет имя. Именем Бога здесь совершаются все церковные таинства. «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:16) – сообщает нам традиция христианства. Имя предстает, задействуя мысль П. А. Флоренского, гласящую о том, что «произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого» [9, с. 333], неким «окном» в трансцендентное, место непосредственной встречи, онтологической взаимосвязанности Бога и мира.

Кроме традиционного христианского подхода к пониманию феноменальности надписания имени в иконе можно обнаружить и философско-богословский. Эта теолого-философская фундаментация открывает глубокий символический и онтологический смыслы иконы, которые строятся на идее явленности в надписи имени данной в Энергии Сущности Бога. Имя в иконе – это запечатленная в букве Божественная Энергия, используя терминологию Григория Паламы. Такое понимание иконного имени присуще как мыслителям прошлого, мы обратимся к Дионисию Ареопагиту, так и вполне нам современным, русским философам «серебряного века» П. А. Флоренскому, С. Н. Булгакову и А. Ф. Лосеву. Каждый из них по-особому понимает феномен имени в рамках философии и христианской теологии в его соотнесенности с иконной надписью, но их объединяет указанное отождествление имени с явленностью Бога в нем как Его энергии.

Некий компендиум «имен Бога» нам предоставляет Дионисий Ареопагит в своем трактате «О Божественных именах». Наш средневековый мистик дает следующие «имена» Богу: «Любовь», «Добро», «Свет», «Красота», «Сущий», «Жизнь», «Премудрость» и т.д., заключая свой список именем «Единый». Быв актуальным, читаемым и часто комментируемым в средневековой мысли, этот трактат не теряет своего теоретического веса и ныне. Теолого-философский взгляд на феноменологию пребывания имени Бога в рамках мира во многом облечен в похожие на апофатику средневекового теолога категориальные и концептуальные сентенции. Его мысль, наравне с философско-богословскими идеями исихазма, определила проблемное поле рассмотрения имени Бога и его присутствия в иконе. Для Ареопагита именование в

слове Бога есть встреча двух энергий: нетварной, Божественной, указывающей человеку на Бога, и человеческой, направленной к узрению Бога. Получается некая со-направленность, открытость навстречу друг другу. Рассуждения нашего теолога таковы: «И это присуще всей вообще, объединенной и единой Божественности – то, что Она каждым из причащающихся причащается всем, и никто не причащается лишь какой-то Ее части. Подобно этому, все находящиеся в окружности радиусы причастны ее центру, и оттиски печати имеют много общего с ее оригиналом: оригинал присутствует в каждом из отпечатков весь, и ни в одном из них – лишь какой-то своей частью» [4, с. 150].

Философско-ономатологические изыскания относительно статуса имени Бога в иконе приводят нас к русской философии имени «серебряного века». Здесь теоретическая разработка проблематики слова/ имени являет себя не только в виде языкознания, занимающегося прояснением уровня внешней проявленности слова в звуковой и криптографической форме, но и актуализирует, лежащий за формой, теолого-философский и символический смыслы. Так П. А. Флоренский в «Магичности слова» выделяет три слоя смыслов в слове, где наравне с физическим, звуковым, присутствуют еще психологический (уровень души) и сакральный (уровень общения с Богом, наделения слова культовым значением). Имя, выраженное в слове, для мыслителя есть явление смысла, концентрат энергии духа. «Слово есть неустанно играющая энергия духа» [10, с. 226]. С. Н. Булгаков свои размышления о философско-богословских аспектах имени начинает с прояснения вопроса: «что есть слово?» Мысль его, совпадающая с мнением Флоренского, относительно этого вопроса антиномична, говорит о совпадении противоположного. Он рассуждает так: с одной стороны, слово есть «нечто воплощенное, принадлежащее природному миру...» и одновременно, с другой, оно – «идеальный образ в представлении субъекта при процессе его мышления» [2, с. 9–10]. Таким образом, слово выступает единством своего физического, звукового, тела и духовного, символического. Оно есть соединение формы и смысла. Одновременно с этим слово у Булгакова играет и некую онтологическую роль: оно объемлет весь мир, а на мезоуровне принадлежит вещи, является ее «голосом», выражением. «Слова живые иероглифы вещей, сами вещи как смыслы» [2, с. 26]. Слово как в некоем роде одухотворение вещи.

Теолого-философское толкование сути имени и факта его пребывания на плоскости иконы, выходя из вышерассмотренного понимания слова, имеет свое продолжение в раскрытии специфики бытия Бога и Его связи с миром. С. Н. Булгаков понимает имя не как просто слово, но уподобляет его процессу творения мира; именование предстает неким созиданием. Для А. Ф. Лосева каждая вещь мира оказывается проявлена в имени. Он рассуждает: «имя вещи или сущности есть сама вещь», «имя предмета неотделимо от самого предмета, хотя и отлично от него», оно есть «смысловая энергия сущности» вещи [6, с. 627]. Иными словами, все имеет свое имя, без имени невозможно познание. Диалектика вещей мира в этом смысле являет себя диалектикой имен, в которых он дан.

Кроме того, имя в рамках мысли Флоренского, Булгакова и Лосева отсылает к персональному бытию; имя здесь имеет антропологический аспект. Для Булгакова оно есть «корень» бытия человека как личности. Неслучайно в этом смысле его обращение к имени Христа, Богочеловека, соединяющего в себе имя Бога и имя человека, если придерживаться христианской традиции. Имя Христа он видит как «обожение человеческого имени и очеловечение божеского» [2, с. 202]. Флоренский же утверждает необходимость наличия в душе человека жизни его духа. В ней находит свое раскрытие бытие Бога. Этому помогает слово/ имя, т.к.

посредством него происходит слияние, синергия духовно-интеллектуальных интенций, человека как познающего и вещи, в нашем случае Бога. Антропологичность именованного также заключается в том, что в имени, даваемом человеку, заложено обещание, «зародыш» будущих личностных характеристик. Как замечает Флоренский: «В имени и именем Я ставит впервые себя объективно перед самим собой» [11, с. 206]. Имя являет самый приближенный к сущности человека, его природе, словесный образ.

Установивши, что такое есть имя, можно вслед за русскими мыслителями проследить соединяющую его феноменальность с иконой связь, «идейный мостик». Эта связь строится на исихастской идее о Сущности и Энергиях в Боге. Имя Бога, в целом, и в иконе, в частности, характеризуется как энергия, исходящая от Его Сущности. Оно антиномично положено в структуре нашего бытия: одновременно, имеет свой смысловой, бытийный исток в Боге и определенного рода «прописку» в реальности мира. На сферу божественного указывает присутствие надписи имени, а человеческого – художественная практика написания. Имя Бога устанавливает Его связь с миром. А цель иконы установление такой же связи, но через диалектическое со-присутствие Первообраза и образа. Написанное на иконе имя Бога – это явление Бога в Его энергии. Исходя из этого, Флоренский определяет икону через имя: «Икона – написанное красками имя Божие, ибо что же есть образ Божий, духовный Свет от святого лика, как не начертанное на святой личности Божие Имя?» [8, с. 246]. Имя предстает «душой иконы», это отсылает к постановлению VII Вселенского собора о почитании икон, из которого можно понять, что надпись освящает иконное изображение, переносит Первообразу, воздаваемую образу честь. «Икону признаем не за что-либо другое, как за икону, представляющую подобие Первообраза. Потому-то икона получает и самое имя Господа; чрез это только она находится и в общении с Ним...» [5, с. 412]. Булгаков же понимает икону как разросшееся имя Бога, облекшееся в образы, фигуры, краски. Мыслитель рассуждает: «если имя Божие есть в известном смысле словесная икона Божества, то и наоборот, настоящая икона Божества есть Его Имя» [2, с. 184].

Итак, разработанное в христианской традиции философствования и в философско-богословских системах русской мысли понимание имени как некоей сакральной явленности Бога имеет визуальное отражение в иконе. Вместе и имя и икона говорят нам о со-пребывании на одной изобразительной плоскости трансцендентного Первообраза и имманентного нам образа. Имея «багажом» эту мысль и рассмотренную теолого-философскую базу факта пребывания имени в иконе, можно обратиться непосредственно к прояснению специфики иконной надписи.

Обращение к иконной надписи рождает некую «историю буквы», ее присутствия в иконе, изменения в котором отражают развитие теоретического, что значит богословского, взгляда на место слова на иконном полотне. Точкой сплетения художественно-графических и философско-богословских аспектов бытования слова в христианском изображении является раннехристианский и византийский этапы, характеризующиеся тем, что тексты на изображении здесь можно увидеть двух видов, отражающих постепенное проникновение буквы на его плоскость. Во-первых, это эпитафии, изображения христианских символов, сплетенных с буквой, словом и устойчивые выражения, такие как, «мир с тобой», «живи в Боге», «душа твоя в прохлаждении» и т.п. Во-вторых, в более поздний, преимущественно византийский период, появляются надписи на книгах и свитках в руках Христа и апостолов, подписанные имена мучеников рядом с их изображениями. На этом этапе надпись превращается в знак, наделяемый сакральным смыслом; надпись как молитвенное призывание. Иными словами, происходит соединение в слове информативности и символичности, призванных отразить религиозную

идею. Икона как сакральное изображение в привычном нам виде еще не сложилось, очень часто надписи (IC XC, буквы А (альфа) и О (омега) и т.п.) свободно могут заменять собой изображение Христа.

Как к конкретному примеру присутствия слова в изображении обратимся к двум раннехристианским символам: «ихтис» и «хризма». Они, с одной стороны, указывают на осторожное отношение к изображению человеческой фигуры как сакральной, с другой же, являют сплетение буквы и рисунка в их духовно-мистической смысловой нагруженности. На такое изначальное единство художественных и вербальных образов в христианской традиции указывает в своей статье «Кристор дочери своей» (слово и образ в раннехристианской мемориальной пластике) Т. Ю. Воробьева. Исследователь раннехристианского искусства, обращаясь к надгробию Кресты из катакомб Домитиллы, находит тому подтверждение в надписи, имеющей глагол «lego», который означает, одновременно, «видеть» и «читать вслух» [3, с. 30]. Иными словами, мы имеем прямое указание на единство буквы и изображения.

Древняя монограмма Христа «ихтис», которая составлена из первых букв следующего выражения: Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ, означает «Иисус Христос сын Божий Спаситель», что, в то же время, играет роль краткого исповедания веры. Внешне, как и в смысле значения самого слова, «ихтис» – это символически изображенная рыба, внутри которой монограмма из четырех букв. Смысл этого символа заключен в визуальном подтверждении Боговоплощения.

Второй пример, «хризма», также являет собой соединение визуального и вербального уровней в рамках одного сакрального изображения, образованного двумя греческими буквами «Χ» и «Ρ» креста и расположенных рядом букв «Α» и «Ω». Здесь мы имеем прямое выражение со-присутствия слова и изображения, рожденного сплетением двух букв в крест. В истории этот символ сохранился как «крест Константина». Особый интерес в структуре «хризмы» представляют буквы «Α» и «Ω». Они являют собой имя Бога из Апокалипсиса Иоанна Богослова; выражение: «Я есмь Альфа и Омега». В христианской традиции мысли оно понимается следующим образом. Андрей Кесарийский об этом изречении пишет: «Словами Альфа и Омега означается Христос как Бог, содержащий все, безначальный и бесконечный – Сый, и прежде сый и конца не имый, соприсносушный Отцу...» [1, с. 84]. В «Строматах» Климент Александрийский сравнивает Логос с кругом, в котором Его силы как бы «свиваются», а Его начало и Его конец («Α» и «Ω») сливаются, не оставляя между собой «ни расстояния, ни интервала» [1, с. 84]. Таков духовно-мистический пласт связанный с «Α» и «Ω». Как визуальное изображение же «хризма» встречается в эпиграфике как самостоятельная композиция или в составе молитвенных текстов. Исследователям известно множество композиций, сочетающих в себе изображение креста и букв «Α» и «Ω».

Следующий этап развития «истории буквы» в изображении связан с отказом от аллегоризма, использовавшего, по преимуществу, тайные символы, знаки, надписания и изображения (изображение Христа как Агнца, Доброго Пастыря и др.) в эпоху иконоборческих споров. В это время как раз и рождается классическое понимание значения имени в иконе. Постановление об иконе VII Вселенского Собора гласит: «Икона только по имени имеет общение с Первообразом, а не по самой сущности... икона получает и самое имя Господа; через это только находится и в общении, надписание устанавливает единство имени и изображения. Вписанное в икону Имя Божие или имя святого есть священная печать, удостоверяющая соответствие изображения изображаемому» [5, с. 415]. По сути, в этих лаконичных словах постановления VII Вселенского Собора заключен весь смысл бытования имени/слова на иконной плоскости, выражающий диалектическое сопричастие Первообраза и образа. После собора роль

надписания в иконе становится ключевой, без него она объявляется недействительной. Такое сакральное, освящающее значение имени в иконе сохраняется долгое время, попадает в таком виде и в сферу русской культуры, рождая специфическое, как с точки зрения теолого-философского, так и художественного содержания, понимание иконы, выражающееся в «шедеврах русской иконописи» (Феофан Грек, Андрей Рублев, Даниил Черный, Дионисий).

На почве русской культуры происходит новый виток отношений иконы и написанного на ее плоскости имени Бога или святого. Это связано с широким иконографическим и теолого-философским развитием житийной и акафистной икон, в рамках которых изменяется специфика пребывания имени/слова. Оно завоевывает себе больше места, текстом поясняется изображение на каждом клейме. Кроме того, распространение находят иконы с усложненным аллегорическим сюжетом, который требует дополнительного вербального объяснения, располагающегося на ее полях и образующего некое подобие рамы. Как визуальный пример этого следующего этапа взаимосвязи слова и иконы – две иконы Богородицы «Всех Скорбящих Радость» (Алексей Квашнин, 1710) и «Акафистная». Первая икона представляет собой целостный сакральный текст, где слово занимает, наравне с изображением, ключевое место: каждое действие, каждое явление, каждый персонаж имеют здесь свою надпись, а текст молитвенного обращения к Богородице рассеян по всему иконному полотну, являя собой лучи, исходящие от области трансцендентного, смысловых энергий-свидетельств, утешающих, вразумляющих и врачующих. «Акафистная» икона Богородицы, как и в византийской, так и в русской иконописной традиции, является визуальным отражением, теолого-философским толкованием иконописца, «Акафиста Богородицы», богослужебного текста христианства. И. В. Самсонова в статье «Иконографическая традиция изображения акафиста Богородицы в русской культуре на пороге Нового времени» дает следующее ее определение: «Акафистная икона – это икона, которая состоит из средника с изображением того или иного типа Богородицы, обрамленная клеймами (историческими сюжетами)» [7, с. 271]. Клейма иконы снабжены надписями-объяснениями, содержащими начала кондаков и икосов Акафиста Богородицы. Рассмотренные иконы подтверждают мысль о том, что текст постепенно стал занимать одну из ключевых ролей в рамках построения пространства художественной плоскости иконы. Поэтому, вслед за В. В. Лепехиным, можно утверждать, что акафистная и житийная иконы строятся на основе богослужебно-житийной текстовой традиции, выступающей некоего рода вербальной иконой, являя при этом графико-цветовой образ, по своему духовно-мистическому смыслу равный тексту и превышающий его в плане визуального отражения истин христианства. Житийная и акафистная икона приводят к тому, что икона становится текстологическим феноменом, при этом тексты христианской традиции становятся явлениями иконическими.

И как завершение истории бытования буквы в иконе, четвертый этап – окончательное обособление текста от сакральности иконы после появления икон-литографий, икон-фотографий и т.п., где на одной плоскости с иконным изображением, подписанным именем Бога или святого, значится авторство, место или дата изготовления.

Итак, обращение к «истории буквы/имени» в контексте художественной плоскости иконы и связанных с ней философско-теологических идей, открыло перед нами панораму их неотъемлемой со-включенности. Пребывание имени в иконе онтологично и в этом смысле оно являет собой подтверждение диалектического со-присутствия Первообраза и образа в ней. В иконе текст носит сакральный, мистический смысл, он есть запечатленная в букве и краской, открытая человеку в словесной форме имени, сущность Бога. Оно есть не замкнутое

сообщение, т.е. не словесное описание некоего явления или события, а открытое для сопереживания, соучастия. Сакральный текст выходит вовне, облекаясь в написанный его образ на иконном полотне. Указанное/прочитанное имя Бога отсылает созерцающего к осознанию одномоментного соприсутствия в его внутреннем мире двух бытий: духовного и плотского, что, в свою очередь, ведет к обнаружению человеком в себе наличия души и тела, духа и мира. Наличие надписи имени Бога на иконе – это один из ключевых пунктов, создающих специфику иконного пространства как выделенного рода бытия, расположенного онтологически на границе между мирами тварным и нетварным. Имя Бога, являясь энергийным выражением Его Сущности, непосредственно указывает на факт Его вхождения в рамки полотна иконы. Имя Бога – сокрытая в криптографическую форму Его непосредственная явленность миру.

Литература

1. Беляев Л. А. Альфа и Омега // *Православная энциклопедия*. М.: Православная энциклопедия, **2000**. Т. 2. С. 83–86.
2. Булгаков С. Н. *Философия имени*. Париж: YMCA-PRESS, **1953**. 279 с.
3. Воробьева Т. Ю. «Кристор дочери своей» (слово и образ в раннехристианской мемориальной пластике) // *Вестник ПСТГУ. Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства*. **2012**. №2(8). С. 29–40.
4. Дионисий Ареопагит. *Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника*. 4-е изд. СПб., **2010**. 464 с.
5. Карташев А. В. *Вселенские соборы*. Минск: Издательство Белорусского Экзархата – Белорусской Православной Церкви, **2008**. 640 с.
6. Лосев А. Ф. *Бытие – Имя – Космос*. М.: Мысль, **1993**. 958 с.
7. Самсонова И. В. Иконографическая традиция изображения акафиста Богоматери в русской культуре на пороге Нового времени // *Теория и практика общественного развития*. **2013**. №1. С. 270–274.
8. Флоренский П. А. *Иконостас. Избранные труды по искусству*. СПб.: МИФРИЛ, **1993**. 365 с.
9. Флоренский П. А. *Сочинения*. В 4 т. М.: Мысль, **1996**. Т. 2. 877 с.
10. Флоренский П. А. *Сочинения*. В 4 т. М.: Мысль, **2000**. Т. 3(1). 621 с.
11. Флоренский П. А. *Сочинения*. В 4 т. М.: Мысль, **2000**. Т. 3(2). 623 с.
12. Чекаль А. Г. Шрифт в иконе и иконический текст. URL: <http://www.nesusvet.narod.ru/ico/books/chekal.htm>

Поступила в редакцию 27.03.2016 г.

После доработки – 07.04.2016 г.

DOI: 10.15643/libartrus-2016.3.5

Philosophical and theological principles of the existence of name and world in icon representation

© A. I. Simonov

*Minin State Pedagogical University of Nizhny Novgorod
1 Ulyanov St., 603950 Nizhny Novgorod, Russia.*

Email: simonoff-alex@rambler.ru

The philosophical and theological principles of the inscription of God's name are being discussed in this article. The comprehension of the essence of the phenomenon is based on studying of Russian philosophy of the name of the Silver Age, the ideas of which are illustrated with those works of Christian Fine Art where the inscription of God's name or sacred words play one of the key roles filling cultural artefact with sacred sense. Name and word within the framework of icon representation are understood ontologically because with the help of them specific spiritual, abstract "mechanism" of icon carries out its work. In other words this "mechanism" means dialectical co-presence of Pre-image and image or visible and invisible. The inscription of God's name and word shows one of the essential, doctrinal concepts of Christian tradition – God's appearance to the world. Besides, specific "history of a letter" in icon is being worked out in the article on the basis of theological and philosophical comprehension of the phenomenon of the name and word. It presents itself a special methodology of a view on the tradition of Christian Art with the purpose of "jumping" at the extent of verbal filling of visual representation. Works of Christian Art from the first centuries of its existence to the masterpieces of Russian icon-painting of the 17th century are visual material when studying "the history of painting".

Keywords: *icon, name, God's name, the essence and energy of God, word, image, pre-image, ichthys, Alpha and Omega, hrisma.*

Published in Russian. Do not hesitate to contact us at edit@libartrus.com if you need translation of the article.

Please, cite the article: Simonov A. I. Philosophical and theological principles of the existence of name and world in icon representation // *Liberal Arts in Russia*. 2016. Vol. 5. No. 3. Pp. 302–309.

References

1. Belyaev L. A. Alfa i Omega. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, 2000. Vol. 2. Pp. 83–86.
2. Bulgakov S. N. *Filosofiya imeni [Philosophy of the name]*. Parizh: YMCA-PRESS, 1953.
3. Vorob'eva T. Yu. *Vestnik PSTGU. Seriya V. Voprosy istorii i teorii khristianskogo iskusstva*. 2012. No. 2(8). Pp. 29–40.
4. Dionisii Areopagit. *Korpus sochinenii. S tolkovaniyami prep. Maksima Ispovednika [Collection of works. Commented by St. Maximus the Confessor]*. 4 ed. Saint Petersburg, 2010.
5. Kartashev A. V. *Vselenskie sobory [Ecumenical councils]*. Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarkhata – Belorusskoi Pravoslavnoi Tserkvi, 2008.
6. Losev A. F. *Bytie – Imya – Kosmos [Genesis – Name – Space]*. Moscow: Mysl', 1993.
7. Samsonova I. V. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya*. 2013. No. 1. Pp. 270–274.
8. Florenskii P. A. *Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu [The iconostasis. Selected works on art]*. Saint Petersburg: MIFRIL, 1993.
9. Florenskii P. A. *Sochineniya [Works]*. V 4 t. [Works]. Moscow: Mysl', 1996. Vol. 2.
10. Florenskii P. A. *Sochineniya [Works]*. V 4 t. Moscow: Mysl', 2000. Vol. 3(1).
11. Florenskii P. A. *Sochineniya [Works]*. V 4 t. Moscow: Mysl', 2000. Vol. 3(2).
12. Chekal' A. G. Shrift v ikone i ikonicheskii tekst. URL: <http://www.nesusvet.narod.ru/ico/books/chekal.htm>

Received 27.03.2016.

Revised 07.04.2016.