

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 соблаговолил Бог соделать 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-

ческое предание: знаменем креста освящаются все предметы, включая Святые Дары во время Евхаристии. Почитание икон не имело за собой столь же бесспорного предания.

Вся Дамаскинова антирритика «честной (драгоценной) материи» (ἁγία τιμία: *Слово I*, 16; см. особ. *Слово II*, 13–14) была, конечно, необходимым, но далеко не достаточным элементом для обоснования иконопочитания. Даже иконоборцы могли бы согласиться с Иоанном Дамаскиным в том, что иконы—если они действительно священные—священные благодаря присутствию в них божественных энергий. Надо было, однако, доказать, что иконы действительно являются священными.

2.2 Боговоплощение распространяется на вещество

Для обоснования иконопочитания необходимо было обосновать необходимость, а не только возможность икон. Иными словами, необходимо было доказать, что отношения Бога с тварным миром таковы, что из всего материального мира будет избираться какая-то часть, наделенная особым божественным присутствием. Доказательство этого разбивалось на две части:

- 1) изображаемое на иконах (первообразы) исполнено божества;
- 2) изображения (образы) этих первообразов имеют такое происхождение, что также оказываются носителями божества.

В ходе иконоборческих споров основная полемика кипела вокруг первого пункта, так как именно в нем, то есть в учении о боговоплощении, стороны оказались разделены. Насколько можно судить в свете последних данных, иконоборчество в течение VIII–IX веков держалось, в целом, одной и той же христологии, согласно которой материальное тело Христа не было обоженным (см. подробнее ниже, раздел 3).

Полемика по второму пункту, напротив, довольно сильно отличалась в первый и второй периоды иконоборчества. В VIII веке упор делался на том, что иконы ничем принципиально не отличаются от других священных символов, которые почитаются самими иконоборцами. В IX веке споры были сосредоточены на иконе Христовой, и главным предметом споров была не икона как церковный символ, но возможность присутствия на иконе ипостаси Христа.

Ниже мы рассмотрим богословие иконопочитания в том виде, в каком оно было сформулировано в VIII веке, затем (в разделе 3)—богословие иконоборцев и наконец (в разделе 4)—богословие иконопочитателей в IX веке.

2.2.1 Божество в теле Христовом и в телах святых

Аргументация Иоанна Дамаскина и вообще всех иконопочитателей насковзь христологична: иконописание обосновывается фактом боговоплощения, но примеры иконных изображений берутся и из Ветхого Завета, прежде всего, из Скинии Моисеевой... Противоречия тут нет. Представление о том, будто бы воплощение Христово повлияло лишь на тех, кто жил после него, святоотеческому преданию абсолютно чуждо. Мы останавливались на этом подробно вместе со св. Максимом Исповедником (см. предыдущую главу, раздел 4.1.4.3). Поэтому, выслушивая христологические аргументы иконопочитателей, будем иметь в виду, что они относятся в равной мере к новозаветным и к ветхозаветным праведникам, ко временам до и после дарования Нового Завета.

Главным расхождением между иконопочитателями и иконоборцами стало отношение к материальному телу Христа. Об иконоборческом отношении мы поговорим позже (см. ниже, раздел 3), а иконопочитательское отношение заключалось в том, что и само материальное тело, не только после воскресения, но и с самого зачатия, полагалось обоженным:

...поклоняюсь Создателю, подобно мне, сделавшемуся сотворенным и, не унижив Своего достоинства и не испытав какого-либо разделения, снисшедшему в тварь, чтобы прославить мою природу и сделать причастником божественной природы (1 Пет. 1, 4). Вместе с Царем и Богом поклоняюсь и багрянице тела, не как одеянию и не как четвертому лицу,—нет!—но как ставшей причастною тому же божеству и, не испытав изменения, сделавшейся тем, что есть и освятившее (ее). Ибо не природа плоти сделалась божеством, но как Логос, оставшись тем, чем Он был, не испытав изменения, сделался плотью, так и плоть сделалась Логосом, не потерявши того, что она есть, лучше же сказать, будучи единою с Логосом по ипостаси.

Слово I, 4

Из подобных рассуждений делался вывод: изображая плоть, мы изображаем Логос, эту плоть принявший.

Рассуждение это распространялась и на образы святых. Во внутривизантийской полемике мы почти не найдем примеров таких рассуждений: византийские иконоборцы, как мы увидим, отказывались признавать даже божественность материального тела Христа; так, они никогда бы не могли сказать, что «плоть сделалась Логосом» или что она «сделалась тем, что есть и освятившее ее». Но для Иоанна Дамаскина, жившего в Палестине, на территории Халифата, и окруженного монофизитами, тема почитания икон святых была вполне актуальна. Поэтому он касается ее в первом *Слове* в защиту икон (гл. 19–22):

Но, говорят, делай изображение Христа и удовольствуйся, или Матери Его—Богородицы. О, нелепость! Ты ясно признал себя врагом святых. Ибо, если ты делаешь изображение Христа, а святых—ником образом, то ясно, что ты запрещаешь не изображение, но почитание святых. <...> Ты предпринял войну не против икон, но против святых. <...> [Следует рассуждение о том, что плоть Христова обожена.] А что и святые суть боги, сказано: *Бог ста в сонме богов* (Пс. 81, 1), и что Бог стоит посреди богов, распределяя по заслугам, как говорит божественный Григорий [Богослов; *Беседа* 40]. Ибо святые и при жизни были исполнены Святого Духа, также и по кончине их благодать Святого Духа неотлучно пребывает и от душ, и от тел во гробах, и от характеров и от святых икон их—не по сущности, но благодатию и энергией*.

Обожение плоти Христа распространяется на плоть обоженных людей, а поэтому иконы святых от иконы Христовой ничем принципиально не отличаются. Здесь важное различие двух иконопочитаний—православного и монофизитского (ср. выше, раздел 1.4.2).

Особенное значение в только что процитированном отрывке для нас имеет понятие «характер».

2.2.2 Обоженным является также и характер Христа и святых

«Характеры» святых, которые упоминаются у Иоанна Дамаскина,—это совокупные черты внешнего облика их личности, или,

* Последнее предложение (начиная от «Ибо святые...»), по мнению издателя критического текста Б. Коттера, не является аутентичным. Но даже в этом случае оно является достаточно ранним и точным резюме аутентичных мыслей Иоанна Дамаскина.

говоря точно, совокупность их ипостасных идиом. Понятие это выработалась в богословии Каппадокийцев, о чем мы говорили в соответствующем месте (см. выше, глава II.1, разделы 2.10.1, 2.10.3, 2.11.2). Обоженным и вмещающим в себя божественные энергии оказываются не только материальные мощи святых, «тень от апостолов, платки и полотенца» (*Слово* I, 22; ср. Деян. 5, 15; 19, 12), но и нематериальные характеры. Очевидно, что такое же рассуждение применили и к Самому Христу, о чем упоминал патриарх Герман в самом начале иконоборческих споров (в одном из посланий, цитировавшемся на Седьмом Вселенском соборе и таким образом сохранившемся). Но вот что пишет Иоанн Дамаскин:

Когда Тот, Кто будучи, по превосходству Своей природы, лишен количества и качества и величины, Кто, во образе Божии сый, примим зрак раба (Флп. 2, 6–7), чрез это сделался ограниченным количеством и качеством и облекся в телесный характер,—тогда начертывай [χάραττε—тот же корень, что и в слове «характер»] на досках и выставляй для созерцания Восхотевшего явиться...

Слово III, 8

Слово «характер» этимологически восходит к корню со значением «чертить, процарапывать», а Иоанн Дамаскин, в данном случае, обыгрывает связь между наличием у Христа по плоти «характера» и возможностью «начертания» этого характера Христа.

...после того, как Бог <...> воплотился <...> и воспринял природу (нашу) и величину, и внешний вид, и цвет плоти, мы, делая Его икону (изображение), не погрешаем. Ибо вождедем увидеть Его характер. Потому что, как говорит божественный апостол, *видим ныне якоже зеркалом в гадании* [т. е. как в зеркале: 2 Кор. 3, 18]. Икона же есть *зерцало* (зеркало) и *гадание*, подходящее для дебелости нашего тела.

Слово III, 2

Здесь характер уподоблен отражению в зеркале: это то, что видно в иконе, которая сама является своего рода зеркалом.

Отражение в зеркале—вот аналогия, которая лучше всего может нам представить, что такое характер. Характер относится к реальной плоти (Христа или святых) так же, как геометрический треугольник—к физическому треугольнику из картона

или металла. Аналогично и отражение в зеркале относится к отражаемому. *Характер сам по себе нематериален, но он тоже является вместилищем божественных энергий* (см. цитату из Слова I, 19 в разделе 2.2.1).

Характер—это и есть ответ (хотя и неполный ответ—см. ниже, раздел 2.2.3) на вопрос, что же именно почитается на иконе, если доска и краски, сами по себе, не заслуживают даже относительного поклонения. Характер—индивидуальная характеристика человека (или Христа по человечеству, Иисуса). У обоженных людей обожен и их характер.

Подробно о характере на иконе будут писать уже в IX веке патриарх Никифор и Феодор Студит. Но и в первой половине VIII века защитники иконопочитания совершенно ясно указали, что характер является тем общим, что присутствует и в образе, и в первообразе.

Правда, сразу же становится понятно, что характер не может присутствовать во всех вообще священных изображениях, а только в иконах Христа и святых. Не может, например, быть характера в изображениях ангелов, которые видимой формы не имеют. Не может быть характера и в таких символических представлениях Бога, даже воплощенного Бога—Христа, где не соблюдается внешнее сходство. Например, незадолго до иконоборческих споров, в 692 г., Трулльский собор (о нем см. предыдущую главу, раздел 2.2) в своем 82 правиле запретил популярное до тех пор изображение Христа в виде Агнца (из Апокалипсиса); впрочем, это было сделано из пастырских соображений, а вовсе не потому, что подобные изображения признали несовместимыми с православной верой.

Поэтому наличие общего с первообразом характера—обоснование лишь частного случая, одного типа икон, хотя и самого важного.

Не следует путать изображение характера с портретным сходством. Портретное сходство на иконах святых встречалось и в Византии (характерный пример—икона св. Григория Паламы из собрания Эрмитажа, XIV век), но лишь как исключение, которое ни в малой степени не требовалось правилами иконописания.

Обычно для начертания характера считалось достаточным передать довольно общие черты святого и указать на его образ жизни и подвига. Получалось, строго говоря, что иконы со-

держали не столько сам характер, сколько более или менее точные графические указания на характер. Даже в отношении лика Христа иконографический канон менялся настолько, что вполне можно было бы считать, что изображения на иконах относятся к разным людям, а не к одному и тому же человеку в разные периоды жизни. И это не говоря о том, что иконографические каноны варьировались регионально: в одних регионах византийской империи Христос мог быть больше похожим на грека, в других—на сирийца, копта или даже на эфиопа.

Это всё важно учитывать, чтобы понять: коль скоро почти никогда в истории христианского Востока различие иконографических канонов не воспринималось как богохульство, необходимость изображать именно характер Иисуса или святых воспринималась, скорее, как необходимость его обозначать—не столько фотографически, сколько символически. Поэтому принцип передачи характера, будучи очень важным применительно к решению богословского вопроса о поклонении иконам Христа и святых, для иконописания большого практического значения не имел. Для иконописания универсальным значением обладал принцип церковного символизма: именно он давал универсальное обоснование того, почему любая икона, даже не содержащая характер (икона ангела) или содержащая его ущербно (икона святого, о жизни и облике которого ничего не известно) все-таки становилась иконой.

Здесь мы подходим ко второму из двух вопросов, поставленных в начале этого раздела: почему изображение обоженного вещества оказывается само обоженным—и в каком смысле.

Отчасти мы на этот вопрос ответили, сказав, что обоженным в иконе является характер первообраза, который находится и в первообразе. Это подобно тому, как геометрическая фигура треугольник присутствует во всех треугольниках, сделанных из вещества. Однако не все типы икон имеют в себе характер. Поэтому в общем виде наш вопрос остался пока без ответа.

2.2.3 Икона и имя Божие

2.2.3.1 Учение Иоанна Дамаскина

Есть нечто другое, что, в отличие от характера, всегда и целиком является общим и для иконы, и для ее первообраза. Это имя.

Как мы увидим в IX веке, возможность передать на иконе характер будет очень важна для богословия—но не столько для богословия иконы, сколько для христологии. Для богословия иконы гораздо важнее другая, в отличие от характера, универсальная категория—относящаяся ко всем типам икон и священных символов—имя.

Выше (раздел 2.1) мы уже цитировали Иоанна Дамаскина (*Слово* III, 34), где он говорит, что поклоняется «всему, над чем Бог именуется», то есть над чем призывается имя Божие. Иоанн неоднократно возвращается к этой теме:

Божественная благодать сообщается состоящим из вещества предметам, так как они носят имена тех, кто на них изображается (*Слово* I, *Свидетельства*, V, в *Толковании*; повторяется на том же месте в *Свидетельствах* при *Слове* II).

Благодать сообщается не только предметам, на которые призывается имя Божие, то есть святыням (не только иконам!), связанным со Христом, но и святыням, связанным с друзьями Божиими, которые, как мы видели (раздел 2.2.1), разделяют обожение плоти Христа:

Повинуясь церковному преданию, допусти поклонение иконам, освящаемым именем Бога и друзей Божиих и по причине этого осеняемым благодатию Божественного Духа (*Слово* I, 16; повторено дословно в *Слове* II, 14).

Итак, иконы (и вообще церковные символы и даже святые места, вроде Голгофы, Синая и Гефсимании, перечисленные, например, в *Слове* III, 34) освящаются именем Божиим (или именами «друзей Божиих»; но действие этих имен, как это очевидно у Дамаскина, основано на их причастии все тому же имени Божию).

Совершенно ясно, что «призывание имени Божия» над священным предметом не есть некая формализованная процедура. Слишком разные сами предметы—икона, какая-либо реликвия и целая гора Синай... Однако, важно само заявление Иоанна, что всё освящается «именем Бога».

Имя Божие делает вещественную икону (и любую реликвию) возможной всегда—независимо от того, передается ли на иконе характер, то есть идет ли речь о символе, имеющем внешнее сходство с прототипом, передающим характер, или о сим-

воле, на это сходство не претендующим вовсе или претендующем слабо.

Прежде чем сказать о богословских основаниях этого учения, обратимся к его рецепции Седьмым Вселенским собором.

2.2.3.2 Учение Седьмого Вселенского собора

Собор еще более жестко, чем Иоанн Дамаскин, настаивал на освящении икон именем Божиим. Это было связано с необходимостью ответить иконоборцам, которые заявляли, что икона не может быть священной, коль скоро над ней даже не читается молитва:

Нечестивое учреждение лжеименных икон не имеет для себя основания ни в Христовом, ни в апостольском, ни в отеческом предании; нет также и священной молитвы, освящающей их, чтобы сделать их из обыкновенных предметов святыми; но постоянно остаются они вещами обыкновенными. (Цитата из иконоборческого собора в Иерии 754 г.; дошла в составе Деяний Седьмого Вселенского собора: *Деяние шестое: Опровержение коварно составленного толпою христиано-обвинителей и лжеименного определения* [т. е. определения 754 г.]. Том четвертый. Здесь и ниже цитируется перевод Казанской Духовной академии.)

Современный иконопочитатель может начать возражать иконоборцам так: «Позвольте, это как же нет “священной молитвы” для освящения икон? Вот же она!»—и с этими словами ткнет пальцем в требник, где, действительно, есть молитвы на освящение икон. Но не все так просто. Современные молитвы на освящение икон появились очень поздно, а сама их идея была заимствована у латинян (у которых их появление было вполне уместно: ведь католикам нужно было как-то оправдать практику иконопочитания, сохранив свое, фактически, иконоборческое понимание иконы; см. выше, раздел 1.4.1. Поэтому они и придумали для иконы особый чин освящения, сообщающий ей святость «извне» и компенсирующий отсутствие святости в иконе самой по себе). Еще в 1690-е гг. Иерусалимский патриарх Досифей, обличая «латинские ереси», писал, что латиняне выдумали какую-то специальную молитву для освящения икон, то есть не хотят считать икону саму по себе, без этой молитвы, священной. Прошло, впрочем, не так много времени, и оказалось, что латинское влияние в Российской цер-

кви сильнее не только голоса Досифея, но и Седьмого Вселенского собора: в русском требнике появилась специальная молитва на освящение иконы, и в сознании русских батюшек иконы, не прошедшие обряд «освящения», перестали восприниматься как предметы почитания. В Греции дела обстояли не лучше: там молитва на освящение иконы, помещенная в евхологий, должна читаться даже не священником, а архиереем, который предварительно помазывает икону по углам святым елеем. Последний чин, вероятно, напоминал его авторам помазание миром святого престола при освящении храма, но едва ли не больше он напоминает о том мире, которым помазывается икона при освящении у монофизитов... Итак, нам будет лучше не ориентироваться на ту практику отношения к иконам, которая распространилась в православных церквях под католическим влиянием в течение XVIII–XIX веков, а просто постараться понять совершенно недвусмысленные постановления Седьмого Вселенского собора, которые—в отличие от того, что может быть написано в требниках и евхологиях,—имеют в Православной церкви абсолютно непререкаемый авторитет.

Вот ответ собора на приведенное выше возражение иконоборцев:

Пусть же они выслушают и правду. Над многими из таких предметов, которые мы признаем святыми, не читается священной молитвы; потому что они по самому имени своему полны святости и благодати. <...> Таким образом и самый образ животворящего креста, хотя на освящение его и не полагается особой молитвы, считается нами достойным почитания и служит достаточным для нас средством к получению освящения. <...> То же самое и относительно иконы; обозначая ее известным именем, мы относим честь ее к первообразу; целуя ее и с почтением поклоняясь ей, мы получаем освящение. (Там же.)

После этих слов собора устанавливается практика, которая сохраняется по сей день: на всех иконах обязательно делается надписание имени тех, кто изображен на иконе (мы не знаем, в какой именно форме было принято соответствующее решение церковной власти, но знаем, что надписания имен на иконах становятся обязательными после Седьмого Вселенского собора). Подобные надписи делались и в более раннюю эпоху, но не всегда. Действительно, призывать имя того, кто изображен на ико-

не, можно и без того, чтобы это имя еще и надписывать. Но после Седьмого Вселенского собора надписывания икон стала требовать церковная дисциплина. Сохранились некоторые византийские иконы доиконоборческого времени, на которых надписи не были сделаны первоначально, но были приписаны позже. Новое правило—все иконы обязательно надписывать—было введено не потому, что без надписания икона не может быть иконой, а для того, чтобы ни у кого не оставалось сомнения, чем икона освящается: именем того, кого она изображает.

Седьмой Вселенский собор очень подробно останавливается на значении имени для освящения иконы. Даже применительно к главному типу иконы—иконе Христа—собор говорит о ее причастности первообразу не столько через характер, сколько через имя. Приведем несколько цитат, выделяя в них (полужирным шрифтом) самые главные догматические формулировки:

Имя «Христос» обозначает божество и человечество, два совершенные естества Спасителя. Поэтому в каком естестве Он сделался видимым, по тому естеству христиане научились и икону Его изображать, а не по тому, которым Он невидим; это последнее неописуемо, потому что и из Евангелия мы слышали: Бога *никтоже виде нигдеже* (1 Ин. 4, 12). Итак, когда Христос живописно изображается в человеческом естестве, то очевидно, что христиане исповедуют, как указала сама истина, что **видимая икона только по имени имеет общение с первообразом, а не по сущности.** (Там же. Том третий.)

«Христос» есть имя, обозначающее два естества, одно видимое, а другое невидимое. И чрез эту завесу, то есть чрез плоть, люди зрели Самого Христа. Хотя при этом божественное естество Его и было сокрыто, но Он обнаруживал его посредством знамений Своих.—Итак, святая Церковь Божия <...> представляет людям тот же самый видимый образ, но не разделяет Христа, как они суесловья клеветают на нее. **Икона конечно только по имени имеет общение с первообразом, а не по самой сущности.** <...> Церковь <...> не отделяет плоти Его от соединившегося с нею божества; напротив, она верует, что плоть обоготворена и исповедует ее единою с Божеством, согласно учению великого Григория Богослова и с истиною. <...> мы, делая икону Господа, плоть Господа исповедуем обоготворенною и 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; потому же самому она и досточтима и свята.** (Там же. Том шестой.)

Слова о том, что «икона только по имени имеет общение с первообразом», звучат для современного слуха так, как будто отцы собора считают икону аллегорической картиной, чья соотношенность с оригиналом—чисто условная. Так Деяния Седьмого Вселенского собора читались уже в эпоху контрреформации богословами Тридентского собора, да и раньше такое их прочтение стало необходимым для рецепции собора на латинском Западе, где побеждала богословская партия франков. Но для отцов Седьмого Вселенского собора эти слова звучали совсем иначе.

За понятием «имени» у них стояла богословская традиция Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Сразу отметим, что та же традиция стояла и за иконоборцами. Суть аргументации Иоанна Дамаскина и Седьмого Вселенского собора—вовсе не в том, чтобы доказывать возможность церковных символов, имеющих онтологическое отношение к своим первообразам. В такие символы—например, в крест—верили и иконоборцы. Полемическим элементом аргументации иконопочитателей было лишь указание на непоследовательность иконоборцев. Для оправдания иконопочитания было достаточно доказать, что икона ничем принципиальным не отличается от креста: церковный символ бывает свят независимо от того, несет ли он на себе изображение человеческой внешности. В этом и состояла суть ответа, данного в VIII веке на второй из двух вопросов, поставленных нами выше, в разделе 2.2 (о том, как возможна причастность изображения божеству).

Но мы всё же сделаем небольшое отступление и скажем несколько слов о том, что в VIII веке было очевидным для обеих споривших партий,—о понятии имени.

2.2.3.3 Икона и имя

Почему общность имени может давать онтологическую причастность образа первообразу?—К VIII веку обязательный и подробный ответ на этот вопрос заключали, главным образом, творения Дионисия Ареопагита. В иконопочитательской традиции они были опосредованы Максимом Исповедником (особенно его *Мистагогией*) и патриархом Германом, который также составил аналогичное *Мистагогии* сочинение—так называемую *Церковную*

историю (термин «история» здесь означает толкование устройства храма и богослужения). Что касается иконоборцев, то они, хотя и признавали Шестой Вселенский собор, не признавали авторитета Максима Исповедника. Косвенно это подтверждается и аргументацией иконопочитателей, которые, как Иоанн Дамаскин, постоянно черпают из его богословия, однако, не ссылаются в полемике на авторитет его имени—очевидно, потому, что оппоненты имели полное право не признавать этого авторитета.

Седьмой Вселенский собор защитил святость иконы через—признаваемую иконоборцами—святость имени Божия (в наших примерах шла речь об имени Христос). Иконы, согласно учению иконопочитателей, святы потому, что несут в себе имя Божие, или, другими словами, освящаются именем Божиим. Иоанн Дамаскин уточняет, что иконы освящаются также и именами святых—благодаря причастию последних божественной благодати.

Святость божественных имен автоматически следовала из их реальной причастности божеству. Только реальная причастность Богу Его имен позволяла утверждать, что Бог через Свои имена является познаваемым. Это положение отстаивали Василий Великий и другие Каппадокийцы в полемике против Евномия (см. выше, глава II.1, разделы 2.10.1 и 2.10.2). Подробнейшим образом это познание Бога через имена разбирается в трактате «Ареопагитик» *О божественных именах* и применяется к церковным символам в другом трактате того же корпуса—*О церковной иерархии*.

Имена Божии имеют реальное причастие Богу потому, что их являются божественные энергии. Обычно именами называются какие-либо понятия, взятые из тварного мира (например, «свет», «мир» и другие), но через которые Бог дает познание о Самом Себе—указывая на них и открывая их в качестве Своих имен Своими нетварными энергиями. Поэтому и энергии могут называться именами Божиими, как это делает Ареопагит (*О божественных именах*, II, 11: см. особенно характерный термин—«благодеятельное (благоэнергическое) богоименование», ἀγαθοεργική θεωνυμία).

Задачей иконопочитателей в VIII веке было доказать, что иконное изображение и, в особенности, характер Христов как раз и являются не более и не менее, чем графическим обозначением имени Божия, аналогичным его написанию буквами.

Иконы изначально были символическими изображениями, то есть своеобразными аналогами букв, а впоследствии—до и во вре-

мя эпохи иконоборчества—их функция «священного писания в красках» полностью сохраняла свое значение. Но священный характер священного писания не отрицали и сами иконоборцы. Так, они никоим образом не посягали на литургическое употребление богослужебного Евангелия, которое вполне сходно с культом икон (и восходит к дохристианскому иудейскому почитанию Торы, будучи, таким образом, неотделимым от христианской традиции на всех этапах ее развития). Поэтому иконопочитателям оставалось лишь напомнить иконоборцам о принципиальном, с богословской точки зрения, тождестве между «писанием в буквах» и «писанием в красках».

Оно бы и удалось, если бы главный аргумент иконоборцев лежал в области теории церковных символов. Но, увы: спор о церковных символах был побочной линией тогдашних богословских дискуссий, так как вся острота полемики была сосредоточена в области христологии.

2.3 Основные итоги иконопочитательской аргументации в VIII веке

Рассматривая только богословскую (а не всю вообще) аргументацию в пользу иконопочитания, мы выделили две линии, характерные для VIII века, то есть прежде всего для Иоанна Дамаскина и Седьмого Вселенского собора.

1. **Христология:** учение о том, что материальная плоть Христа обожена. Сюда же примыкает учение о том, что обожена и плоть святых. Отсюда вывод для обоснования иконопочитания: изображение этой плоти будет изображением Бога.
2. **«Теория (церковного) символа»:** графический (живописный) символ не имеет принципиальных отличий от «буквенного», то есть описательного, а также и от представления в уме. Всё это служит для восприятия имени Божия, или, иначе говоря, освящается именем Божиим. Отсюда вывод для обоснования иконопочитания: почитая прочие церковные символы (крест, богослужение и богослужебная утварь, святые места и т. д.), нельзя из этого почитания исключать иконы.

«Теория символа» у авторов VIII века не была как-либо специально связана с христологией. Они рассматривали, в ряду прочих изображений, характер Христов, но, в отличие от защитников иконопочитания в IX веке, не рассуждали специально о христологическом значении характера.

В VIII веке было достаточно констатировать изобразимость Христа по человеческой природе. В IX веке острота споров перейдет к вопросу об изобразимости именно ипостаси Христа.

3

Богословие иконоборцев

Византийские иконоборцы, в отличие от еретиков, которыми мы занимались в предыдущих главах,—несториан, монофизитов, монофелитов,—не оставили после себя никакого самостоятельного церковного сообщества, которое могло бы сохранить их богословское предание. Тем не менее, источников по богословию иконоборцев сохранилось не так уж мало—благодаря трудам иконопочитателей, которые очень обстоятельно, с обильным цитированием, их опровергали. Если, несмотря на это, реконструкции иконоборческого богословия до недавнего времени оставались спорными и противоречивыми, то виноваты тут не источники, а ученые. При плохом знании богословской полемики VI–VII веков совершенно невозможно уловить суть аргументов сторон в иконоборческих спорах. Поэтому неудивительно, что в последние годы, после достижения качественно нового уровня знания послехалкидонского богословия, изучение иконоборческих споров также выходит на новый уровень*. Надо добавить, что только в последние годы были опубликованы важные источники, которые раньше либо не попадали в поле зрения исследователей, либо (как, например, *Обличение и опровержение* патриарха Никифора, впервые опубликованное в 1997 г.) не были прочитаны с достаточной точностью.

* Свод источников по учению иконоборцев, созданный на «старом» уровне исследований, сегодня устарел даже и в чисто источниковедческом отношении: Н. НЕННЕРФ, *Textus byzantinos ad Iconomachiam pertinentes in usum academicum* (Leiden, 1969) (Byzantina Neerlandica, series A, fasc. 1). В качестве современного введения в источниковедение может служить диссертация BARANOV 2002.