

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.

Ниже будет представлена попытка синтеза того, что мы узнали о догматике иконоборцев к настоящему времени.

### 3.1 Отрицание обожения плоти Христа

От самого раннего иконоборчества—времени Льва III—до нас дошел только один текст с явно выраженным богословским содержанием, и только недавно В. Баранов доказал аутентичность этого текста и смог его интерпретировать (BARANOV 2002; БАРАНОВ 2004). Это стихотворная (византийский двенадцатисложник) надпись над воротами в Халки, которой, вместе с изображением креста, иконоборцы (царь Лев и его сын будущий император Константин Копроним) заменили находившийся там раньше образ Спасителя (см. выше, раздел 1.3.1). Текст надписи таков (прозаический перевод В. Баранова):

В безгласном виде и лишенным дыхания  
 Не выносит Владыка, чтобы Христос изображался  
 [γράφεσθαι—буквально, «был написан»]  
 Земной материей, попранной Писаниями (ταῖς Γραφαῖς).  
 Лев с сыном, юным Константином,  
 Креста начертывает образ триславный —  
 Похвалы верных—вознеся его на ворота.

В этой стихотворной надписи сказано нечто большее, нежели только протест против «писания» Христа «земной материей, попранной Писаниями», то есть Священным Писанием. Ключевая фраза надписи, как показал В. Баранов,—ее первая строка: «в безгласном виде и лишенным дыхания». Она указывает на то, что любое изображение Христа будет всего лишь изображением Его тела, но не изображением души. Но тело без души—мертвое. Поэтому любое изображение Христа есть изображение Его мертвого тела, «лишенного дыхания» (сами эпитеты «безгласный» и «лишенный дыхания»—обычные эвфемизмы для обозначения мертвого тела). Но мертвое тело Христа—и тут мы подходим к главному христологическому убеждению иконоборцев—непричастно божества.

Как точно заметил В. Баранов, «Писания» именно «попраны» материей (а не просто «отвергли» и т. п., как обычно переводят

это место исследователи, отступая от буквальности). Здесь перефразируется важнейшая догматическая формула VI века, заключенная, в частности и прежде всего, в догматическом гимне эпохи Юстиниана «Единородный Сыне и Слове Божий» (об этом гимне см. главу III.1, раздел 3.1.2): «...Христе Боже, смертью смерть поправый...» (а также и в пасхальном тропаре, который, скорее всего, был уже в богослужении VIII века: «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ...»). Получается, что «Писания» «попраны» материей аналогично тому, как Христос поправ смерть, и по той же причине: материя изображает только мертвое, а живого Христа описывают лишь Писания.

Тема обожения плоти Христа и, в частности, Его мертвого тела во гробе—уже знакомая нам тема догматической полемики VI века (см. главу III.1, разделы 4, 6 и 7 и, в особенности, 4.2.3.2). Несмотря на свою огромную важность хотя бы только в контексте VI века, она лишь недавно привлекла внимание патрологов, а поэтому неудивительно, что ее до последних лет не учитывали ни в одной из попыток реконструкции догматики иконоборцев.

Ближайшим контекстом для иконоборческой надписи в Халки служат постановления иконоборческого собора в Иерии 754 года, собранного упоминаемым в этой надписи Константином в пору его зрелости. В этих постановлениях с опорой на некоторые выражения Григория Богослова (из *Бесед* 38 и 45) формулируется значение особой роли человеческой души Христа как посредника между божественной и человеческой природами.

Ибо когда божество Сына восприяло в собственную ипостась прирону плоти, «душа посредствовала между божеством и дебельством плоти [σαρκός παχύτητι, т. е. грубой телесностью]» [цитата из Григория Богослова, *Слово* 38, на *Богоявление*]. (Из постановлений собора в Иерии.)

Подобные выражения были вообще нередки у святых отцов, однако из них еще не следовало учения, будто лишенное души мертвое тело Христа лишается причастия божества. Напротив, мы имели случай убедиться, что это мнение категорически отвергалось многими отцами VI века. Что касается Григория Богослова, столь любимого иконоборцами, то все без исключения их ссылки на него представляют собой некорректное цитирование. Впрочем, употребление цитат из того же автора у иконопочитателей было,

в общем и целом, столь же некорректным—правда, в отличие от иконоборцев, слова св. Григория не служили для них главными догматическими формулами. В действительности для Григория Богослова проблематика будущих иконоборческих споров просто не была актуальна, и никакого учения об иконах у него нет\*.

Мы имели случай убедиться еще и в следующем: даже при осуждении и низложении патриарха Константинопольского Евтихия осуждению подверглось его учение о плоти Христа после воскресения, но не было специального осуждения его мнения о том, что тело Христа во гробе было лишено обожения. Также и на Шестом Соборе, при осуждении Константина Апамейского, внимание отцов целиком отвлекло на себя мнение Константина о воскресшем теле Христа, и опять не было специального осуждения его мнения о плоти Христа во гробе. Поэтому получалось, что иконоборцы в своем отвержении обожения плоти Христа, хотя и противоречили многим отцам прошлого, но не преступали соборных определений и не попадали под анафемы прежних соборов.

Ответ иконопочитателей на уровне догматической полемики мы уже видели у Иоанна Дамаскина (это учение было одобрено Седьмым Вселенским собором): божество остается с телом Христовым даже тогда, когда это тело мертвое, то есть лишенное человеческой души, потому что Бог воплотился не только в душу человека, но и в материю, из которой состоит его тело. Тот самый «зрак раба» (Флп. 2, 7), который, по общему мнению иконоборцев и иконопочитателей, единственно и можно изобразить на иконе,—это всё равно обоженная плоть, изображение которой будет поэтому изображением Бога. Мы уже встречались с этой темой у Иоанна Дамаскина (см. выше, раздел 2.2.2).

Копроним, если верить патриарху Никифору (*Антирритика* II, 4–5), был настолько последователен в отрицании обожения плоти Христа до воскресения, что «предлагал совершенно изгнать из языка христиан» даже слово «Богородица», а также отрицал почитание мощей святых и, само собой разумеется, их икон. Официальная иконоборческая доктрина, по всей видимости, последовала за Копронимом в отрицании мощей (согласно со-

общению Никифора в *Антирритике* II, 5, повсюду исполнялся указ Копронима, повелевавший при освящении алтарей полагать туда не святые мощи, как это делалось и делается всегда, а частицы Евхаристии), но едва ли иконоборческие реформы заходили так далеко, чтобы делать попытки отменить слово «Богородица»: опыт Нестория должен был быть памятным даже для иконоборцев (мы еще вернемся к этому эпизоду в разделе 3.1.1).

Во время второго иконоборчества тезис о непричастности божеству мертвой плоти Христа полностью сохранял актуальность. Недаром текст надписи в Халки дошел до нас в сочинении Феодора Студита, опровергающем иконоборческие стихотворения (*Обличение и опровержение нечестивых стихотворений*).

О том, насколько велика была роль соответствующего аргумента у иконоборцев, мы можем судить по сочинению патриарха Никифора *Против Евсевия и против Епифанида* (первоначально единое сочинение, распадающееся на две части и поэтому изданное в XIX веке как два разных произведения; посвящено опровержению иконоборческих авторитетов, выдвинутых еще в VIII веке, но актуальных и для второго иконоборчества: *Послания к Констанции* Евсевия Памфила и цитат из Епифания Кипрского), а также по *Антирритикам* (обличительным трактатам) против иконоборцев того же патриарха Никифора и Феодора Студита (см., в частности, у Никифора: *Антирритика* III, 39; у Феодора: *Антирритика* II, 46–47). Патриарх Никифор считает тему обожения плоти Христа, лежащей во гробе, настолько важной, что включает соответствующий пункт в свое исповедание веры, посланное папе Римскому Льву III (795–816) в официальном послании с просьбой о поддержке против иконоборцев.

Иконоборцам была дана отповедь и на уровне церковного искусства: после VIII века распространяются византийские изображения Распятия, где Христос показан мертвым (древнейший из известных примеров—Синайская икона первой половины VIII века).

Пожалуй, еще более интересный и точно взятый из жизни пример—панегирик (хвалебное слово) в честь Феофана Исповедника († 817), написанный Феодором Студитом (впервые издан в 1993 г.). Там описывается дискуссия Феофана с Иоанном Грамматиком—будущим патриархом и главным «автором» всего второго иконоборчества. Вопрос Иоанна: «Когда тело Христово лежало во гробе,

\* Об этом подробно и с учетом путаницы, которую внесли в этот вопрос современные исследователи иконоборчества: К. ДЕМОН, *The Theologian of Icons? Byzantine and modern claims and distortions* // *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998) 1–19.

где было божество?».—Феофан парировал: «Божество повсюду, о, враг Божий, кроме твоего сердца!»

Иконопочитатели не оспаривали тезис иконоборцев о том, что на иконе невозможно изобразить душу. Не оспаривали они и другого их тезиса—что тело без души есть мертвое тело. Догматическое расхождение начиналось там, где заходила речь о обожении тела (а не души) Христа. Иконоборцы строили свою догматику на отрицании этого обожения, иконопочитатели—на утверждении.

Впрочем, необходимо иметь в виду, что иконоборцы никогда не говорили, что они отрицают именно *обожение* плоти Христа. Это было бы слишком прямым противоречием прежним отцам. Так, в постановлениях собора в Иерии о обожении плоти (даже именно «плоти», а не «тела») Христа сказано так:

...плоть, которую Он восприял, Он обожил Своим собственным по природе освящением от самого соединения (ἐξ αὐτῆς ἐνώσεως)...

Слова «от самого соединения» применительно к обожению плоти Христа стали еще в VI веке устойчивой догматической формулой, и иконоборцы потому и постарались употребить ее в собственных догматических определениях. Однако, как мы видели, **иконоборцы весьма своеобразно истолковали «механизм» этого обожения плоти Христа: обожение происходит только через посредство души и никак иначе, а поэтому бездушное тело Христа (мертвое во гробе, равно как и изображаемое на иконе) обожением не является. Именно и исключительно в этом смысле иконоборцы отрицали обожение плоти Христа.** (Такова, на наш взгляд, единственная трактовка иконоборческого учения, которая позволяет дать максимально непротиворечивую интерпретацию всех доступных источников. «Максимально» означает, в данном случае, «за одним исключением», о котором мы скажем в разделе 3.2.3.1).

Сколь бы важной ни была эта особенность иконоборческой догматики, она, как мы видели в обзоре учений VI века, была свойственна многим богословским традициям, и ее нельзя считать, например, специфичной для оригенизма. Пожалуй, более оригинально выглядит мысль о «воплощении» Логоса в душу, а не в плоть—эдакий аполлинаризм наоборот (у Аполлинария Логос воплощался в тело без души; см. главу II.1, раздел 2.7). Она

могла бы хорошо согласовываться с оригенистским учением об «умах», один из которых—Христос. Наши источники не позволяют удостовериться в оригенистском происхождении этой идеи иконоборцев, и потому мы вынуждены ограничиться лишь констатацией ее *созвучности* оригенизму.

Гораздо большей специфичности можно ожидать от учения иконоборцев о воскресшем теле Христа.

### 3.2 Воскресшее тело Христа и Евхаристия

#### 3.2.1 *Различие двух иконоборческих доктрин: догматическое или пастырское?*

Материалы полемики времен второго иконоборчества совершенно прямо говорят о понимании иконоборцами воскресения Христова как своего рода перевоплощения (подробно см.: Lourié 2000): до воскресения Христос был описуемым—тут иконоборцы соглашались с иконопочитателями,—но в изображениях такого Христа было бы так же мало проку, как в изображениях обыкновенного человека. После же воскресения тело Христово стало неопишным.

Те же самые материалы дают почувствовать, что такая позиция иконоборцев в IX веке была новой: прежнее иконоборчество утверждало изначальную неизобразимость плоти Христа. Такое впечатление подтверждается и материалами полемики VIII века. На первый взгляд, речь идет об изменении доктрины: такое представление складывается не только у современных исследователей\*, но, похоже, и у Феодора Студита. Однако первое и самое простое объяснение не всегда оказывается правильным.

Помимо гипотетических доктринальных, между двумя иконоборчествами существовали совершенно несомненные и очень резкие различия в области пастырской практики. Так, во время второго иконоборчества иконы, как правило, не уничтожали. Считалось вполне нормальным оставлять их в храмах, но под-

\* Особенно последовательно эта точка зрения проведена в работе Lourié 2000. Сейчас ее автор пересмотрел свои взгляды соответственно тому, как будет изложено в настоящей главе.

вешивать выше—чтобы молящиеся не могли к ним прикладываться. Более того: тем, кому трудно было отказаться от культа икон даже на таких смягченных условиях, обычно разрешалось поклоняться иконам (именно таким способом иконоборцам удалось разбить единство монашеской оппозиции); единственным условием было признание над собой юрисдикции иконоборческого епископата.

Таким образом, второе иконоборчество не содержало революционного пафоса очищения Церкви от поклонения идолам. Иконы трактовались теперь как народное суеверие, которое вполне можно терпеть, наряду с многочисленными во все века прочими суевериями, вроде заговоров и талисманов, но которое необходимо последовательно исключить из официального вероучения.

Различие пастырских подходов со стороны иконоборцев первого и второго периодов могло сказаться и на различии в их ответе на вопрос, можно ли изображать Христа до воскресения. Первые иконоборцы отвечали «нельзя», вторые—«можно», но те и другие были согласны в том, что такое изображение не будет нести в себе ничего священного. Вспомним, что те и другие по-разному отвечали и на другой вопрос—можно ли держать в церкви иконы. В обоих случаях мы имеем аналогичное различие в ответах: где первое иконоборчество говорит «нельзя», там второе иконоборчество отвечает «можно, но не нужно».

Чтобы окончательно решить, к какой области, пастырской или вероучительной, относится различие между двумя иконоборчествами, необходимо обратиться к источникам.

### 3.2.2 Иконоборчество IX века о теле Христа до и после воскресения

Основная часть доступных сегодня источников относится к IX веку, и поэтому нам легче будет начать с учения иконоборцев второго периода.

Согласно иконоборцам, тело, которое Христос получил после воскресения, неопишимо:

(Наши враги) говорят еще следующее,—пишет патриарх Никифор:  
«Прежде страсти Христовой и воскресения ты описываешь Христа.

Но что ты скажешь после воскресения, ведь тогда уже дело не таково? Ведь тело Христово теперь нетленно и унаследовало бессмертие...» (*Антирритика* III, 38).

В процитированном месте Никифор отступает от постоянной темы своих *Антирритик*—опровержения сочинений «Мамона» (так, образуя имя собственное от евангельской «маммоны» [Мф. 6, 24; Лк. 16, 18], он называет Константина Копронима, к тому времени давно умершего, но все еще авторитетного богослова для иконоборцев)—и обращается к современным еретикам. Подобное отступление к современности он делает и в *Против Евсевия*, 34.

Никифор убежден, однако, что этого мнения современных ему иконоборцев Копроним не держался. В *Антирритике* I, 26 он пишет, что мысль Копронима в этом вопросе неясна—когда именно тело Христово стало неопишемым. Путем логических рассуждений и, главным образом, параллели с афтартодокетами (так называет их он; точнее же сказать, актиститами) Никифор приходит к выводу, что Копроним, скорее всего, считал тело Христово неопишемым с самого момента воплощения. Модель афтартодокетизма для интерпретации иконоборческой догматики кажется Никифору настолько подходящей, что он, по аналогии, выдумывает для иконоборцев название «аграптодокеты» («неопишимо-мнители») (*там же* I, 25).

Аналогичного мнения придерживался Феодор Студит. В написанном им диалоге между Православным и Еретиком (*Антирритика* II, см. особенно 41–43), где, очевидно, передавались современные ему споры, аргументация Православного строится на признании, со стороны Еретика, что тело Христово стало неопишемым только после воскресения. Дальше Еретик сам себя загоняет в ловушку. Он цитирует Григория Богослова (*Беседа* 45, *На Пасху*, 13), который называет плоть Христову «единобожной»—*ὁμόθεος* (неологизм, образованный Григорием по аналогии с «единосущный»),—откуда делает вывод о присущести этой плоти всех свойств божества, включая неопишимость. На это Православный ему сразу же возражает, что, будь такой вывод правильным, плоть Христова была бы неопишемой не только после, но и до страданий, однако Еретик только что согласился признать, что до страданий плоть Христова была все-таки опишима. Феодор («Православный»), по всей видимости, считал, что его оппонент

(«Еретик») пытается воспользоваться готовой старой иконоборческой аргументацией, но его собственная позиция теперь другая, и поэтому можно начинать ловить его на противоречиях.

Итак, по мнению главных защитников иконопочитания в IX веке, позиция современных им иконоборцев отличалась от позиции Константина Копронима тем, что тело Христово стало теперь предполагаться неопишымым только с момента воскресения, а не с момента воплощения. Однако, как мы только что видели у Никифора, который специально занимался реконструкцией учения Копронима для его подробного опровержения, иконопочитатели IX века не были до конца уверены в точности своего представления об учении Копронима в этом вопросе.

### 3.2.3 Иконоборчество VIII века о теле Христа до и после воскресения

Мнение иконоборцев времен Копронима можно понять из определений их собора в Иерии 754 года, которые цитируются в Деяниях Седьмого Вселенского собора.

Один из анафематизмов, принятых собором в Иерии против иконопочитателей, совершенно ясно показывает, что иконоборцы считали воскресшее тело Христово не «плотским», но и «небестелесным». С точки зрения полемической, он был сформулирован чрезвычайно удачно, так как ключевая формулировка была дословно заимствована из неоспоримого авторитета— Григория Богослова. Но мы уже видели недавно (раздел 3.1), как тот же собор в Иерии употребил другую цитату из того же отца,— о посреднической роли души между «дебельством плоти» и божеством— в совершенно другом смысле, поставив ее в контекст иной богословской системы. Это в очередной раз иллюстрирует известное правило о том, что в богословской полемике тождество слов никогда не доказывает тождества богословия. Имея это в виду, обратимся к следующему определению собора в Иерии:

Если кто-то не исповедует, что Господь наш Иисус Христос с восприятием [с воспринятой Им человеческой природой], то есть с одушевленной разумной и умной [т. е. духовной] душой плотию Его, сидит вместе с Богом и Отцом, и так паки приидет с Отческой Его славою «судити живым и мертвым— не так, чтобы по плоти, но и не бестелес-

но (οὐκέτι μὲν σάρκα, οὐκ ἀσώματον δέ),— (но, соответственно) известным Ему понятиям (λόγος), с боговиднейшим телом, чтобы и видным быть для пронзивших (Его), и остаться Богом вне дебелства» [Григорий Богослов, *Слово 40, на крещение*],— анафема.

Возможность тела «небестелесного», но не «в плоти» формально следует из слов апостола Павла, различающего «тело душевное» и «тело духовное» (1 Кор. 15, 44). «Тело духовное», облеченное в «нетление» и «славу»— это и есть то тело, в котором воскрес Христос (см. там же, стихи 42–46). Но, как мы уже видели— особенно на примере Евтихия Константинопольского, который тоже любил ссылаться на 15 главу 1 Послания к Коринфянам (см. выше, глава III.1, раздел 6.2),— совершенно не обязательно понимать апостола Павла, а значит, и Григория Богослова в том смысле, будто «тело духовное», обретаемое после воскресения, не будет иметь каких-либо из природных свойств прежнего тела...

Иконоборцы, подобно Евтихию Константинопольскому, настаивали именно на изменении природных свойств тела при воскресении. Как отметил В. Баранов\*, это хорошо видно при сопоставлении двух ключевых для их богословия цитат из Григория Богослова. Так, применительно к воплощению Сына они говорят о принятии им «дебелства плоти» (для чего и нужно посредничество души; см. цитату выше, раздел 3.1), но применительно к воскресению, как мы видели в только что процитированном анафематизме, они отвергают «дебелство» плоти вместе с самой плотью.

Как патриарх Евтихий отрицал осязаемость воскресшей плоти, так иконоборцы стали отрицать ее описуемость. Строго говоря, осязаемость и описуемость суть свойства эквивалентные: едва ли можно говорить об осязаемости без описуемости или об описуемости без осязаемости— и то, и другое предполагает ограниченность каким-то объемом в пространстве (об этом пишет, например, патриарх Никифор в *Антирритике* II, 19). Однако надо признать, что иконоборцы не впадали в формальное противоречие с Григорием Богословом: ведь они всегда могли возразить, что лишь уточнили его слова, указав, что отсутствие «дебелства плоти»

\* BARANOV 2002, а также: В. А. БАРАНОВ, Искусство после бури— богословская интерпретация некоторых изменений в послеиконоборческой иконографии воскресения // *Золотой, серебряный, железный: мифологическая модель времени и хужожественная культура* / Ред. И. Припачкин (Курск, 2002) 34–49 + илл.

ти» в воскресшем теле как раз и означает отсутствие описуемости. (Иконопочитатели отвечали на это, что описуемость является необходимым свойством самой человеческой природы, и поэтому ее отрицание во Христе на каком бы то ни было этапе—это отрицание реальности боговоплощения).

До сих пор учение иконоборцев первого периода представляется согласным с учением иконоборцев IX века: воскресшее тело перестает быть «плотским» в прежнем смысле, и это легко можно согласовать с его неопикуемостью. Но с этого места как раз и начинаются трудности. В VIII веке, в отличие от IX, иконоборцы вовсе не пользовались таким обоснованием неопикуемости плоти Христа.

Несмотря на то, что иконоборцы (вместе с иконопочитателями) признавали «дебельство», то есть грубую телесность, в плоти Христа до воскресения, они настаивали на Его неопикуемости по плоти даже и тогда, то есть с самого воплощения. Вот соответствующие слова из постановлений собора в Иерии (главные формулировки выделим полужирным шрифтом)\*:

Если кто-либо неопикуемое существо Бога-Слова и ипостась Его старается вследствие **воплощения** Его описывать на иконах человекообразно, посредством вещественных красок, и более уже не мыслит как богослов, что **Он и по воплощении, тем не менее, неопикуем**, да будет анафема.

Здесь совершенно ясно дано понять, что неопикуемость Христа понимается как следствие Его воплощения, а не воскресения. Различие со вторым иконоборчеством—очевидное. Но посмотрим дальше, как будет обосновываться неопикуемость Христа от самого воплощения. Вот еще один анафематизм, принятый собором в Иерии:

Если кто-либо пишет на иконе плоть, обоженную соединением ее с Богом-Словом, как будто бы отделяя ее от воспринявшего и обожившего ее Божества и делая ее таким образом как бы не обоженной, да будет анафема.

Ключевые слова этого тезиса—«таким образом»: оказывается, мы все-таки можем изобразить плоть, но проблема в том, что

\* В контексте сопоставления догматик первого и второго иконоборчества первым обратил внимание на эти формулировки Е. Павленко.

таким изображением мы не сможем изобразить ее обожения. Причину этого, как ее понимали иконоборцы и первого, и второго периодов, мы уже знаем: тело обоживается не иначе как через посредство души, а на иконе можно изобразить только тело без души, то есть тело «мертвое»; но мертвое тело не может быть обоженным (см. выше, раздел 3.1).

### 3.2.3.1 Оценка достоверности предложенной интерпретации

Как нам пришлось упомянуть выше (раздел 3.1), наша интерпретация иконоборческого учения относительно обожения плоти Христа, согласно которой обожение плоти мыслится возможным только через посредство обожения души, все-таки противоречит тексту одного источника. Теперь настало время его рассмотреть. Это следующий фрагмент постановлений собора в Иерии:

...и обожилась оба, то есть душа и тело, и божество пребыло нераздельным от них даже и в самом разлучении души от тела в вольном страдании, так что где душа Христа, там и божество Его, и где тело Христа, там и божество.

Здесь выражено традиционное (и защищавшееся православными полемистами в VI веке) учение о обожении тела Христа даже и тогда, когда в нем не было души. Совершенно точно известно, что иконоборцы IX века такого учения не придерживались. Но что можно сказать о веке VIII?

Если бы иконоборцы всегда последовательно держались такого учения, то аргументация от «мертвого тела» Христа не имела бы для них никакого смысла. Вся эта аргументация, начиная от текста надписи в Халки и продолжая постановлениями того же собора в Иерии, была сосредоточена на том, что мертвое тело—даже если это и тело Христа—не представляет собой ничего достойного изображения для поклонения, хотя бы и относительного. Но такая позиция прямо *противоречит* только что процитированным словам относительно неразлучности божества даже и от мертвого тела.

Итак, с одной стороны, мы встречаемся с противоречием данного мнения той позиции иконоборцев, которая засвидетельствована для VIII века. Если бы такая аргументация не была уже

в VIII веке преобладающей, она не смогла бы вызвать ответного всплеска иконографической активности с изображением именно мертвого Христа.

С другой стороны, данное мнение требовало бы построения такой линии аргументации, которой мы нигде у иконоборцев не встречаем. А именно, потребовалось бы доказать, что хотя само по себе мертвое тело Христа—достойный объект для почитания, на иконе обожение этого объекта изобразить нельзя. Для этого потребовалось бы доказать одно из двух: либо невозможность церковных символов вообще (а мы знаем, что иконоборцы принимали Дионисия Ареопагита и всё учение о церковных символах), либо кардинальное отличие иконы от *всех вообще* церковных символов. Но иконоборцы (Копроним и собор в Иерии) настаивали лишь на кардинальном различии между иконой и Евхаристией (см. ниже, раздел 3.2.5), тогда как никакого учения о различии между собой символов неевхаристических они создавать не пытались, из-за чего их позиция была весьма уязвимой для критики иконопочитателей (см. выше, раздел 2.2.3.3). Если бы иконоборческая позиция содержала хоть какие-то аргументы в пользу различия между разными родами неевхаристических символов, то можно не сомневаться, что иконопочитатели уделили бы полемике против них самое пристальное внимание. Ничего подобного нет.

Нам остается сделать вывод, что мнение о пребывании божества с мертвым телом Христа *de facto* не входило в учение иконоборцев, и поэтому требуется теперь объяснить, как оно попало в деяния их собора 754 года.

Нам не кажется вероятным, что это произошло в результате какого-то повреждения текста—будь то текст Деяний Седьмого Вселенского собора, в составе которых дошла интересующая нас цитата, или текст Деяний Собора в Иерии, который был доступен отцам в Никее в 787 г. Несмотря на то, что текстология Деяний Седьмого Вселенского собора имеет ряд не решенных до сих пор проблем, и критического их издания до сих пор нет\*, можно предложить гораздо более естественное объяснение столь резкому «уклонению» собора в Иерии от учения Копронима.

\* См. подробно: Erich LAMBERZ, Von den Handschrift zum Druck: Die Akten des Nicaeum II in der Editio Romana von 1612 // *Annuaire Historiae Conciliorum* 30 (1999) 328–370.

Известно, что постановления собора в Иерии носили, отчасти, компромиссный характер. На это обратил внимание еще С. Геро, указавший, что собор не принял учения Копронима о Евхаристии как «единосущном образе» Христа (см. ниже, раздел 3.2.5). Два источника позволяют заключить, что в отношении физического тела Христа проблема компромисса стояла еще более остро.

Патриарх Никифор в своей *Антирритике* II, 4 описывает целую программу литургических реформ, задуманных, но не осуществленных Копронимом и направленных на то, чтобы исключить учение о Деве Марии как Богородице. Исключить предполагалось даже сам термин «Богородица» (см. выше, раздел 3.1). Этот вопрос имеет самое непосредственное отношение к нашей теме: ведь Дева Мария родила плоть Христа, а не душу, и потому не могла, если рассуждать в согласии с иконоборческим учением относительно обожения плоти Христа через посредство души, называться Богородицей в точном смысле слова.

Никифор не сообщает о причинах, из-за которых эти реформы не состоялись. Зато о них сообщает другой источник—Феофан Исповедник в своей *Хронографии* (под 762/763 г.; отнесение этого рассказа к точной дате может быть довольно условным). Феофан, не называя своего источника, передает следующий диалог между Копронимом и патриархом Константином II (754–766), которого он сам и возвел на престол:

«Что мешает нам назвать Богородицу христородицей?»—Тот же (патриарх), объемя его, говорит: «Помилуй, владыка, пусть даже в помышление твое не входит такое слово! Не видишь разве, как всею Церковью ославили и анафематствовали (за это) Нестория?» А царь в ответ сказал: «Я спросил только, чтобы узнать. Это между нами».

Оба рассказа, и Феофана, и Никифора, не будут нас интересовать с точки зрения их достоверности в деталях. Однако, на наш взгляд, они верно отражают тенденцию: последовательное стремление Копронима утвердить догматически присущее ему отрицание обожения плоти Христа и стремление патриарха избежать резких догматических заявлений.

Если теперь принять во внимание, что епископат времен Копронима не имел и не мог иметь самостоятельной вероучительной позиции, естественно было бы ожидать логической непоследо-

вательности в выработанных этим епископатом компромиссных решениях.

Окончательно получаем, что утверждение собора в Иерии о присутствии божества в плоти Христа после Его смерти является, скорее всего, подлинным, однако оно было внесено епископами для придания постановлениям вида традиционности и без сколько-нибудь далеко идущих попыток органически интегрировать это положение в иконоборческое учение. Что касается критики прежних высказываний иконоборцев относительно «мертвого» тела Христа, то об этом в Иерии и вовсе не было речи.

Исходя из сказанного, предложенная выше реконструкция иконоборческой доктрины как сохраняющей единство своих основных положений, несмотря на перемены в пастырском подходе (см. ниже, раздел 3.2.4), представляется все же наиболее убедительной.

### 3.2.4 Выводы о различии

#### *между двумя иконоборческими учениями*

Во время второго периода иконоборчества—точно так же, как это было с самого начала иконоборчества, со времен надписи в Халки,—считалось, что, изображая плоть Христа до воскресения, мы не можем изобразить ее обожения. В чем тогда *доктринальное* различие между двумя иконоборчествами?—На наш взгляд, необходимо признать, что такого различия нет. Есть только *пастырское* различие в отношении к образам (иконам) «мертвого» тела Христа: первое иконоборчество считало их вредными и опасными, второе—почти безвредными, хотя и нежелательными.

Одна и та же иконоборческая позиция в догматике, отрицающая обожение плоти Христа (именно плоти, в отдельности от души), может соответствовать не одной, а разным пастырским позициям. Так, у придворных богословов Карла Великого мы находим третью пастырскую позицию: полное согласие с иконоборцами относительно обожения (а точнее, не-обожения) «мертвой» плоти Христа и ее изображений (см. выше, раздел 1.4.1) они легко сочетали с убеждением в полезности икон.

Для оценки догматики не имеет существенного значения отношение к иконам как артефактам: считают ли их идолами, подлежащими уничтожению, или терпимым народным суеверием,

или даже полезными назидательными картинками для народа. Имеет значение только одно: считают ли иконы местом непосредственного и особого присутствия Бога и тех, кто на иконах изображен, то есть ангелов и святых.

Поэтому мы делаем вывод о принципиальном тождестве догматических систем первого и второго иконоборчества. Впрочем, оговоримся, континуитет не отрицает развития, и развитие иконоборческих доктрин с VIII по IX век, как мы вскоре увидим (раздел 3.3), действительно, имело место. Но то, что имело место, было непрерывным развитием, то есть таким развитием, при котором иконоборцам не приходилось отказываться от догматических утверждений своих духовных предшественников.

### 3.2.5 Учение иконоборцев о Евхаристии

#### 3.2.5.1 «Иконоборческий консенсус»

Сочинения Константина Копронима, дошедшие до нас через множество цитат в их опровержениях у патриарха Никифора (в трех *Антирритиках* против «Мамона»),—главный источник наших представлений о иконоборческом понимании Евхаристии. Тезисы Копронима близко перекликаются с учением собора в Иерии, но между ними обнаруживаются и характерные различия\*.

Иконоборцы противопоставили Евхаристию живописным иконам в качестве «подлинной» иконы Христа (это и аналогичные выражения неоднократно встречаются у Копронима и в постановлениях собора в Иерии). Вместе с тем, Копроним очень ясно исповедует «евхаристический реализм»—то есть признание Евхаристии телом Христовым в «собственном» (κυρίως), а не метафорическом или символическом смысле. Собор в Иерии этому не противоречит, но избегает сколько-нибудь однозначных отождествлений евхаристического и физического тела Христа.

\* В современном изучении важнейшей для понимания иконоборчества доктрины о Евхаристии следует особо выделить два этапа: статью S. GERO, *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources* // *Byzantinische Zeitschrift* 68 (1975) 4–22 [до появления этой статьи все представления о предмете не выходили за рамки «научной мифологии»] и диссертацию BARANOV 2002, где впервые методы патрологии оказываются подкреплены данными исторической литургики и искусствознания.

Собор постоянно употребляет в отношении Евхаристии только такие выражения, как εἰκών, εἶδος, τύπος (синонимы с общим значением «образ»).

Иконопочитатели видели тут у Копронима фундаментальное противоречие: «...иногда он (Копроним) называет сие (Евхаристию) телом в собственном смысле и воистину, а иногда—иконой тела»,—делая отсюда вывод о логической несообразности всей доктрины (патриарх Никифор, *Антирритика* II, 3; см. также I, 25).

Начиная с Иоанна Дамаскина, иконопочитатели стали вообще отрицать возможность применения термина «символ», «образ» и тому подобных к Святым Дарам после их освящения (см., например, Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, IV, 13). Тем не менее, до VIII века (а иногда и после) «символическая» терминология в отношении Святых Даров была вполне обычной и никогда не служила, сама по себе, признаком недостаточной веры в реальность предложения хлеба и вина в тело и кровь Господни. Между прочим, «божественными символами» называл освященные Святые Дары Дионисий Ареопагит (*О церковной иерархии*, III)—фактический основоположник всех теорий церковного «символизма». То же самое мы видели и у Максима Исповедника, который писал,—причем применительно не к Евхаристии, а непосредственно ко Христу,—что Господь благоволил во Христе Сам стать Своим собственным символом (*Ambigua* 10, 1165 D–1168 A; см. предыдущую главу, раздел 4.2.4). Поэтому историко-терминологическая правота, если можно так выразиться, была в данном случае на стороне иконоборцев, а не иконопочитателей, которые произвольно сузили понятие «символ» по сравнению с тем, как оно употреблялось в церковном предании. Употребление собором в Иерии исключительно «символического» языка применительно к Евхаристии еще не доказывало, что этот собор вступил в конфликт с «евхаристическим реализмом».

Помимо традиционной терминологии Копроним ввел новые понятия для различения тела Христова непосредственно в Иисусе и в Евхаристии: в первом случае, это «тело по природе (φύσει)», во втором—«по положению (установлению)» (θέσει—т. е. по благодати). Эту терминологию утверждает в своих постановлениях собор в Иерии. Константин заимствовал термины, традиционно употреблявшиеся для различения Бога «по природе» и людей, обоженных «по положению».

Тело «по положению» вполне могло рассматриваться как «икона» тела «по природе». Вместе с тем, такая «икона» считалась тождественной своему первообразу в самом главном смысле—в смысле обожения. Утверждая эту тождественность, Копроним (правда, только он один, а не собор в Иерии) ввел применительно к Евхаристии еще один термин: «единосущный образ»: «...она [та «икона», которой является Евхаристия] единосущна (ὁμοούσιος) Изображаемому».

***Исповедание евхаристических Даров «единосущными» Христу стало совершенно недвусмысленным выражением учения о том, что тело Христово в Евхаристии реально. Однако в такой форме это учение не было принято собором в Иерии. «Иконоборческий консенсус» (как назвал С. Геро те положения иконоборческого учения, которые были высказаны и в сочинениях Копронима, и в постановлениях собора в Иерии) оставил на утверждении, что Евхаристия—это «истинная» икона Христа, без дальнейшего уточнения характера соответствия этой иконы ее первообразу.***

Таким образом, изучая официальную доктрину иконоборчества, мы вынуждены довольствоваться весьма расплывчатыми постановлениями собора в Иерии, к которым, насколько можно судить, в IX веке не было прибавлено ничего. Но расплывчатая доктрина собора в Иерии стала результатом компромисса между признававшейся иконоборцами наличной богословско-литургической традицией и новыми богословскими идеями Копронима. Поэтому нас не удивит, что в богословии Копронима, да и вообще в учении иконоборцев учение о Евхаристии было разработано значительно более полно.

### 3.2.5.2 Особенности учения Константина Копронима

Каким же образом Копроним мог назвать единосущными неописуемому телу Христа вполне описуемые хлеб и вино, хотя бы это и были Святые Дары?—Очевидно, в том смысле, в котором и то, и другое—и физическое, и евхаристическое тело Христа—считались обоженными.

Относительно обожения того и другого Копроним и собор в Иерии учили одинаково: и «физическая (природная) плоть»

Христа, и «неложная икона» этой плоти, Евхаристия, освящаются наитием Святого Духа: так произошло воплощение Божие в Деве Марии, так же прелагаются Святые Дары во время Евхаристии. Это учение, впрочем, вполне традиционно и является общим для халкидонитов, несториан и монофизитов. Его главный тезис—строгая параллель между воплощением Логоса и Евхаристией, совершающимися наитием Святого Духа.

Сразу отметим, что специфически «антиохийского» представления о том, будто при освящении Святые Дары становятся воскресшим телом Христа (об этой традиции см. выше, глава III.1, разделы 4.2.3.1 и 6.1.3), нигде в иконоборческих источниках не встречается.

Вместо этого встречается другое весьма оригинальное учение, принадлежащее иконоборцам VIII века (скорее всего, в основном, Константину Копрониму),—о том, что при освящении «рукотворенные» хлеб и вино становятся «нерукотворным» телом и кровью Христовыми.

В Ветхом Завете прилагательное или субстантивированное существительное «рукотворенный» (χειροποίητος в Септуагинте) служит техническим термином, обозначающим идола; среди множества примеров тут следует назвать эксплицитный запрет делать идолов в книге Левит (26, 1). Подобные места Библии, само собой разумеется, служили иконоборцам для их полемики против почитания икон как «рукотворенных».

В то же время в Новом Завете тело Христа противопоставляется материальным символам ветхозаветного культа (прежде всего Храму) как «нерукотворенное» (ἀχειροποίητος или χειροποίητος с отрицательной частицей) (Мк. 14, 58; Евр. 9, 11 и 24 и др.). Нововведение Копронима состояло в том, что он приложил эту терминологию к Евхаристии, противопоставив, на этом основании, Евхаристию обычным иконам.

Несмотря на то, что учение Копронима о Евхаристии как «нерукотворной иконе» не было официально принято собором, оно, вне сомнения, составляло важнейшую часть иконоборческой пропаганды. Об этом можно заключить, прежде всего, по тому месту, которое в контрпропаганде иконопочитателей постепенно заняли предания о «нерукотворных» образах (иконах)\*.

\* См. подробно: BARANOV 2002.

Эпитет «нерукотворный» прилагался, прежде всего, к находившемуся в Эдессе (Сирия, тогда территория Халифата) образу Спаса на Убресе (платке), который, по преданию, был послан Самим Христом Эдесскому царю Авгарю. В доиконоборческий период именование этого образа «нерукотворным» носило единственный характер (только два достоверных примера от VII века и еще два, которые—по-видимому, неверно—до недавнего времени датировались VI веком). С самого начала иконоборческих споров об Эдесском образе Спаса вспоминают постоянно, и постепенно входит в обычай именовать его «нерукотворным». Так еще в иконоборческую эпоху было подготовлено событие, совершившееся в 945 году: торжественное перенесение образа Спаса Нерукотворного из отвоёванной у арабов Эдессы в Константинополь, в память чего было установлено ежегодное празднование 16 августа. Еще прежде своего перенесения в Константинополь этот образ стал главным символом иконопочитания.

Косвенно это свидетельствует и о важности понятия «нерукотворный» в иконоборческой аргументации.

Итак, отождествление тела Христова и евхаристических Даров, их «единосущие», осуществлялось, по Копрониму, благодаря тому, что то и другое было «нерукотворным». Но как уже было замечено (раздел 3.2.5.1), Копроним в то же время различал тело Христово «по природе» и «по положению», называя второе «образом (иконой)» первого. Значит, в каком-то смысле он не полагал их тождественными. В каком именно?

Ответ может быть только один: различие—в «неописуемости» физического тела Христа, с одной стороны, и в «описуемости» Святых Даров, с другой. Описуемость Святых Даров—это стандартное возражение иконопочитателей против тезиса о неописуемости тела Христова. Надо сказать, что иконоборцы никогда не отвечали на это возражение приписыванием Святым Дарам «неописуемости» в каком бы то ни было смысле. Они нашли другой выход из положения—приписать им «нерукотворность» и объявить это их отличие решающим для отождествления с физическим телом Христа.

Итак, в представлении Копронима общий признак «нерукотворности» позволял установить «единосущие» неописуемого и описуемого. Несмотря на популярность этого тезиса в иконоборческих кругах, он не вошел в «иконоборческий консенсус», то есть

в постановления собора в Иерии. Можно утверждать практически с полной уверенностью, что всё это учение было создано Копронимом и не имело основы в древней традиции. Очевидно, в непривычности и недостаточной традиционности как раз и была причина его изъятия из «иконоборческого консенсуса».

К сожалению, наши источники не позволяют судить о том, насколько глубоко у Копронима или его возможных последователей было проработано это учение. Нужно смириться с тем, что наши познания о нем обречены оставаться фрагментарными.

### 3.2.6 *Некоторые выводы: особенности учения иконоборцев в VIII веке*

Константин Копроним являл собой тип богослова-реформатора, очень резко повлиявшего на современную ему действительность, но так и не принятого этой действительностью вполне. Что касается более важного для нас «иконоборческого консенсуса», то, пока не появилось каких-либо новых данных, мы можем сказать о нем следующее:

***Собор в Иерии старался не отходить от того представления о теле Христовом, которое было довольно детально разработано в VI веке.*** Можно сказать с полной уверенностью, что епископы старались отстраниться от крайних взглядов—например, таких, которые сближались бы с учением Константинопольского патриарха Евтихия о воскресении. ***Однако они были лишены возможности проводить какие бы то ни было взгляды последовательно.***

Вероятнее всего, иконоборчество VIII века еще не выработало единой и последовательной доктрины и оставалось учением непоследовательным и эклектичным. Но уже тогда было выработано коренное убеждение иконоборцев—относительно неких особых свойств тела Христа, отличных от свойств человеческой плоти, которые ясно проявились после воскресения.

### 3.2.7 *Иоанн Грамматики: «богословский синтез» иконоборчества*

В отличие от первого иконоборчества, которое не сразу нашло своего главного богослова, а найдя, так и не смогло придти к

полному консенсусу относительно его богословия, второе иконоборчество было «авторским проектом» Иоанна Грамматики. Иконоборческая доктрина становится теперь гораздо более гомогенной, «пустоты» в логической аргументации заполняются. Хотя, по причине скудости источников, мы лишь фрагментарно можем себе представить доктрину Иоанна Грамматики, и на многие вопросы у нас так и не будет ответов, мы все равно сможем увидеть, что некоторые положения иконоборческой доктрины, оставшиеся неясными после собора в Иерии, теперь проясняются. Прежде всего это касается статуса тела Христа до воскресения: всякие попытки приписать ему свойство неопикуемости теперь оставляются и самими иконоборцами (см. выше, разделы 3.2.3 и 3.2.3.1).

Прежний иконоборческий аргумент о неизобразимости обожения плоти Христа сохранял полную силу, но требовалось его конкретизировать—а именно, соотнести его с определенным пониманием того, что есть человечество Христа. Из дискуссии вокруг иконоборческого учения VIII века можно было вынести только то, что это человечество обожено, и что оно обладает свойствами опикуемости. Оставалось много вопросов и, прежде всего, следующие два:

- 1) какое отношение ко Христу имеет то, что все-таки описывается на иконе?
- 2) если это «что-то» не обожено, то что же именно обожено в человечестве Христа?

Старый иконоборческий ответ на эти вопросы—что обожена душа, которая, в отличие от тела, неизобразима,—не мог считаться достаточным, так как даже собору в Иерии пришлось что-то сказать относительно обожения тела Христа, а не только души. Получилось, что понимание боговоплощения опять запуталось, и потому требовалась какая-то ясная христологическая концепция—прежде всего, с иконоборческой стороны.

### 3.2.7.1 *Неопикуемость тела Христа только после воскресения*

Важнейшей инновацией второго иконоборчества по отношению к собору в Иерии стало недвусмысленное утверждение неопикуемости тела Христа только после воскресения. Об этой особенности иконоборческой догматики мы уже сказали достаточно (см. выше,

раздел 3.2.2), добавим несколько слов для оценки этого утверждения как полемического хода.

С точки зрения удобства полемики, этот ход оказывался чрезвычайно выгоден тем, что позволял придать иконоборческой доктрине видимость традиционности. Впрочем, отчасти она и была традиционна—если иметь в виду традицию, представленную Евтихием Константинопольским и Константином Апамейским.

Дело в том, что византийская традиция допускала безразличное употребление терминов «изобразимое» (ὑραττόν) и «ограниченное» (περιυραττόν—буквально, «описуемое»). Патриарх Никифор, который в своих опровержениях «Мамона» вынужден посвятить этому вопросу длинное эссе (*Антирритика* II, 11–18), должен был признать, что подчас и он сам «допускал безразличие» в употреблении этих терминов (*Антирритика* II, 11). Действительно, термины однокоренные, и их значения родственные, но последовательное отождествление ὑραττόν и περιυραττόν—это все-таки инновация иконоборцев. Эти слова, хотя и были синонимами, имели все-таки разное значение: περιυραττόν означало нечто, ограниченное какими-то контурами (в пространстве или во времени), но не обязательно «описуемое» в буквальном смысле, то есть нечто такое, что можно изобразить красками. Так, неизобразимые по причине отсутствия у них видимой формы ангелы являются «ограниченными» в том смысле, что имеют начало и не вездесущи; ὑραττόν—обязательно подразумевало возможность быть изображенным графически.

Иконопочитатели, как нетрудно догадаться, настаивали на описуемости, то есть ограниченности тела Христа—и до, и после воскресения. Свои рассуждения на эту тему в только что упомянутом «эссе» патриарх Никифор подкрепляет евхаристическим аргументом (*Антирритика* II, 19), указывая на ограниченность евхаристических Святых Даров. Казалось бы, в данном вопросе «здоровый смысл» был на стороне иконопочитателей... Однако традиция была, скорее, на стороне иконоборцев.

Так, в православном богослужении до сих пор сохраняется канон Недели Антипасхи (иначе называемой Неделей Фоминой) некоего Иоанна Монаха, где о теле Христа после воскресения сказано:

Во гробе заключен описанною (περιυραττόν) плотию Твоею,  
неописанный (ἀπεριυραττός) Христе, воскресл еси;

двѣрем же заключенным,  
предстал еси учеником Твоим, Всесильне.

*Будучи заключенным во гробе ограниченной плотью Твоей,  
Ты неограниченный, Христе, воскрес;  
а когда двери были закрыты,  
Ты предстал перед Твоими учениками, Всесильный.*

Песнь III, тропарь 3

Текст этого песнопения никак не согласуется с учением патриарха Никифора,—он даже ему противоречит,—но, очевидно, существовал в православном богослужении уже и в те времена. Неограниченность воскресшего тела Христа, как подчеркивается в тропаре, была продемонстрирована самым наглядным образом: выходом из гробного «заключения» и, главное, прохождением через закрытые двери.

Поэтому аргументация иконопочитателей от житейского «здравого смысла» относительно ограниченности и описуемости тела Христа могла служить полемическим приемом, но не более. Спор по существу она не решала.

Чтобы лучше понять, с какого рода церковной традицией пытались увязать свое богословие иконоборцы, процитируем еще два тропаря того же канона в Неделю Фомины.

Непосредственно перед нашим тропарем о «неописуемости» в каноне помещен тропарь о «нетленности» людей, приобретаемой через смерть Христову:

Новыя вместо ветхих,  
вместо же тленных нетленные  
крестом Твоим Христе совершив нас,  
во обновлении жизни житьствовати  
достойно повелел еси.

*Соделав нас Твоим, Христе, крестом  
новыми вместо старых (ветхих),  
а вместо тленных—нетленными,  
Ты, как подобало, повелел  
Жить обновленной жизнью.*

Песнь III, тропарь 2

Точно так же и иконоборцы любили говорить о «нетлении» и «неописуемости» как о качествах парных, связанных друг с

другом (это давало иконопочитателям удобный повод для обвинений иконоборцев в афтартодокетизме). Правда, «нетление» (не только тела Христова, но и тел воскресших христиан, как в только что процитированном тропаре) встречалось у Евтихия Константинопольского в паре не с «неописуемостью», а с «неосязаемостью». Однако, вряд ли качества неописуемости (в смысле неограниченности) и неосязаемости можно строго различить, да мы и не знаем в данном случае подлинной терминологии Евтихия, так как наш главный источник относительно его учения о воскресении латиноязычен. К тому же, как нам предстоит убедиться в следующем разделе, иконоборцы IX века и в самом деле выводили «неописуемость» из «неосязаемости».

Сходство богословия нашего канона с богословием эпохи Евтихия заходит настолько далеко, что дает, пожалуй, решающий довод для датировки канона временем до монофелитских споров (указанный в качестве автора «Иоанн Монах» никак не идентифицируется, и предположения относительно его тождества с Иоанном Дамаскиным ни на чем не основаны). Вот тропарь оттуда же, с «монофелитской» фразеологией:

Со страхом руку  
 Фома в ребра Твоя  
 живоносная Христе,  
 вложив, трепетен ощути  
 действие Спасе, сугубое (ἐνεργείας... διπλῆς)  
 двюю естеству в Тебе соединяемую  
 неслиянно <...>.

Со страхом руку  
 Фома в Твои ребра  
 живоносные, Христе,  
 вложив, обьятый трепетом, ощутил  
 двойную, Спасе, энергию  
 двух природ в Тебе соединяемых  
 неслиянно <...>

Песнь VII, тропарь 4;  
 (славянский перевод исправлен  
 по греческому оригиналу).

«Двойная энергия» двух природ—это выражение из серии Ареопагитова «богомужного действия». После Шестого Вселенского собора его употребление в богослужебном тексте было бы невозможно.

Подобные выражения часто встречались в древних богослужебных текстах, но после монофелитских споров обычно исправлялись или выводились из употребления. Настоящий случай—пожалуй, единственный среди всех богослужебных текстов, до сих пор остающихся в употреблении в византийском церковном обряде (по крайней мере, на греческом и славянском языках). Примечательно, что он находится в одной из самых праздничных служб года. Это произошло в соответствии с одним из законов исторической литургии, выведенных в начале XX века Антоном Баумштарком: наименее подверженным переменам всегда оказывается богослужение наиболее высокаторжественных дней.

Канон Иоанна Монаха в Неделю Фомину—это официальный церковный язык доиконаборческой эпохи. Оказывается, он был достаточно близок иконоборцам—во всяком случае, ближе, чем Никифору, который оказывается в невыигрышном положении, отрицая неописуемость тела Христова. Вербальное «монофелитство» канона заставляет его датировать еще более ранним временем—до монофелитских споров (если бы слова о «двойной энергии» были внесены монофелитами в полемических целях, то они обязательно были бы исправлены; коль скоро же они сохранились, это верный признак, что диофелиты не воспринимали канон как полемический текст).

Наконец, главный вывод: при поисках концептуальных истоков иконоборчества канон указывает нам куда-то в сторону круга идей низложенного патриарха Евтихия Константинопольского.

### 3.2.7.2 Человечество Христа как не имеющее характера

Самой главной инновацией второго иконоборчества нужно считать учение о том, что неописуемость и неизобразимость Христа связана, помимо обожения Его плоти, с тем, что даже по человечеству Христос не мог иметь характера.

Этот аргумент иконоборцев доставил иконопочитателям больше всего головной боли: он позволял путем очень наглядного рассуждения обвинить иконопочитателей в несториянстве.

Действительно, наличие во Христе характера по человечеству означает у Него наличие ипостасных особенностей, то есть идием человеческой ипостаси, а не только ипостаси Логоса. Кроме

того иконопочитатели и иконоборцы согласны относительно наличия во Христе человеческой природы. Получаем, что, если верить иконопочитателям, во Христе оказываются человеческая природа и ипостасные особенности человеческой ипостаси. Далее предлагалось простое уравнение: человеческая природа плюс ипостасные идиомы человека Иисуса равно человеческой ипостаси Иисуса, отличной от ипостаси Логоса, что, в свою очередь, означает несторианство.

Мы пока не будем касаться иконопочитательского ответа на это возражение, а рассмотрим тот способ, которым сами иконоборцы предлагали избежать впадения в несторианство.

Соответствующие их доводы известны из Феодора Студита (*Антирритика* III, I, 15; аргументы иконоборческой стороны приводятся анонимно) и из фрагментов Иоанна Грамматика, сохранившихся в неизданном до сих пор анонимном иконопочитательском трактате. Косвенно эта аргументация иконоборцев реконструируется также из христологических аргументов Никифора.

Итак, по Феодору Студиту, иконоборцы утверждали:

Если Христос преславно [т. е. превыше нашего понимания] воспри-  
ял в Свою ипостась плоть, однако, не имеющую характера (ἀχα-  
ρακτήριστον)—потому что она обозначала не некоего (человека)  
(τὸν τινά), а человека вообще (τὸν καθόλου ἄνθρωπον),—то как же  
она могла оказаться осязаемой (ψυλαφωμένην) и изображаться (κα-  
ταγράφεσθαι) различными красками?—Пустое (это) рассуждение и  
ложная мысль.

*Антирритика* III, I, 15; PG 99, 395 CD

Вот она, связь неизобразимости и «неосязаемости», о которой мы говорили в предыдущем разделе, пытаясь провести параллель с учением Евтихия Константинопольского.

Тезис о том, что «человек вообще» характера иметь не может и, следовательно, не может быть изображен, не вызывал никаких сомнений даже у иконопочитателей. Также не оспаривался иконопочитателями тезис о том, что во Христе человечество «человека вообще», а не «некоего человека». Отличие иконоборческого понимания боговоплощения состояло в том, что «человеку вообще», в которого воплотился Христос, иконоборцы отказывали в наличии у него ипостасных идиом.

Что же представлял собой этот иконоборческий «человек вообще», ὁ καθόλου ἄνθρωπος? Очевидно, здесь не имелась в виду сразу вся человеческая природа: даже полемисты-иконопочитатели не обвиняли иконоборцев в таком абсурде—будто, по их учению, Христос воплотился сразу во всех людей.

Характерно, что и в аргументе, пересказанном Феодором Студитом, и в аутентичном фрагменте Иоанна Грамматика речь идет о «человеке вообще», а не о «человечестве» (ἄνθρωπότης—обычный термин для обозначения человеческой природы). Как видно и из Феодора Студита, и из Иоанна Грамматика, «человек вообще»—это индивидуальное человеческое существо, лишенное качеств (особенностей) человеческого индивидуума, но сохраняющее общие качества (особенности) человеческой природы. (Иоанн Грамматик во фрагментах 2 и 3 как раз объясняет, что такое «некий (отдельный) человек», и что такое «человек вообще».)

Возражения иконопочитателей сводятся к тому, что такой «человек вообще» является умственной абстракцией, не могущей иметь реального существования, ибо всеобщее существует только в индивидуумах, и поэтому воплощение Божие не может быть истинным, если Христос не принял на себя черт индивидуально-го человека.

Как пишет Иоанн Грамматик (фрагмент 3), специфические свойства человеческой природы познаются только умом («животное разумное, смертное, способное к пониманию и познанию»), а потому могут адекватно изображаться только умом и словом. Этому рассуждению Иоанна Грамматика довольно близко соответствует одно место у Никифора (*Антирритика* I, 20), где он пересказывает своего (не названного) оппонента в том смысле, будто тот, «желая подчеркнуть свою приверженность к (учению о) единой ипостаси, утверждает, будто то, чем отличаются и из чего состоят природы, существует только в чистом умозрении (ἐν ἐπίνοια μόνη ψυλή)». Тем самым, пишет Никифор, его оппоненты повторяют «своих древних учителей», то есть монофизитов.—Обвинение в несторианстве было возвращено иконоборцам в виде обвинения в монофизитстве. Действительно, если не приписывать природе никаких ипостасных отличий, то сама человеческая природа во Христе превращается в абстракцию.

Сказанного достаточно, чтобы с точностью идентифицировать иконоборческую концепцию «человека вообще»: это не что

иное, как «частная природа»—Евтихия Константинопольского, Леонтия Византийского и их наследников-монофелитов. Как мы помним, осуждение ересей в VI и VII веках не сопровождалось специальным разбором и осуждением учения о частной природе—несмотря на то, что его опровержением занимался св. Максим Исповедник. У иконоборцев, насколько можно судить по сохранившимся скудным фрагментам, термин «частная природа» не фигурировал, однако термин «человек вообще» (а не «человечество»!) является не менее характерным.

Теперь нужно посмотреть детальнее—материал наших источников это позволяет,—каким образом Иоанн Грамматик трактовал индивидуальные особенности Иисуса в их отношении к воплощению.

### 3.2.7.3 *Индивидуальные особенности Иисуса*

Фрагмент 2 Иоанна Грамматика посвящен объяснению того, почему даже «отдельный человек» не может быть изображен графически. Его «обособляющие акциденции» (τὰ ἰδιόζοντα τοῦ τίνος συμβεβηκότα), «которыми он отделяется от единовидных (принадлежащих к тому же виду)»,—это, прежде всего, не внешний вид, а такие вещи, как «происхождение, страна, <...> поведение похвальное или достойное порицания,—всё это может быть понято только через посредство речи».

Характерно, что, называя ипостасные особенности «акциденциями», Иоанн Грамматик не делает различия между отчуждаемыми и неотчуждаемыми акциденциями, то есть между признаками приводящими и признаками, необходимо присущими данной ипостаси (см. об этих понятиях выше, глава II.1, раздел 2.11.2). Конечно, о человеке многое может сказать такой признак, как его страна обитания, однако этот признак не является в нем необходимо присущим...

При такой трактовке ипостасных особенностей они все ставились в ряд акцидентальных, то есть, в философском смысле, случайных, а потому не имеющих места в воплощении Логоса.

Реконструируя христологию Иоанна Грамматика, окончательно получаем:

***Логос воплотился в «человека вообще»—то есть в то, что Евтихий Константинопольский и Леонтий Византийский на-***

***зывали «частной природой». Индивидуальные человеческие особенности Иисуса не играли никакой существенной роли в воплощении, то есть они не были восприняты Логосом так, чтобы оставаться в Нем вечно. Поэтому их изображение не будет изображением воплощенного Логоса. Следовательно, воплощенный Логос изобразить нельзя.***

### 3.3 Общие выводы относительно учения иконоборцев

Как нам представляется, в настоящее время удастся достаточно убедительно доказать, что между первым и вторым иконоборчеством наличествует преемственность доктрины. Второе отличается от первого, главным образом, в степени проработки и систематизации учения (а также в пастырском подходе к культуре икон).

В целом, иконоборчество реализовало и развило те тенденции в византийском богословии, которые были намечены еще во второй половине VI века, при патриархе Евтихии Константинопольском и Леонтии Византийском. В течение VII века эта традиция не угасала, а продолжала тлеть, почти не выходя на поверхность (если не считать явления «монофелитского оригенизма», осужденного в лице Константина Апамейского).

Эта традиция, в свою очередь, восходила к оригенизму начала VI века, хотя уже успела отречься от имени Оригена и его самых ярких последователей. Поэтому, как нам представляется, гипотеза Г. В. Флоровского, предположившего истоки иконоборческой доктрины в оригенизме, теперь должна считаться доказанной.

## 4

### Богословие иконопочитателей в IX веке

В IX веке византийское богословие иконопочитания достигло своей зрелости и наибольшей полноты разработки. Вопреки утверждениям некоторых католических ученых (особенно К. Шёнборна), желающих искусственно приблизить это богословие к Тридентскому собору и противопоставить учению Иоанна