

вия св. Максима в монофелитском споре не было изжито до конца и продолжало проявлять себя в ересь, прежде всего в иконоборчестве VIII–IX веков. В борьбе с иконоборчеством православные защитники иконопочитания опирались, прежде всего, на богословие св. Максима.

В XI–XII веках в Византии прошел еще один период догматических смут в связи с возникновением богословской моды на Прокла и попыток внесения соответствующих корректив в христианскую догматику. Основоположник этого направления Михаил Пселл позволил себе (в письмах к друзьям) прямо критиковать учение «философа Максима», причем именно в вопросе о обожении. Согласно Пселлу, слишком буквальные у св. Максима толкования слов Григория Богослова о бытии человека Богом неприемлемы, все подобные выражения нужно понимать в переносном смысле (подробнее см. ниже гл. III.4, раздел 2).

Однако в результате этих смут был подтвержден статус св. Максима Исповедника как великого учителя Церкви, а его сочинения, которые тогда были доступны на греческом языке (часть уже была утрачена), были изданы в виде собраний сочинений, которые и составляют основу доступного нам сейчас корпуса текстов св. Максима.

## ИКОНОБОРЧЕСТВО И ИКОНОПОЧИТАНИЕ. ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В VIII–IX ВЕКАХ \*

### 1

#### Вводные замечания

Догматические споры имеют свою внутреннюю логику, проследить которую и является нашей задачей. Именно внутренняя логика споров говорит нам об их настоящих причинах. Но помимо логики и причин, они имеют еще и поводы. Поводы для споров дает историческая обстановка.

Например, *поводом* к полемике против несторианства стала знаменитая проповедь Нестория в Константинополе, где он не признал Деву Марию Богородицей. Однако *причина* отвержения несторианства была в несторианской христологии, из которой такое отношение к Божией Матери следовало. В более позднее время мы неоднократно наблюдали, как поводами для споров становились какие-то богословские выражения («единая природа», «Бог пострадал плотию», «единая воля»), но сами споры шли не столько о выражениях, сколько о важнейших догматах христианства. Что касается выражений, то как раз они особой проблемы не представляли, так как спорящие стороны то и дело предлагали друг другу компромиссные формулы.

Вообще говоря, догматическая полемика—это нечто вроде огневой завесы, отделяющей церковное учение от ереси. Ее постоянно полыхающее пламя всё время требует нового горючего,

\* Написано в соавторстве с В. А. Барановым.

потому что старое постепенно выгорает: богословские положения, когда-то признанные православными, получают новые еретические толкования и требуют новых уточнений, а для того и другого—и для новых ересей, и для защиты от них церковного учения—требуются всё новые *поводы*. Только имея подходящий *повод*, можно по-новому сформулировать церковное учение, причем наличие *повода* одинаково необходимо и для доброкачественной новизны соответствующей новой эпохе формулировки вечного и неизменного учения, и для недоброкачественной новизны ереси—такой новизны, которая затрагивает не только формулировку учения, но и его смысл.

К началу VIII века христианская догматическая полемика уже которое столетие подряд черпала *поводы* из себя самой. Иерархия настолько запуталась в нюансах понятий «воля» и «ипостась», что оказалось возможным даже возвращение к монофелитству в 711 г. (см. предыдущую главу, раздел 2.3). И последователям св. Максима Исповедника, и их оппонентам требовалось срочное расширение круга *поводов* для догматической полемики.

Для последователей Максима Исповедника, как показал 711 год, его учение оставалось чем-то вроде грамматики трудного языка без соответствующего сборника упражнений или чем-то вроде учебника математики без задачника. Круг «задач» и «упражнений», решавшихся в творениях самого Максима, был слишком узок, так как он не любил тратить время на «разжевывание» слишком очевидных для него и его друзей примеров. Максим был великим богословом, но никак не великим популяризатором. Если сравнивать его с Моисеем, то Аароном для него станет в первой половине VIII века Иоанн Дамаскин.

Что касается оппонентов Максима Исповедника, то в предыдущей главе мы отметили, что они были связаны с некоторыми формами оригенистской традиции («монофелитский оригенизм» и Леонтий Византийский). Вопрос о *единой* воле во Христе, имевший столь принципиальное значение для монофелитов с монофизитским «бэкграундом», был далеко не столь принципиальным для монофелитов, укорененных в халкидонитской традиции. Уступив в неспецифичном для него вопросе о «единой воле» во Христе, оригенизм образца второй половины VI века ничего принципиально не терял.

Если уподобить развитие богословских концепций развитию науки—что в определенной мере корректно, так как «научное»,

то есть ученое богословствование на формальном уровне имеет немало общего с естествознанием,—то монофелитство было не более, чем рядом научных теорий в рамках «научной программы» (в смысле И. Лакатоса) или «научной парадигмы» (в смысле Т. Куна) оригенизма. Максим, если продолжать формулировать в этих терминах, выступал против самой «парадигмы», или «программы» оригенизма, но Шестой Вселенский собор признал его правоту лишь в отношении некоторых частных теорий, основанных на оригенистской парадигме. После этого следовало ожидать новых теорий, основанных на всё той же оригенистской парадигме.

Новые теории явились в новом, еще более затяжном периоде догматических споров, для которых отыскалось новое горючее—яркие особенности тогдашнего народного благочестия, прежде всего те, что были связаны с почитанием икон.

Первым, кто связал, хотя еще только гипотетически, богословие византийского иконоборчества с оригенизмом, стал в 1950 г. Г. В. Флоровский. Несмотря на то, что приведенная им аргументация была уничтожена последовавшей критикой (прежде всего, С. Геро в 1973 г.), сама гипотеза, то есть богословско-историческая интуиция Флоровского, нашла себе подтверждение в современных исследованиях. Так иногда бывает: аргументы автора гипотезы опровергаются, а сама гипотеза доказывается, хотя и другими доводами.

### 1.1 Из истории изучения иконоборческих споров

Идейная история иконоборческих споров с самого начала XX века по настоящее время остается крайне дискуссионной областью. Наивное представление XIX века о том, будто эти споры касались свободы церковного искусства, было оставлено после того, как началось подробное изучение догматической аргументации как сторонников, так и противников иконопочитания. Почти сразу (и окончательно в 1930-е гг., после работ Г. Острогорского) стало ясно, что иконы и прочие предметы церковного культа дали повод для продолжения споров о христологии. Но до самого недавнего времени ученым приходилось восстанавливать суть этих споров без сколько-нибудь подроб-

ного знания их предыстории, то есть без знания подробностей богословской истории VI века и при восприятии богословия Максима Исповедника вне современного ему контекста (то есть, опять-таки, с сильными искажениями). Объективно, соответственно состоянию науки еще 30–40 лет назад, тема иконоборческих споров была малодоступной, однако по причине ее большого междисциплинарного и общекультурного значения обречена была оставаться одной из самых модных. Это приводило к появлению многочисленных научных гипотез, более или менее остроумных, слабо привязанных к богословскому контексту эпохи, то есть слишком произвольных.

Резкий «прорыв» в изучении идейной истории иконоборческих споров пришелся на 1970-е гг. (Одновременно интенсифицировались исследования по истории византийских церкви, государства и церковного искусства VIII–IX вв., но эти направления науки мы рассматривать не будем). «Прорыв» происходил по двум направлениям: расширение и систематизация базы источников (главным образом, в работах Стефана Геро\*) и изучение богословия иконопочитателей в его историческом контексте. Последнее стало возможным на новом уровне именно в 1970-е гг. на волне тогдашних исследований богословия св. Максима (см. предыдущую главу, раздел 2.5). Памятником той эпохи, до сих пор сохраняющим значение обобщающей монографии по богословию иконы, является книга Кристофа Шёнборна «Икона Христа. Богословские основы» (впервые издана в 1976 г., затем дорабатывалась и переводилась на разные языки, включая русский: пер. Е. М. Верещагина, Милан—Москва, 1999). Пожалуй, даже сегодня ее нужно рекомендовать в качестве первоначального введения и в саму проблематику, и в основную биб-

\* Так стала произноситься фамилия этого ученого в Европе (он работает в Тюбингене). В исконном венгерском произношении его имя звучит как Иштван Герё (и фамилия должна писаться Gerő). Это один из живых классиков и столпов современной патрологии Христианского Востока. Его работы по иконоборчеству включают серию статей и две монографии (не повторяющих материалы статей): S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III, with particular attention to the oriental sources* (Louvain, 1973) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 346; Subsidia 41); ИДЕМ, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V, with particular attention to the oriental sources* (Louvain, 1977) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 384; Subsidia 52). Для самостоятельного погружения в тематику византийского иконоборчества совершенно необходимо протестировать все работы этого автора.

лиографию иконоборческих споров. Однако, книга имеет и существенный изъян: написанная в фарватере того направления в изучении Максимовой богословской традиции, которое в значительной мере определялось конфессиональными интересами католичества, она содержит чересчур смелое предположение: византийским богословам-иконопочитателям IX века приписывается то учение о иконах, которое было сформулировано в XVI веке католическим Тридентским собором против иконоборчества протестантов; при этом богословие иконопочитания Иоанна Дамаскина было признано уклонившимся от истины. (Надо, впрочем, отдать должное монсьёру Шёнборну: в более поздней статье он несколько скорректировал свои взгляды; см. подробнее критику в Lourié 2000\*).

В настоящее время иконоборческие споры остаются в центре внимания исследователей, но лишь немногие научные работы выходят за рамки искусствоведения и истории и пытаются заново распутать клубки богословских идей. Особенно редки попытки новых интерпретаций богословских текстов эпохи. Нас, повторим, не будут интересовать ни искусствоведение, ни история, но только история идей, причем идей богословских (а не церковно-политических, например,—для их истории иконоборческая эпоха дает исключительно много ценного материала). Излагаемое ниже представление о богословской истории иконоборческих споров основано, преимущественно, на работах BARANOV 2002\*\*, Lourié 2000.

## 1.2 От символических изображений к культуре иконы

Ветхозаветный запрет «не сотвори себе кумира» (Исх. 20, 4) далеко не всегда понимался так, как в талмудическом иудаизме

\* Вводим это обозначение для работы: B. Lourié, *Le second iconoclasm en recherche de la vraie doctrine // Studia Patristica / E. J. Yarnold, ed. Vol. XXXIV (Louvain, 2000) 145–169.*

\*\* Неопубликованная диссертация В. А. Баранова (V. BARANOV, *The Theology of Byzantine Iconoclasm (726–843): A Study in Theological Method*. Doctoral Dissertation. Medieval Studies Department. Central-European University. Budapest, 2002) [далее: BARANOV 2002] постепенно становится доступной в виде статей, главная из которых (для нашей темы)—«Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки» // *История и теория культуры в вузовском образовании* (Новосибирск, 2004) 181–186. В настоящее время на основе этой диссертации готовится монография.

(запрет всяких изображений священных лиц и событий) или в исламе (в большинстве направлений—запрет на любую неорнаментальную живопись, а вплоть до недавнего времени—еще и на театр, кино и телевидение). Напротив, в доталмудическом иудаизме эллинистической эпохи синагоги всегда украшались символическими картинами, нередко включавшими библейских святых. С художественной точки зрения эти изображения мало отличались от современных им образов языческого искусства эллинистического мира.

Подобные изображения дошли до нас и от первых веков христианства. Ветхозаветные и новозаветные сюжеты представлены в них настолько схоже с языческими прототипами соответствующих изображений, что искусствоведы до сих пор в некоторых случаях спорят о том, что перед ними находится: изображение Христа или Орфея.

Особую трудность представляет собой датировка первых христианских изображений (например, древнейших фресок в Римских катакомбах), которая варьируется в интервале от II до IV века (современный научный консенсус складывается, по всей видимости, в пользу II века). Более ранняя датировка могла бы косвенно свидетельствовать о преемственности между христианскими и иудейскими символическими изображениями. Наличие такой преемственности кажется довольно естественным, но до сих пор подробного исследования этого вопроса нет\*.

Функции символических изображений были близки, скорее, к функции знаков письменности в священных книгах, нежели к функциям икон в привычном (средневековом) смысле. Их «читали» как некие смысловые коды, но их не лобызали, перед ними специально не молились.

В V—самом начале VI веков начинает формироваться специфически-христианский язык священных изображений (хотя и развившийся на основе языческого искусства, прежде всего египетского так называемого Фаюмского портрета) и вместе с ними—собственно культ икон, начало распространения которого почти не вызывало сопротивления в Церкви, кроме некото-

\* Есть, однако, исследования позднеиудейских и раннехристианских символических изображений. Самые важные работы следующие: P. PRIGENT, *L'image dans le judaïsme, du IIe au VIe siècle*. (Genève, 1991); P. C. FINNEY, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art* (New York—Oxford, 1994).

рых кругов, ориентированных либо на платонизм, либо на строгую монашескую аскетику. Платонизм (оригенизм) и строгое монашество были в IV–V веках главными источниками критики в адрес употребления священных изображений. Разумеется, иконоборцы VIII века взяли на вооружение памятники той эпохи, но было бы наивно отождествлять собственную идеологию иконоборцев с идеологией авторов этих, к тому времени, древних памятников.

Так, любовь иконоборцев к произведению оригениста Евсевия Памфила (епископа Кесарийского, церковного историка и главного идеолога христианской империи в IV в.) *Послание к Констанции*\* (сестре императора Константина Великого)—вопреки Флоровскому, еще не доказывает оригенизма самих иконоборцев. Разумеется, иконоборцам была близка идея *Послания*, что истинный образ Христа нужно творить не в виде статуи, а в своей душе, но отсюда еще далеко до тождества богословской аргументации у иконоборцев и у Евсевия. Напротив, можно совершенно точно сказать, что главный богословский аргумент Евсевия не имел к византийскому иконоборчеству никакого отношения: Евсевий в *Послании к Констанции* утверждал, что тело Христово изменилось и стало неопишущим (неизобразимым) после Преображения; но никто из иконоборцев такого не думал.

Еще менее специфична для оригенистской традиции апелляция иконоборцев к монашеской аскетике, к учению об умной молитве. Достаточно сказать, что оригенист Евагрий с его учением о молитве «безвидной», «безобразной» никогда не писал против употребления при молитве икон (хотя, разумеется, в его аскетике обращение к иконам не занимало никакого места), а его современник св. Епифаний Кипрский, нас чьи слова против молитвы иконам так любили ссылаться иконоборцы, был одним из главных противников и гонителей как оригенизма вообще, так и учеников Евагрия в частности. Действительно, для внутренней молитвы, сердечного «трезвения» и вообще всего того, к чему должна приводить христиан святоотеческая молитвенная практика, икона не может найти употребления. Если во время молитвы мы будем воображать себе икону или фиксировать

\* Сохранилось обширными фрагментами, почти целиком, в составе трактата св. патриарха Константинопольского Никифора *Против Евсевия*.

свое внимание на иконе как на внешнем предмете, мы неизбежно впадем в то состояние, которое на языке аскетике называется «прелесть», то есть духовное обольщение: мы будем молиться не Богу, а созданию собственного воображения или памяти, то есть своего рода идолу. Это одно из фундаментальных положений православного учения о молитве, с которым были согласны и иконоборцы, и иконопочитатели. Поэтому в монашестве IV–V веков почитание икон особого распространения не получило (хотя иконы в монастырях того времени, как теперь доказано археологически, все-таки были), в монашестве вполне могли существовать такие направления, которые и вовсе отвергали употребление икон. Но даже такие направления в аскетике (не в догматике!) не имели ничего общего с иконоборчеством как церковным учением: монашеские авторы просто причисляли иконы к длинному ряду того, что допустимо в миру, но не должно бывать у монахов.

В VI веке иконопочитание становится общепринятой практикой даже в монашеской среде, но особенно в мирской. Количество производимых икон возрастает во много раз, а главное, они начинают занимать одно из главных мест в народном благочестии: некоторые иконы привлекают к себе паломников, широко распространяются рассказы о чудесных явлениях икон... Именно в VI веке складывается та картина народного иконопочитания, которая стала для нас привычной благодаря средневековому христианству\*.

Тогда же, в VI–VII веках, богословам пришлось обратить внимание на то, что это важнейшее проявление народного благочестия оказалось лишено сколько-нибудь прямого богословского обоснования. Конечно, в распоряжении богословов имелось учение Дионисия Ареопагита о церковных символах, но его было недостаточно. Из Ареопагита можно было почерпнуть объяснение того, почему иконы возможны (иными словами, того, как Бог Своими нетварными энергиями может особым образом присутствовать в тварных предметах), но Ареопагит не давал объяснения, зачем иконы нужны—почему недостаточно одних церковных обрядов и умной молитвы. Конкретно о тех иконах, которые почитались народом,—о изображениях Троицы, Христа,

\* Об этих процессах см., главным образом: E. KITZINGER, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm* // *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 83–150.

Божией Матери и святых—Ареопагит не говорил ничего. Из Ареопагита нельзя было сделать логический вывод о том, что отрицание икон ведет к отрицанию всех вообще видов церковных символов и воплощения Божия. Неудивительно, что в иконоборческих спорах VIII–IX веков Ареопагита числили на своей стороне не только иконопочитатели, но и иконоборцы.

Начиная с VII века, практику иконопочитания приходилось затрагивать в полемике с иудеями и, чуть позже, с мусульманами. Самыми заметными среди антииудейских произведений доиконоборческого периода, где обсуждалось почитание икон, были трактаты Стефана Вострийского (Бострского, VII век, после 636 г.) и Леонтия Неапольского (Кипрского, † ок. 650 г.), дошедшие в цитатах у Иоанна Дамаскина и других иконопочитателей. Впрочем, в полемике с иудеями достаточно было сослаться на прецеденты в Ветхом Завете (прежде всего, на двух херувимов, изображения которых были водружены над Ковчегом Завета в Скинии Моисеевой: Исх. 25, 18–22). Межрелигиозная полемика обычно не требует погружения в глубины своего вероучения, поскольку речь в ней обычно ведется лишь о самых очевидных различиях между религиями. В течение XX века было предложено несколько гипотез, связывавших возникновение иконоборчества в Византии с влиянием иудаизма или ислама, но все они оказались опровергнутыми.

Настоящие и трудноразрешимые проблемы практика народного иконопочитания ставила внутри собственно христианской среды—прежде всего халкидонитской, но также и монофизитской и несторианской. Ориентированное на иконопочитание народное благочестие было общим наследием всех христианских конфессий, и проблемы для богословия она вызывала у всех. Здесь кстати будет упомянуть еще об одном заблуждении некоторых ученых XX века, опровергнутом в 1970-е гг. Себастианом Брокком: будто бы византийское иконоборчество могло быть вызвано влиянием монофизитства. Реальная ситуация была другой\*.

\* И. Мейендорф в своих книгах *Христос и Византийское богословие* отдавал дань принятым в то время (1960-е гг.) гипотезам относительно ответственности за иконоборчество различных «внешних влияний» (монофизитство, ислам), однако в качестве введения в богословие иконопочитателей его книги сохраняют свое значение, которое можно назвать основополагающим. Критику гипотез о «внешних влияниях» см., главным образом, в статье: S. GERO, *Notes on Byzantine Iconoclasm in*

### 1.3 Историческая канва иконоборческих споров

#### 1.3.1 Первый период иконоборчества (726/730–787)

Иконоборчество было введено в качестве государственного вероисповедания императором Львом III Исавром (714–741), основателем Исаврийской династии. Лев III ощущал себя религиозным реформатором, очищающим Церковь, и, как водится в таких случаях в Византии,—мессианской фигурой, своего рода «исправленным изданием» основателя предыдущей династии, Ираклия. Отчасти он имел для этого основания по причине своих беспрецедентных побед над арабами, особенно после отражения арабской осады Константинополя в 717–718 гг.

VIII век сохранял тот же накал апокалиптических ожиданий, который был достигнут на столетие раньше, с началом арабского нашествия на тогдашний цивилизованный мир. К сожалению, подробный анализ мессианских представлений того времени—все еще дело будущего. Для нас, впрочем, важны не столько личные мотивы Льва III, сколько его конкретные поступки, связанные с утверждением иконоборчества.

Первым и одним из главных таких поступков стало уничтожение иконы Христа над Медными воротами (по-гречески Халки) в Константинополе и замена ее изображением креста со стихотворной надписью. Источники расходятся относительно точной даты этого события—726 или 730 г. С этим событием связаны агиографические легенды, которые, возможно, не вполне соответствуют исторической истине, однако факта замены иконы на изображение креста с надписью не отрицают\*. Вторым и окончательным

the Eighth Century // *Byzantion* 44 (1974) 23–42. Современное резюме работ в этой области см. в статье: В. М. Живов, Богословие иконы в первый период иконоборческих споров // В. М. Живов, *Разыскания в области истории и предистории русской культуры* (М., 2002) (Studia Philologica) 40–69. Но см. также: Addenda, III, с. 526 сл.,—о возможных армянских корнях иконоборчества лично Льва III.

\* Приходится особо упоминать об этом в связи с распространением в последние годы высказанной в 1990 г. точки зрения М.-Ф. Озепи (М.-Ф. Auzéru), согласно которой все рассказы об иконе над Медными воротами являются вымышленными от начала до конца через столетие после предполагаемых событий. В действительности, дошедший до нас текст надписи подтверждается другими источниками первой половины VIII века, не учтенными Озепи; подробно см. работы В. А. Баранова.

для утверждения иконоборчества поступком царя стало низложение и ссылка св. патриарха Германа I в 730 г. (родился ок. 633 г., до патриаршества епископ Кизический, в этом качестве участник монофелитского собора 715 г. при Филиппике, патриарх с 715 г., † 733 г.).

Иконы в храмах уничтожались, их заменяли изображениями креста и орнаментами. Монашество, которое всегда выступало против нововведений, и в данном случае выступило, в основном, против иконоборцев и поэтому стало подвергаться репрессиям. Монахов выгоняли из монастырей, они странствовали и формировали иконопочитательское «подполье». Патриархи Константинопольские и весь епископат в пределах империи (к тому времени заметно сократившейся: весь Запад, находившийся под юрисдикцией Римских пап, был независимым, а Палестина, Сирия и Египет оказались под властью арабов) превратились в слуг императоров-иконоборцев. Особенно это проявилось при втором иконоборческом императоре, Константине V Копрониме\* (741–775), который непосредственно участвовал в возведении на престол очередного иконоборческого патриарха в 754 г.

В пределах империи с богословской критикой иконоборчества выступают немногие: патриарх Герман, вскоре умерший, монах Георгий Кипрский (от него дошли две речи к народу в защиту иконопочитания, а также диспут с иконоборческим епископом, имевший место в 752 г.) и анонимный автор трактата *Наставление старца*. Самая существенная, с богословской точки зрения, защита иконопочитания пришла с территории Халифата, из палестинского монастыря, где жил преп. Иоанн Дамаскин (умер, согласно последним данным, на рубеже 730-х и 740-х гг., в довольно преклонном возрасте\*\*). Три Слова в защиту святых икон Иоанна Дамаскина—главный источник по богословию иконопочитателей VIII века.

В 754 г. император Константин Копроним собирает собор в Иерии, задуманный и официально провозглашенный как седь-

\* «Копроним» (на церковно-славянский обычно переводится «гноименитый», то есть, по-русски, «калоименный») — это, по всей видимости, бранная кличка, данная императору его противниками. Другое его прозвище — «Каваллин», — как показал С. Геро, также является бранным: оно означает не «лошадник», а «навозник» — от разговорного названия конского навоза.

\*\* А не в 749 г., как ошибочно думали, начиная с начала XX века. См. лит. в Addenda, III.

мой вселенский, и утверждает на нем богословскую доктрину иконоборчества, выступая главным богословом собора. В отличие от своего отца, Льва III, Константин претендует на роль императора-богослова, подобного Юстиниану. Деяния этого собора и богословские тезисы Константина сохранились в отрывках, но довольно полно в составе опровергавших их сочинений иконопочитателей. Собор анафематствовал поименно патриарха Германа, Георгия Кипрского и Иоанна Дамаскина (именуя последнего его арабским именем Мансур; действительно, Иоанн жил в двуязычной греческо-арабской среде, хотя богословские трактаты, проповеди и церковные гимны писал только по-гречески).

Константину Копрониму наследует его сын Лев IV (775–780), который, однако, быстро умирает. Ему наследует, первоначально в качестве регента при малолетнем сыне, его вдова Ирина (регент и соправитель своего сына Константина VI с 780 до 797, единоличная императрица до 802, низложена в результате заговора и умерла своей смертью в 803 г.)—вошедшая в историю как святая и даже равноапостольная: равной апостолам ее сделало восстановление иконопочитания. По всей видимости, она всегда почитала иконы, но была вынуждена держать это в тайне. В необходимости восстановить иконопочитание был убежден и престарелый патриарх Павел IV (780–784), который считал свое общение с иконоборцами великим грехом, но не видел в себе сил, чтобы восстановить иконопочитание.

Ирина и патриарх Павел нашли совершенно неожиданную кандидатуру нового патриарха для восстановления иконопочитания: им стал человек светский, государственный чиновник, который никогда не готовил себя к духовной карьере, вошедший в историю как святой патриарх Тарасий (784–806). Тарасий, однако, всегда придерживался иконопочитания. Павел объяснил ему свою немощь и отказался от патриаршего престола в его пользу.

Главной задачей новоизбранного патриарха Тарасия стало созвать вселенский собор для восстановления иконопочитания. Это удалось со второй попытки—в 787 г., соответствующий собор в Никее был признан Седьмым Вселенским. (Годом раньше, в 786 г., попытка такого собора была сорвана настроенными иконоборчески войсками: императоры-иконоборцы успели внушить армии, что всеми своими победами они обязаны иконоборчеству. Учитывая этот неудачный опыт, Ирина и Тарасий со-

звали собор тогда, когда войска были предусмотрительно отосланы к дальним границам империи).

***Седьмым Вселенским собором завершается первый период иконоборчества (726/730–787).***

Седьмой Вселенский собор последовательно отверг все богословские положения иконоборческого собора в Иерии. Что касается положительного учения об иконах, то оно было раскрыто без особых подробностей, но собор недвусмысленно поддержал позицию Иоанна Дамаскина. За небольшим исключением особо упорствующих, кающиеся иконоборцы были приняты в церковное общение, их священный сан был подтвержден. Первое восстановление иконопочитания вполне можно назвать «бархатной революцией», однако результаты она принесла не слишком прочные.

Все время сохранялась опасность возвращения к иконоборчеству, так как по-прежнему имелись значительные слои населения, готовые оказать поддержку тому, кто под флагом иконоборчества попытается захватить в империи власть. Император Константин VI—самый обыкновенный развратник, не желавший ничего знать о делах управления государством,—шантажировал свою мать и ее окружение тем, что восстановит иконоборчество, если они перестанут смотреть сквозь пальцы на творимые им беззакония. В конце концов Ирина поступила со своим сыном так, как того требовали долг христианского государя и политическая культура эпохи: в 797 г., в возрасте 26 лет, Константин был насильственно низложен и ослеплен (умер в изгнании ранее 806 г.); ослепление было необходимо для того, чтобы он никогда больше не мог претендовать на трон. Эта мера позволила надолго обезопасить империю от иконоборчества, но принципиально в расстановке сил она ничего не изменила: иконоборчество по-прежнему обладало немалым политическим ресурсом.

### *1.3.2 Второй период иконоборчества (815–843)*

К этому ресурсу решил прибегнуть Лев V Армянин (813–820), захвативший императорский престол путем узурпации в 813 г. В 815 г. император созывает собор в Константинополе, который низлагает действующего патриарха Никифора (806–815, † 829), отправляет его в изгнание и вновь провозглашает иконоборче-

ство государственной религией. (Деяния этого собора известны, главным образом, через пространнейшее опровержение их в специальном сочинении св. Никифора, так называемом *Обличении и опровержении* [иконоборческого собора 815 г.], впервые опубликованном только в 1997 г.). Начинается второй период иконоборчества. Патриархами опять становятся марионетки императоров, однако на сей раз у иконоборчества появляется идеолог и, фактически, единственный богослов и «лоцман» всего иконоборческого курса—Иоанн Грамматик (впоследствии, с 837 по 843 г., ему придется побыть патриархом—после чего он будет низложен и скончается в недалёком изгнании в середине IX века). Иоанн Грамматик имел репутацию одного из двух (вместе с Львом Математиком) самых ученых людей империи. Среди его учеников в области светской науки был будущий апостол славян Константин (в монашестве Кирилл). Занятия алхимией и, возможно, магией принесли ему в иконопочитательской среде репутацию чернокнижника, почему его имя Иоанн переименовывали как Ианни—имя одного из двух волхвов, которых фараон египетский выставил против Моисея (их имена не называются в книге Исход, зато приводятся в Новом Завете, 2 Тим. 3, 8).

Гонения на иконопочитателей при Льве Армянине были не такими агрессивными, как в эпоху первого иконоборчества. Правительство отказалось от практики уничтожения икон. Считалось достаточным, если их перевесят так высоко, чтобы народ не мог к ним прикладываться. Более того: монастырям, которые не хотели отказаться от практики иконопочитания в полном объеме, предлагалось оставлять всё по-старому, при условии признания власти иконоборческого патриарха. Фактически, в области культа, столь чувствительной для народной религиозности, оставлялась едва ли не полная свобода. Последовательным иконопочитателям было трудно объяснить не только народу, но даже монашеским лидерам, почему нельзя признавать ту церковную власть, которая никак не покушается на их обычаи. Тем не менее, такие последовательные люди находились, хотя, разумеется, они оставались в меньшинстве, и жизнь то и дело давала им поводы вздыхать о падении их очередных соратников...

Наряду с патриархом Никифором, еще одним богословом и одним из главных лидеров иконопочитательского сопротивления был игумен огромного столичного Студийского монастыря Феодор (759–826). Федор всегда повторял, что еретиком является

не только тот, кто лично исповедует ересь, но и тот, кто находится в молитвенном общении с еретиками. Его монастырь неоднократно разоряли и разгоняли, сам он переносил темницы и бичевания (в его Житии описывается, как после бичевания он и его соратник, сидя в темнице, срезали у себя ножом сгнившее мясо). Сохранившееся большое собрание писем Феодора Студита дает прекрасную возможность понять, как чувствовали себя гонимые православные монахи в царствование Льва Армянина.

В богословском отношении главными документами защиты иконопочитания в течение второго периода иконоборчества являются полемические трактаты святых патриарха Никифора и Феодора Студита\* Кроме того, имеется довольно интересная иконопочитательская литература «второго ряда», серьезное изучение которой только начинается. Сегодня можно с уверенностью сказать, что самым выдающимся богословом в этом «втором ряду» был Феодор Абу Курра (ок. 750–820), епископ Харранский (также на территории Халифата)—плодовитый автор, писавший на греческом и на арабском по всем актуальным для богословия той эпохи темам. Это была фигура, во многом подобная Иоанну Дамаскину. Абу Курра является и первым христианским богословом, перешедшим в трактатах по богословию на арабский язык (монофизиты и несториане сделали это чуть позже).

Лев Армянин все-таки не сумел предотвратить формирование сильной оппозиции и поэтому был убит—прямо в церкви, во время праздничной утрени на Рождество Христово 820 года. Несмотря на то, что Лев был венчан на царство патриархом Никифором, общий тон иконопочитательских отзывов на его убийство сводился к фразе «собаке собачья смерть». Если кто-то и был озабочен наказанием столь дерзких убийц «помазанника

\* Все трактаты Феодора довольно хорошо переведены на русский язык: *Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе* / Изд. С.-Петербургской Духовной Академии. Тт. I, II. (СПб., 1907, 1908) (Приложение к журналам «Церковный Вестник» и «Христианское Чтение»). Также сохраняет значение монография: А. П. Доброклонский, *Преподобный Феодор, Исповедник и игумен Студийский*. I часть: *Его эпоха, жизнь и деятельность* (Одесса, 1913); II часть: *Его творения*. Вып. I [и единственный вышедший] (Одесса, 1914). Из сочинений Никифора на русский язык переведено менее половины от общего объема (только то, что в оригинале издано в PG 100): *Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского*. Ч. I, II (Москва, 1904, 1907) (*Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии*, тт. 65, 67) [переведено в одном томе: Минск, 2001 (Православная библиотека)].

Божия» (каким, с формальной точки зрения, можно было считать Льва), то лишь преемники его власти, в глазах которых он не был еретиком и которые были кровно заинтересованы в сохранении престижа особы императора. Убийство Льва Армянина— яркая иллюстрация к различию в отношении к царской власти в Византии и на Руси: например, какого-нибудь Ивана Грозного в Византии терпеть бы не стали...

Новый император и основатель Аморийской династии Михаил II (820–829) вопреки надеждам иконопочитателей не стал ничего менять в государственном вероисповедании, однако совершенно прекратил гонения и официально разрешил каждому верить так, как он хочет, не принуждая никого к церковному единству с иконоборческими патриархами. Положение изменилось в царствование его сына—трагической и противоречивой фигуры императора Феофила (829–842). Феофил был одним из тех византийских императоров, которые хотели навести «порядок» во внешних и внутренних делах империи, но потерпели неудачу и там, и там. Несчастные стечения обстоятельств привели к военным поражениям, а новая череда гонений на иконопочитателей никак не способствовала церковному единству.

В 842 г. Феофил умирает в возрасте около 38 лет от какой-то мучительной болезни. Его смерть осталась окружена легендами, общий смысл которых сводится к тому, что на смертном одре Феофил покаялся в своем иконоборчестве. Жена его, императрица Феодора (815–867), становится регентом (842–855) при малолетнем сыне, императоре Михаиле III (родился в 840 г., годы царствования—842–867). Феодора была тайной иконопочитательницей еще при жизни Феофила, поэтому она сразу приступает к восстановлению иконопочитания. Официально восстановление иконопочитания совершилось в 843 г., в первое воскресенье Великого Поста. С тех пор в этот день установлен церковный праздник Торжество Православия, когда воспоминается торжество Православия не только над ересью иконоборчества, но и вообще над всеми ересями. Тогда же был впервые составлен так называемый Синодик в Неделю Православия—богослужебный чин прославления тех, кто боролся за Православие, начиная с эпохи иконоборческих гонений, и анафематствования византийских еретиков, начиная с иконоборцев и кончая еретиками XIV века (однако, в Синодик не включались анафематствования еретикам не византийским, например, армянам и ла-

тинянам). Древнейший чин Синодика, отражающий редакцию 840-х гг., сохранился в переводе на грузинский.

***Торжеством Православия закончился второй период византийского иконоборчества (815–843).***

Патриарх Иоанн Грамматик в 843 г. был низложен, и вместо него в патриархи был возведен много пострадавший от иконоборцев св. Мефодий (843–847). Чтобы никогда больше не допустить восстановления иконоборчества, Мефодий, при поддержке других исповедников иконопочитания, пошел на беспрецедентную акцию: весь иконоборческий епископат и даже все рядовые священники, бывшие в общении с этим епископатом, были лишены сана. Фактически это означало, что империя в одночасье лишилась почти всего духовенства. Вероятно, Феодоре было трудно решиться на такую меру, столь резко увеличившую социальную напряженность, но Мефодию удалось настоять на своем. Он заявил, что мягкое отношение к кающимся иконоборцам было допустимо при патриархе Тарасии, когда эта ересь была новой, но теперь, после Седьмого Вселенского собора, отпавшие в эту ересь не могут уже отговариваться непониманием, а потому заслуживают самого строгого наказания (таким образом, кающиеся клирики-иконоборцы допускались к церковному общению как миряне, но навсегда теряли право возвратить себе священный сан).

Иоанн Грамматик до конца своих дней оставался убежденным иконоборцем. В славянском *Житии Константина* (Кирилла), апостола славян, описывается сцена посещения сосланного Иоанна молодым Константином, который пытался убедить его в истинности иконопочитания.

Иконоборчество как церковно-общественное явление с тех пор навсегда исчезает из церковной жизни Византии... что, как водится, отнюдь не исключало возвращения к той же самой *богословской* проблематике в более поздние эпохи.

#### 1.4 Иконоборчество и иконопочитание: теория и практика

Теперь самое время задать себе вопрос: а чем отличаются друг от друга иконоборчество и иконопочитание? Ответ—далеко не очевиден.

### 1.4.1 Ситуация на латинском Западе

Чтобы понять, насколько «далеко» ответ на этот вопрос не очевиден, достаточно обратиться к латинскому Западу. С началом Реформации, в XVI веке, Католическая церковь защищает от протестантов культ священных изображений и подробно формулирует свое собственное учение на одном из своих (не принятых Православной церковью) вселенских соборов, Тридентском (1545–1563). При поверхностном взгляде можно подумать, что до Мартина Лютера никакого иконоборчества на Западе не было. На практике его и впрямь не было: иконы практически никогда не уничтожались и не запрещались. Но с теорией дело обстояло совсем не так.

Во время византийских иконоборческих споров папство лавировало между двумя полюсами. С одной стороны, папы стремились оказывать посильную поддержку византийским иконопочитателям, с которыми они были солидарны. С другой стороны—существовал новый богословский центр при дворе Карла Великого (768–814) в Аахене; лидером этой богословской школы был Алкуин (ок. 735–804). Вскоре после Седьмого Вселенского собора папа Адриан I (772–795) послал в Аахен латинский перевод его Деяний (надо сказать, не слишком доброкачественный; Седьмой Вселенский собор был первым собором, на котором официальное делопроизводство велось только на одном языке, греческом, а латинский перевод был сделан на Западе специально по заказу папы). Аахенские богословы вступили с папой в далеко не доброжелательную переписку и, в конце концов, ответили так называемыми *Libri Carolini* («Карловы книги»; написаны в 790–792 гг. от имени императора Карла; о реальном авторстве можно только гадать: скорее всего—это коллективный труд под началом Алкуина), которые ничем не могли обрадовать папу. Иконоборческий собор 754 г. там порицался за то, что культ икон был объявлен идолопоклонством, но и богословие иконопочитателей было объявлено ересью. По мнению каролингских богословов, иконы могут и должны употребляться для назидания народа, для напоминания о лицах и событиях, но никак не должны становиться предметами культа, нельзя возжигать пред ними свечи, кадить и т. п.

Каролингские богословы были последователями Августина и вполне разделяли его взгляды относительно тела Христа—отлу-

чения этого тела от божества во время смерти (см. выше, главу 4.1, раздел 4.2.3.2). Таким образом, тело Христово они обоженным не считали и уж тем более не могли считать таковыми его изображения.

Вскоре, в 794 г., собор во Франкфурте, на котором была представлена вся церковная иерархия с территории империи франков, формально анафематствовал Седьмой Вселенский собор и обратился к папе с призывом сделать то же самое и заодно анафематствовать византийских императоров Ирину и Константина. Папа на это не согласился, но и мер против каролингского богословия принять не смог.

В IX веке подчинение церкви папскому престолу остается в империи франков чисто формальным. В действительности же папство всё более проникается франкским влиянием. Впоследствии это будет иметь решающее значение для церковного разрыва между Римом и восточными патриархатами.

Во время второго иконоборчества устанавливаются тесные отношения между Михаилом II и императором франков Людовиком Благочестивым (814–840). В 825 г. собор франкских епископов в Париже вновь официально утверждает иконоборчество и обращается к папе с призывом сделать то же самое. В 827 г. император Михаил прислал своему западному брату Людовику роскошную рукопись, сохранившуюся до нашего времени, содержащую то богословское сочинение, которое византийские иконоборцы считали наиболее актуальным в тогдашних спорах. Это был... корпус сочинений Дионисия Ареопагита.

В течение IX века в разных местах империи франков то и дело происходят какие-то эксцессы, связанные с иконоборчеством епископата. Только при папе Иоанне VIII (872–882), в рамках всеобъемлющего урегулирования накопившихся противоречий между византийским Востоком и франкским Западом, удалось добиться повсеместного признания Седьмого Вселенского собора на Западе. Однако за этим признанием не стояло не только понимания, но даже простого признания того богословия иконы, которое разработали Иоанн Дамаскин, патриарх Никифор и Феодор Студит. Их главный тезис—о святости иконы в силу реального присутствия в ней божества посредством божественных энергий—так и остался вне латинского богословия. Учение об иконе, хранимое в Католической церкви и канонизирован-

ное Тридентским собором, по сути дела, не будет отличаться от богословия *Libri Carolini*. Конечно, католичество откажется от отрицательного воззрения каролингских богословов на *практику* иконопочитания, но в области *теории* иконопочитания так и останется при том воззрении на икону, которое было когда-то сформулировано в Аахене: иконы—полезные картинки, связанные в *нашем уме* со священными лицами и событиями, не имеющие с тем, что на них изображено, никакой иной связи, кроме условной. На фундаменте такого богословия иконы вывод Мартина Лютера был гораздо более логичным: раз иконы—одна условность, то их культа не должно быть.

Пример латинского Запада показывает нам, что за схожей *практикой* отношения к иконам может стоять весьма различная *теория* иконопочитания. Только теория иконопочитания имеет значение для истории богословия и философии, а она бывала разной даже в Византии.

#### 1.4.2 Судьба иконопочитания у несториан и монофизитов

И несториане, и монофизиты постепенно пришли к тем взглядам на иконопочитание, которые соответствовали их христологии.

**Несториане** сохраняли почитание икон, судя по археологическим данным, до конца первого тысячелетия. Постепенно священные изображения исчезают из их обихода, а в богословской теории появляются все более жесткие заявления против иконопочитания. Когда в XIX веке несториан достигли протестантские миссионеры, они услышали немало приятного для своего слуха относительно икон. Действительно, резкое неприятие икон в несторианстве имело общее основание с протестантизмом. Как для протестантов, так и для несториан исторический Иисус был самостоятельным человеком, обычной человеческой ипостасью, а поэтому его изображение имело такой же смысл, как изображение всякого другого человека,—то есть ничего сакрального. Когда к середине IX века несториане вполне однозначно определились в своем представлении относительно плоти Христа как обыкновенной человеческой плоти, их выводы в области иконоборчества оказались predeterminedены. Видимо, роковое значение для несторианского иконопочитания имел собор 786/787 г. (и продолжавшие его дело решения церковной власти IX века),

анафематствовавший тех, кто, в частности, утверждал, что через человечество Христа можно видеть Его божество. Собор был направлен против богословского-аскетической традиции, представленной, в частности, преподобным Исааком Сирином (VII в.) и представлявшей собой последний оплот православия в церкви Ирана, но ударил заодно и по иконопочитанию.

Итак, несториане отказались от почитания икон и постепенно превратились в убежденных иконоборцев.

У **монофизитов** иконопочитание имело более сложную—пожалуй, даже наиболее сложную—историю. Именно в их среде, в VII веке, в Армении, впервые появилось религиозное течение, отрицавшее иконы. Судя по многим признакам, это были армянские актиститы, занимавшие весьма крайние позиции в то время, когда армянские севириане находились в состоянии (монофелитской) унии с халкидонитами. Для актистизма с его тезисом о неопишемости Христа по плоти, казалось бы, не могло быть никакого решения, кроме иконоборчества.

Но уже в VIII веке актиститы пошли на разного рода компромиссы с севирианами, что отразилось и на практике иконопочитания. По-видимому, именно актистизм ответственен за своеобразные иконографические каноны, известные только в Армении и Эфиопии, когда распятие и погребение Христа изображаются без какого бы то ни было изображения Самого Христа. На иконе присутствуют крест, гробные пелены, предстоящие фигуры—а Сам Христос отсутствует. Параллельно и в Армении, и в Эфиопии существовали—и преобладали—другие иконографические каноны, где Христос изображается обыкновенным образом. Понятно, что монофизитам-севирианам не было нужды избегать изображения тела Христова. В отношении изобразимости тела Христова они держались, в общих чертах, того же мнения, что и Иоанн Дамаскин, хотя в монофизитской среде никогда не разрабатывалось слишком подробное богословие иконы.

Общей проблемой монофизитского почитания стали изображения святых. В отличие от халкидонитов, монофизиты не могли включить в свою «единую природу Бога Слова» святых, а потому из святости изображения Христа для них не следовала святость изображений святых и Богоматери. Иногда в монофизитских трактатах различие двух типов икон—иконы Христовой и икон святых—проговаривается внятно (например, в XIII веке,

в трактате армянского католикоса Нерсеса Шнорали, написанном для переговоров об объединении с византийской церковью). Иконы святых—это лишь изображения дорогих и почитаемых людей, но не предметы культа. Впрочем, в практической жизни монофизитских общин различия между двумя видами икон не существовало,—оно было преодолено не путем богословских рассуждений, а средствами культа.

Монофизитские чины освящения иконы стали включать помазание иконы священным миром, аналогично миропомазанию людей после крещения. Это превращало икону в священный предмет сам по себе, аналогично, например, престолу храма (который тоже освящается с помощью мира—и у монофизитов, и у православных).

#### 1.4.3 «Первый блин комом» в богословии иконопочитания: Ипатий Ефесский

Стремительное распространение в VI веке культа святых икон потребовало, наконец, какой-то реакции со стороны «ученого богословия». Первой такой реакцией стало послание Ипатия, епископа Ефесского, к своему викарию Юлиану, епископу Атрамитийскому, обширный фрагмент которого дошел до нас (хотя и с некоторыми искажениями, которые удалось исправить благодаря цитате из этого послания в одном из писем Феодора Студита)\*. Ипатий был одним из самых видных богословов эпохи Юстиниана. Именно он на собеседовании с севирианами в 532 г. привел доводы против подлинности «Ареопагитик», на которые ссылались севириане.

В своем послании об иконах Ипатий утверждает, что они полезны только для «самых простых и несовершенных» христиан, которые не в состоянии уразуметь священных писаний. Эта мысль вызывает возмущение у цитирующего ее Феодора Студита, который квалифицировал ее как самопревозношение. Неудивительно, что Ипатий не пришелся ко двору не только иконо-

\* По текстологии и содержанию послания Ипатия см.: S. GERO, *Нуратиус of Ephesus on the Cult of Images // Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty / Ed. J. Neusner. Vol. II (Leiden, 1975) 208–216. Ранние интерпретации послания основывались на неверном прочтении текста. Ниже мы будем следовать интерпретации С. Геро.*

борцам (поскольку, как бы то ни было, он защищал, а не отрицал иконы), но и иконопочитателям, для которых подобное почитание было равносильно хуле.

Тем не менее, мысль Ипатия интересна тем, что она органически, через многовековую традицию христианской экзегезы, связана с истоками народного иконопочитания. Это путь своеобразной «икономии» по отношению к языческим верованиям народа.

В развитии культа икон не всё происходило в точном соответствии с богословием иконопочитателей—хотя бы и таким, которое было разработано *post factum* для оправдания уже имеющейся практики. Если Феодор Студит выражал полное одобрение человеку, решившему взять икону мученика Димитрия в качестве крестного для ребенка, то практику добавления краски с иконы в Святые Дары даже он одобрить бы не решился. Действительно, икона в качестве крестного—как бы экзотически это ни выглядело на современный взгляд—это всего лишь препоручение ребенка святому мученику как его небесному покровителю, тогда как примешивание краски с иконы в Евхаристию—едва ли не магический обряд. Впрочем, дело даже не в подобных эксцессах практики иконопочитания. Гораздо важнее то, что в народном благочестии почитание икон стало как бы заменять почитание «богов», то есть идолов. Недаром привычка называть иконы «богами» отмечалась и в русских деревнях.

Народное благочестие всегда содержит в себе большую или меньшую примесь «благочестия» в кавычках. Если какая-то религия становится массовой, как это произошло с христианством в Римской империи, неизбежно появляются массы ее номинальных адептов, которым свойственен утилитарный подход к религии: она служит у них целям житейского благополучия. Но обеспечение житейского благополучия—это, собственно говоря, цель магии, и потому мимикрировавший магизм становится вездесущим наполнителем народных форм религиозности. Само по себе, это плохо, и святоотеческое христианство всегда существовало в противостоянии христианству «бытовому», с его суевериями и магизмом, однако политика резкой конфронтации со всем «бытовым» никогда не признавалась разумной, если только речь не шла о монахах. Вместо этого христианские пастыри старались предлагать народу путь постепенного вытес-

нения суеверий святоотеческими представлениями... что отчасти и удавалось. Реальная жизнь христиан представляла и представляет собой такую динамическую картину: множество людей, подчиняющихся церковным правилам ради вполне житейских, даже не загробных, выгод, из которого потихоньку отсеивается меньшинство тех, кто понял, что есть вещи, поважнее житейских. Почитание икон—лишь один из многих аспектов этой проблемы.

С. Геро показывает, что фразеология послания Ипатия выдает влияние раннехристианской экзегетической традиции (отмеченной, в частности, у Юстина Философа, Климента Александрийского, Оригена, Афанасия), согласно которой светила (солнце и луна) были сотворены для того, чтобы расположить язычников к постепенному отращиванию от многобожия: почитая эти светила как богов, язычники поступали неправо, но все-таки лучше, чем если бы они почитали в качестве богов всё подряд. Тварный свет этих светил предрасполагал к познанию иного и невещественного света. Аналогичным образом Ипатий трактует иконы, которые также несут изображение тварных красот, «руководствующих» к восприятию «умного и невещественного света».

Собственно говоря, последний тезис признавался всегда и всеми иконопочитателями. Богословские различия заключались в другом: каков характер этого «руководства» к невещественному, осуществляемого посредством икон? Ответ Ипатия оказался неприемлемым потому, что у него речь шла только об условном сопоставлении друг другу образа и первообраза.

## 2

### Богословие иконопочитателей: VIII век

О том, что образ и первообраз могут иметь между собой онтологическую, а не только условную связь, достаточно ясно учил Максим Исповедник (см. предыдущую главу, раздел 4.2.4). В *Мистагогии* он сделал из этого учения выводы применительно к церковному обряду в целом и церковным символам вообще, но все-таки не создал специального учения об иконе. Соответствующие выводы из его богословия сделал Иоанн Дамаскин.

### 2.1 Церковные символы как «честная материя»

Главный тезис иконопочитания VIII века сводится к следующему: иконы (и вообще все церковные символы) почитаются не сами по себе, но постольку, поскольку в них Своими энергиями пребывает Бог. Поэтому им воздается не абсолютное (служебное) поклонение (латρεία), подобающее исключительно Богу, а поклонение относительное (просκίνησις), подобающее тому, в чем присутствует Бог. **Богу—«служат», иконе—«поклоняются».**

«Вместилищами божественных энергий» Иоанн Дамаскин именует различные священные предметы: крест, гору Синайскую, Назарет, Голгофу, Елеонскую гору, гроб Господень с губкой, копием, пеленами и хитомом (реликвии Распятия), сад Гефсимании, золото и серебро священных сосудов, мощи святых и иконы (см. *Слова в защиту святых икон* [далее: *Слово* с указанием номера; мы будем цитировать перевод А. Бронзова, внося изменения, иногда принципиальные], III, 34; ср.: I, 16, 19):

...этому и подобному воздаю почитание и поклоняюсь, и всякому святому Божию храму, и всему, над чем Бог именуется (πᾶν ἐφ' ᾧ Θεὸς ὀνομάζεται),—но не ради природы их, а потому, что они суть приятелища божественной энергии, и потому, что посредством их и в них соделоволил Бог соделовать наше спасение. Ибо и ангелам, и человекам, и всякому веществу, причастному божественной энергии и послужившей спасению моему, воздаю почитание и поклоняюсь—ради этой божественной энергии (*Слово* III, 34).

Чту, почитаю и поклоняюсь веществу, через которое совершилось мое спасение. Чту же не как Бога, но как исполненное божественной энергии и благодати (*Слово* II, 14).

Фраза «над чем Бог именуется» очень важна: она указывает на «механизм» освящения иконы. Мы обратимся к ней позднее (раздел 2.2.3.1), а пока констатируем, что святость икон защищается как святость не того вещества, из которого они сделаны, но как вместилищ божественной энергии. Иконы оказываются сосудом, материал которого значения не имеет, но почитается ради того, что в нем содержится.

Это было понятное и убедительное объяснение того, почему икона *может* быть почитаемой. Теоретически, с ним, до определенной степени, соглашались и иконоборцы, которые тоже верили в божественные энергии и почитали изображение креста. Однако изображение креста имело за собой мощное литурги-