



ИКОНОБОРЧЕСТВО, религ. и политическое движение, отвергавшее святость религ. изображений и иконопочитание. Хотя эпизоды или кампании И. имели место в разные исторические периоды и в разных странах, прототипическим И. как с т. зр. масштаба и продолжительности, так и по глубине аргументации, разрабатываемой его сторонниками и противниками в защиту своих позиций, считаются иконоборческие споры в Византии в VIII–IX вв. И. следует отличать от аниконизма — культа, не использующего изображений божества в качестве доминирующего или центрального культового символа, место которого занимает либо аниконическое изображение, либо священная пустота.

Историческая ситуация. И. было введено в Византии в качестве гос. доктрины имп. *Львом III Исавром* (717–741) как часть крупномасштабных реформ гос-ва, экономики и права. Два главных источника, свидетельствующие о событиях 1-го периода И., «Краткая история» К-польского патриарха свт. *Никифора I*



(806–815) и «Хронография» прп. *Феофана Исповедника*, не сообщают практически ничего о причинах возникновения И. и его начале. Свт. Никифор упоминает о вулканических извержениях на 2 островах Эгейского м., к-рые, по его словам, были восприняты императором как знак Божественного гнева и т. о. по-



Иллюстрация к 25-му псалму с изображением иконопочитателей и иконоборцев. Миниатюра из Лондонской (Феодоровской) Псалтири. 1066 г. (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 27v)

будили его к изменению политики (*Niceph. Const. Brev. hist.* P. 128–129). Прп. Феофан пишет в «Летописи» под 724/5 г.: «...в этом году нечестивый царь Лев начал говорить об уничтожении святых и честных икон» (*Theoph. Chron.* P. 404). Однако еще до открытого введения И. свт. *Герман I*, патриарх К-польский (715–730), в посланиях, цитируемых на Вселенском VII Соборе, обвинял митр. Иоанна Синадского и еп. Константина Наколийского (оба из Фригии), а также еп. Фому Клавдиопольского в иконоборческих взглядах, последнего особо — в истреблении икон, что свидетельствует о местном иконоборческом движении в М. Азии еще до начала офиц. И.

Первым и одним из главных проявлений И. стало снятие иконы Христа, помещавшейся над Халкийскими воротами Большого дворца в К-поле, и замена ее изображением Креста со стихотворной надписью. Это событие может быть датировано правлением имп. Льва III (см.: *Баранов*. 2004; в то же время нек-рые ученые подвергли сомнению историчность этого эпизода, см.: *Auzéry*.

1990). В 730 г. для формального утверждения И. император созвал силенций, собрание высших светских и церковных сановников, к-рое еще со времени правления имп. св. *Юстиниана I* (527–565) занималось обсуждением случаев предательства и преступлений против императора, а также вопросов церковного устройства. Это косвенно свидетельствует о том, что император не считал вопрос об иконопочитании догматическим, но относил его к области религ. практики. Свт. Герман счел действия императора вмешательством в вопросы вероучения и отказался утвердить имп. указ, требуя созыва Вселенского Собора, после чего был вынужден отказаться от Патриаршества и удалиться в родовое имение Платанион, где и прожил остаток жизни.

Сын имп. Льва III, имп. *Константин V*, взшел на трон в 741 г. и продолжил политику отца. После года правления он был вынужден бежать из столицы из-за восстания *Артавазда*, но в нояб. 743 г. ему удалось вернуть трон. В 754 г. он созвал Собор из 388 епископов в Иерии (см. ст. *Иерийский Собор*), чтобы получить офиц. соборное одобрение И., и в качестве подготовки к Собору написал неск. богословских сочинений, озаглавленных «Вопрошания», фрагменты к-рых дошли до нас в составе «Опровержений против нечестивого Мамоны» свт. Никифора, написанного более полувека спустя. Собор претендовал на то, чтобы называться «седьмым вселенским», хотя ни один из вост. патриархов или папских легатов на нем не присутствовал. На заседаниях Собора председательствовал еп. Феодосий Эфесский, поскольку *Анастасий*, ставший патриархом К-польским (22 янв. 730 — янв. 754) после свт. Германа, умер еще до начала Собора, а новый патриарх, *Константин II* (754–766), был избран только на его последнем заседании.

После Собора борьба против икон и монашества продолжилась с новой силой, начались массовые преследования иконопочитателей (*Gero*. 1977. P. 111–142). Прмч. *Стефан Новый*, к-рый пользовался большим авторитетом среди иконопочитателей, был предан мучениям и казнен в 765 г., в 766 г. по приказу императора было устроено глумление над монахами на к-польском ипподроме, а в 768 г. было закрыто неск. важных столич-

ных мон-рей. Масштаб гонений в провинциях зависел от ревности местных правителей. Прп. Феофан сообщает об особой жестокости Михаила Лаханодрокана, правителя фемы Фракийской на западе М. Азии, собравшего монахов и предложившего им на выбор немедленное вступление в брак или ослепление и ссылку. Гонения утихли лишь после смерти имп. Константина V, во время правления его сына имп. *Льва IV* (775–780), когда заключенные и ссыльные иконопочитатели получили свободу и возможность вернуться домой.

Вдова имп. Льва IV, имп. св. *Ирина*, стала регентом при сыне, десятилетнем имп. *Констанине VI*. Будучи убежденной иконопочитательницей, она приложила все усилия, чтобы отменить решения Собора в Иерии, для чего попыталась созвать Вселенский Собор в 786 г. Ее первая попытка не увенчалась успехом из-за возмущений при открытии Собора, происшедших в войсках, в массе своей настроенных проиконаборчески (*Kaegi*. 1966). После того как св. Ирина приказала войскам удалиться из К-поля, ей удалось 24 сент. 787 г. созвать в Никее VII Вселенский Собор. На Соборе председательствовал патриарх К-польский *Тарасий* (784–806), избранный вместо престарелого патриарха *Павла IV* (780–784), отрекшегося от престола и удалившегося в мон-рь. VII Вселенский Собор полностью восстановил иконопочитание и провозгласил иконы имеющими равное достоинство с Крестом и Евангелием. На 6-й сессии Собора было зачитано и последовательно опровергнуто определение иконоборческого Иерийского Собора.

И. возобновилось при имп. *Льве V Армянине*, к-рому импонировало длительное и успешное правление императоров-иконаборцев. Император созвал комиссию, поставив перед ее членами задачу подобрать отеческие свидетельства в пользу И.; свт. Никифор отказался сотрудничать с комиссией и был насильственно смещен. После Пасхи 815 г. был созван иконоборческий Собор, заседания к-рого проходили в храме Св. Софии. Собор провозгласил истинность учения иконоборческого Собора в Иерии, и преследование иконопочитателей возобновилось, хотя и с неск. меньшей силой, чем после Собора в Иерии. Мечте имп. Льва V о длительном правлении не суждено

было сбыться — он был убит в 820 г. (см.: *Afinogenov*. 2001). Его убийца и преемник имп. *Михаил II Травл* (820–829) приостановил гонения, но не принял никаких принципиальных решений для прекращения конфликта.

Последняя вспышка И. в Византии относится ко времени правления имп. *Феофила* (829–842), к-рый под влиянием патриарха К-польского *Иоанна VII Грамматика* (837–843) запретил изготовление икон и подверг гонениям известных иконопочитателей, включая сщмч. *Евфимия*, митр. Сардского, исп. *Феодора Начертанного* и иконописца *Лазаря*. Супруга имп. *Феофила*, имп. св. *Феодора*, была иконопочитательницей и после смерти мужа добилась восстановления иконопочитания. Последний иконоборческий патриарх и богословский советник 3 императоров-иконоборцев *Иоанн Грамматик* был низложен и сослан, а в марте 843 г., при новом патриархе, иконопочитателе свт. *Методии I* (843–847), было провозглашено полное восстановление иконопочитания. Во 2-й пол. IX в. неск. Соборов вновь осудили И. (*Dvornik*. 1953), и вплоть до XI в. полемика, связанная с иконопочитанием и И., не возобновлялась.

Споры об И. получили новую силу в связи с предпринятым в 1081–1082 гг. имп. *Алексеем I Комнином* изъятием на переплавку, ради пополнения обнищавшей казны, драгоценных церковных предметов, среди к-рых были и богослужебные сосуды со священными изображениями. *Лев*, митр. Халкидонский, выступил



тиконоборческой позиции, но в отличие от прп. *Феофана* не следует летописной системе. Приписываемый свт. Ники-

Имп. *Феодора*.
Миниатюра из *Минология*
Василия II. 976–1025 гг.
(*Vat. gr.* 1613. P. 392)

и привели к тому, что на К-польском Соборе 1086 г. митр. *Лев* был обвинен в ереси и низложен. Споры, однако, на этом не закончились, и в 1094 г. на Соборе в К-поле *Лев* раскаялся в своих заблуждениях и был восстановлен на кафедре (о богословских аргументах спора см.: *Lourie*. 2006).

Источники. Главный источник по истории 1-го периода иконоборческих споров в Византии — «Хронография» прп. *Феофана Исповедника*, охватывающая 285–813 гг. Поскольку это сочинение в большой степени является комбинацией выдержек из более ранних текстов, подвергнутых в различной степени сокращению и перефразированию, проблема источников прп. *Феофана* очень сложна, тем более что он сам редко указывает на происхождение своего материала. Помимо греч. источников для VII–VIII вв. *Феофан* использует вост. источник — сир. хроник (или хроники), переведенную на греч. язык на Востоке и происходящую из мелькитских кругов (*Mango*,

фору краткий «Летописец вскоре» (*Chronographia brevis*; изд.: *Nicephori archiepiscopi Constanti-nopolitani opuscula histo-rica* / Ed. C. de Boor. Lpz., 1880, 1975¹. P. 81–135) является списком правителей от Сотворения мира до 829 г. В результате поисков использовавшихся в визант. летописях источников по периоду правления имп. *Льва III* исследователи реконструировали неск. источников: благожелательный ко *Льву III* материал, условно названный П. Шпеком «*Vita Leonis*» (*Успенский*. 1950, 1951; *Speck*. 1981. S. 238–239), и полемический антииконоборческий трактат под условным названием «*Historia Leonis*» (*Afinogenov*. 2002. P. 7–17).

События 2-го иконоборческого периода описывает *Продолжатель Феофана* — автор собрания хроник, сохранившегося в единственной рукописи XI в., *Vat. gr.* 167. Несмотря на то что анонимный автор 1-й из 4 частей (за 813–867) считает себя продолжателем прп. *Феофана Исповедника*, его хроника имеет др. композиционную структуру, представляя собой ряд биографий императоров (*Theoph. Contin.*; испр. изд.: *Kutaniński*. 1932). «Обозрение историй» *Иоанна Скилицы* (*Scyl. Hist.*), описывающее события 811–1057 гг., также рассматривается как продолжение сочинения прп. *Феофана Исповедника*, к-рого *Иоанн Скилица* восхваляет как надежного историка; «Исторический синопсис» *Георгия Кедрина* (*Cedrenus G. Comp. hist.*) с 811 г. близко следует хронике *Скилицы*.

Автором анонимной «Истории императоров» (*Joseph. Reg. lib.*) традиц. считается *Иосиф Генесий*, упоминаемый в предисловии хроники *Иоанна Скилицы* благодаря заметке с его именем в тексте рукописи. Это сочинение было написано при дворе имп. *Константина VII Багрянородного*, оно охватывает 813–886 гг. и излагает события с т. зр. Македонской



Иконоборцы *Иоанн Грамматик* и еп. *Антоний Силейский* замазывают известью икону *Иисуса Христа*. Миниатюра из *Хлудовской Псалтири*. Сер. IX в.
(ГИМ. Греч. № 129д. Л. 62)

Scott. 1997. P. LXXXII). Помимо прп. *Феофана Исповедника* события 1-го периода иконоборческих споров освещает «Краткая история» свт. *Никифора*, охватывающая события 602–769 гг. (*Niceph. Const. Brev. hist.*). Как и прп. *Феофан*, свт. *Никифор* изображает события с ан-

с возражениями догматического порядка, обвиняя в нечестии тех, кто уничтожали с какой бы то ни было целью священные изображения. Догматические споры заняли неск. лет



династии. *Георгий Амартол* является автором «Хроники» от Адама до 842 г. (*Georg. Mon. Chron.*). Историческую ценность информации, содержащейся в полемическом тексте хроники, трудно оценить объективно. Для VIII в. основным источником Амартолу служило сочинение прп. Феофана; события 813–842 гг. изложены независимо.

Кроме этих источников имеется ряд важных текстов фрагментарного характера, к-рые содержат детали, отсутствующие у прп. Феофана Исповедника и Продолжателя Феофана. Первый из них, анонимный текст «О Льве Армянине», относится к 811–820 гг. и описывает царствования императоров *Михаила I Рангаве* и Льва V Армянина (*De Leone Armenio* (e cod. Paris. gr. 1711) / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842. P. 335–362; испр. изд.: *Browning R. Notes on the «Scriptor Incertus de Leone Armenio» // Byz. 1965. Vol. 35. P. 391–406; новое изд.: Scriptor Incertus: Testo crit., trad. e not. / Ed. Fr. Iadevaia. Messina, 1987*). Второй текст, т. н. «Хроника 811 г.», описывает сокрушительное поражение византийцев от болгар в 811 г. Хотя ранее считалось, что оба текста принадлежат одному источнику, в наст. время ученые склоняются к мнению об их разной датировке. «Хроника 811 г.» представляет собой, по всей вероятности, не фрагмент хроники, а «историко-агиографическую» композицию, основанную на офиц. свидетельствах и показаниях очевидцев (см.: *Brubaker, Haldon. 2001. P. 179–180; Каждан. 2002. С. 270–274*).

При богатстве исторического материала хроники почти не содержат данных о богословии иконоборцев. Наиболее важным источником с т. зр. визант. богословия образа являются 3 «Защитительных слова против порицающих священные изображения» прп. *Иоанна Дамаскина* (*Ioan. Damasc. De imag.*). Поскольку 2-е Слово было написано как сокращение 1-го и содержит упоминание о недавнем смещении с кафедры свт. Германа (*Ibid. 2. 12*) в 730 г., 1-е и 2-е Слова могут быть датированы первыми годами И. Они содержат свидетельства о богословских позициях обеих сторон на раннем этапе споров; 3-е, более пространное Слово, развивает систему аргументов в защиту священных изображений 1-го Слова и содержит гораздо более пространный флорилегий, чем оба первых

трактата. Прп. Иоанн кратко суммирует аргументы в защиту икон в одной из глав «Точного изложения православной веры» (*Idem. De fide orth.*). Третье «Опровержение против нечестивого Мамоны» свт. Никифора (*Niceph. Const. Refut. et evers.*) завершается главой «Обвиняющие христиан, или Иконоборцы», вероятно задуманной как дополнение к сочинению прп. Иоанна Дамаскина «О ересьях».

Достоверно датируются периодом раннего И. 3 послания свт. Германа епископам Иоанну Синадскому, Константину Наколийскому и Фоме Клавдиопольскому (CPG, N 8002–8004; изд.: *Thümmel. 1992. S. 374–387*), зачитанные на VII Вселенском Соборе. Послание свт. Германа папе Льву III реконструируется на основании цитат из речи святителя в защиту икон, содержащейся в «Житии Стефана Нового» (PG. 100. Col. 1084–1085; новое изд.: *Auzépy. 1997. P. 99. 7–100. 4*). Перу патриарха Германа скорее всего также принадлежит «Слово на избавление Константинополя от арабской осады» 717 г. (*Grumel. 1958*), краткое «Слово о священных иконах» (CPG, N 8005, 8016) и фрагмент, связанный с арабской осадой (CPG, N 8017; о лит. наследии патриарха Германа см.: *Каждан. 2002. С. 82–105*). Часть традиционно приписываемого патриарху Герману трактата «О ересьях и соборах» (CPG, N 8020), к-рая касается И., в наст. время считается интерполяцией и датируется 2-й пол. VIII в. (*Brubaker, Haldon. 2001. P. 247–248*). Еще один важный полемический текст — «Слово о Кресте и иконах против еретиков» (CPG, N 8033), дошедшее до нас только в груз. (изд.: *Van Esbroeck. 1999*) и слав. переводах (*Баранов, Гигинейшвили. 2006*). Хотя в рукописной традиции это сочинение приписывается патриарху Герману, сравнение приводимых в нем аргументов в защиту икон с аутентичными текстами святителя, а также упоминание какого-то соборного решения иконоборцев (к-рым мог быть только Собор 754) заставляют датировать этот памятник более поздним временем. Фрагмент, приписываемый свт. *Андрею Критскому*, где содержится описание лика Христа и нек-рых чудес от икон Богородицы (PG. 97. Col. 1301–1304; CPG, N 8193), не является его произведением (*Томаδάκης. 1965. Σ. 192*). Важным источником 1-го периода И.

служит трактат «Наставление старца о святых иконах» — диспут старца-иконопочтателя Георгия с императорским чиновником-иконоборцем Космой (изд.: *Мелиоранский. 1901. С. V–XXXIX*). Трактат был написан незадолго до 754 г. и дополнен до 787 г. Одним из дошедших до нас свидетельств ожесточенной политической борьбы между иконоборцами и иконопочтателями является приписываемый прп. Иоанну Дамаскину трактат «О святых иконах против Константина Лошадника» (CPG, N 8114). Это сочинение, вероятно, является образцом особого жанра полемических памфлетов, создававшихся обеими противоборствующими сторонами (следы аналогичной иконоборческой пропаганды встречаются в «Хронике» *Михаила Сирийца*; см.: *Gero. 1976*). Исследователями была предложена гипотеза о неск. этапах переработки первоначального (написанного до 754, но не дошедшего до наст. времени) трактата (*Auzépy. 1995; Brubaker, Haldon. 2001. P. 250–251*). Этому же жанру полемических трактатов принадлежит и «Повесть против иконоборцев» (CPG, N 8121; PG. 96. Col. 1348–1361 — под именем прп. Иоанна Дамаскина или монаха *Иоанна Иерусалимского*; PG. 109. Col. 501–516 — анонимно), датируемая ок. 770 г. на основании содержащихся в тексте хронологических указаний (см.: *Alexakis. 1996. P. 93–99*).

Источники по раннему периоду И. сохранились в составе деяний VII Вселенского Собора. К ним относятся: послания свт. Германа, письма папы свт. *Григория II* (715–731) свт. Герману (*Mansi. Т. 13. Col. 92–100*; об аутентичности см.: *Brubaker, Haldon. 2001. P. 277*) и письма свт. Григория имп. Льву, к-рые содержат отрывки из послания императора папе (текст см. в: *Gouillard. 1968. P. 277–305*; аутентичность этих писем является предметом споров, см.: *Alexakis. 1996. P. 108–110, 119–123*). Важным источником для понимания богословия иконоборцев служит определение Собора в Иерии 754 г., к-рое зачитывалось по частям и опровергалось на VII Вселенском Соборе (изд.: *Krannich. 2002*).

Главными богословами иконопочтателей 2-го периода И. были свт. Никифор и прп. *Феодор Студит*. Хронология лит. деятельности свт. Никифора устанавливается на основании нек-рых абсолютных дат





Свт. Никифор I, патриарх К-польский, повергает иконоборца.
Миниатюра из Псалтири Барберини.
Посл. треть XI в. (Vat. gr. 372. Fol. 89v)

и внутренних хронологических указаний, содержащихся в его произведениях (Alexander. 1958. P. 182–188). Его послание папе Льву III (Mansi. T. 14. Col. 29–56) было написано в 811 или 812 г.; «Малое защитительное слово» (PG. 100. Col. 833–850), вероятно, было написано в 813–815 гг., еще до того, как имп. Лев V открыто занял иконоборческую позицию, т. к. автор называет его «благочестивым» (εὐσεβής). Этому же периоду принадлежит «О Магнете» (814 г.; изд.: Featherstone. 2002) — трактат с критикой используемых иконоборцами цитат из сочинения Макария Магнета (вероятно, то же лицо, что и еп. Макарий Магнезийский, принимавший, по словам свт. Фотия, участие в т. н. Соборе «У дуба» 403 г.). Следующей работой патриарха, по мнению П. Александера, могла быть утраченная гомилия на смерть имп. Льва V, произнесенная на Рождество 820 г., фрагменты которой сохранились в произведениях Георгия Монаха и Генесия. Смерть императора упоминается и в «Обличении и опровержении нечестивого определения собора 815 года» (Featherstone. 1997. P. 4–5), датируемого 820–828 гг. Остальные работы свт. Никифора датируются относительно: соч. «Против Евсевия и Епифанида» с критикой использования иконоборцами цитат из Евсевия Кесарийского и свт. Епифания Кипрского, опубликованное кард. Жаном Пумпра в виде 2 отдельных трактатов (Pitra. 1858. P. 173–178; 371–503),

было написано до «Обличения и опровержения нечестивого определения Собора 815 года», но после работы «Обличительное слово и Опровержения» (818–820), состоящей из «Большого защитительного слова» (PG. 100. Col. 533–831) и 3 «Опровержений против нечестивого Мамоны», — именно в таком порядке эти произведения встречаются в рукописях. Эта работа упоминается во введении к соч. «Против Евсевия и Епифанида» как предыдущее произведение, посвященное опровержению аргументов Мамоны, т. е. имп. Константина V, изложенных им в «Вопрошаниях» — серии богословских работ, написанных императором в преддверии Собора 754 г. В работе «Против иконоборцев» (изд. Pitra. 1858. P. 233–291) свт. Никифор упрощает, популяризирует и дополняет соч. «Против Евсевия и Епифанида». Корпус антииконоборческих произведений свт. Никифора завершают «Двенадцать глав» (изд.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. 1891. С. 454–460; см.: Grumel. 1959) и трактат из 7 частей «О херувимах, сделанных Моисеем» (изд.: Declerck. 2004), где патриарх оправдывает святость объектов религ. искусства и их почитание на примере рукотворных херувимов Скинии и их отношение к небесным прототипам, затрагивая проблему причин и следствий во взаимоотношении образов и их прототипов.

Богословскими произведениями прп. Феодора Студита против И. являются: 3 «Опровержения» (Theod. Stud. Antirrh.), где с помощью логических доказательств показывается превосходство богословия иконопочитателей над мнениями иконоборцев; «Некоторые вопросы, предложенные иконоборцам» (Idem. Quaest.), а также 7 глав «Против иконоборцев» (Idem. Adv. iconomach.). Особый интерес представляет «Опровержение нечестивых стихов» (Idem. Refut. et subvers.), где приводится собрание иконоборческих эпиграмм и опровержение их богословия. Polemические труды прп. Феодора дополняет апологетическое «Послание к Платону о почитании святых икон» (Idem. Ep. ad Plat.). Также и в ряде др. писем прп. Феодор Студит касается теоретических основ иконопочитания и антииконоборческой полемики.

Помимо трудов свт. Никифора и прп. Феодора Студита сохрани-

лись и др. сочинения, посвященные иконопочитанию: некоторые тексты свт. Мефодия I (843–847), патриарха К-польского (см.: Афиногенов. 1997. С. 182–195; Darrouzès. 1987. P. 31–57), включая канон на восстановление почитания икон (PG. 99. Col. 1767–1780 — под именем прп. Феодора Студита); «Послание трех восточных патриархов императору Теофилу» и связанное с ним «Послание Теофилу императору о святых и почитаемых иконах» (CPG,



Прп. Феодор Студит.
Мозаика кафоликона мон-ря
Осиос Лукас. 30-е гг. XI в.

N 8115; оба источника опубликованы в 2 изданиях: Gauer. 1994; Munitiz. 1997), части «Synodicon vetus» (изд.: Duffy, Parker. 1979. P. 123–133, 190–196) и «Синодика в Неделю Православия» (изд.: Успенский. 1893. С. 6–14; Gouillard. 1967; Idem. 1982; Афиногенов. 2004. С. 147–152); ряд литургических произведений, таких как анакреонтические стихи Михаила Синкелла на Торжество Православия (Crimi. 1990) или канон VII Вселенскому Собору (рпк. Theologicus gr. 187 Национальной библиотеки в Вене, ок. 1500), приписываемый некоторыми исследователями прп. Феодору Студиту (Johannet. 1987). Соч. «Главы против иконоборцев из Фотия, патриарха Никифора и Феодора Студита» (изд.: Her-genröther. 1869) содержит краткие



определения и понятийные инструменты философского характера, связанные с богословием образа и иконопочитанием (см.: *Thümmel*. 1983), как они сохранились в последующей визант. традиции. Энциклики, послания и гомилии свт. Фотия также содержат антииконоборческий материал и служат важным источником информации о годах, непосредственно следующих за восстановлением иконопочитания (см., напр.: *Mango*. 1958. P. 236–296).

Важное место в богословской полемике об иконах занимали *флорилегии*. Самые ранние из флорилегиев в защиту иконопочитания сопровождают 3 «Слова против порицающих священные изображения» прп. Иоанна Дамаскина; обширный флорилегий сопровождает деяния VII Вселенского Собора, флорилегий из 18 выдержек в защиту икон дополняет компилятивный трактат VII в. «Учение Отцов о воплощении Слова» (CPG, N 7781; изд.: *Diekamp*. 1981. S. 326. 14–330. 15; см.: *Alexakis*. 1996. P. 58–71, 123–125); краткий флорилегий сопровождает «Житие Никиты Мидикийского» (BHG, N 1341) (*Thümmel*. 1993/1994; *Alexakis*. 1994); важный иконопочитательский флорилегий содержится в ркп. Parisinus Graecus 1115 (235v – 283v; см.: *Alexakis*. 1996). Следы раннего иконоборческого флорилегия, возможно, присутствуют в «Словах» прп. Иоанна Дамаскина (*Baranov*. 2002).

Практически вся доступная в наст. время информация об иконоборческом учении содержится в трудах иконопочитателей. Нек-рые ученые, объясняя этот факт, утверждали, что иконоборческая лит-ра была сознательно уничтожена иконопочитателями (см., напр.: *Herrin*. 1987. P. 326). Отцы VII Вселенского Собора запретили переписывать и повелели предать огню авторитетный для иконоборцев текст — историю из апокрифических «Деяний апостола Иоанна» о том, как ап. Иоанн Богослов укорил своего последователя Ликомеда за то, что тот заказал у живописца образ апостола (*Mansi*. T. 13. Col. 176A). Но 9-е прав. того же Собора предписывает, что иконоборческие тексты не должны скрываться, но сдаваться в специальное хранилище еретических и апокрифических текстов К-польского Патриархата. По-видимому, более вероятным объяснением того, что тексты иконоборцев не сохранились, яв-

ляется то, что после окончательной победы иконопочитания в 843 г. их просто перестали переписывать в достаточных количествах. Забвение было типичным не только для иконоборческих трудов — после того как напряжение споров спало, вероятно, ни у кого не осталось достаточно интереса или мотивов переписывать полемические тексты, касающиеся осужденных и забытых идей. Так, собрание писем *Игнатия Диякона* (ок. 785 — ок. или после 847), бывшего иконоборца, а позже рассказавшегося автора Житий свт. Тарасия и свт. Никифора, сохранилось без указания имени автора только в одной рукописи (*Mango*. 1997); «Опровержение» иконоборческого Собора в Св. Софии 815 г. свт. Никифора было издано лишь в 1997 г. на основе 2 сохранившихся рукописей; трактат о Кресте и иконах, приписываемый в рукописной традиции свт. Герману К-польскому, сохранился лишь в груз. и слав. переводах; недавно был издан и трактат свт. Никифора о херувимах, сохранившийся в 3 рукописях; остается неизданным анонимное опровержение 3 фрагментов последнего иконоборческого патриарха Иоанна Грамматика (сохр. в единственной поврежденной рукописи; фрагменты изданы в: *Gouillard*. 1966).

Со стороны иконоборцев мы имеем лишь один источник, подлинность и целостность к-рого не вызывает сомнений, — письмо императоров Михаила II и Феофила к кор. франков *Людovicу Благочестивому* (824 г.; *Mansi*. T. 14. Col. 417–422; *Michaelis et Theophili Imperatorum Constantinopolitanorum epistula ad Hludovicum Imperatorem directa* // MGH. Leg. Conc. 2/2. P. 475–480), которое имеет политическую направленность и не представляет особого интереса для истории богословия. Все остальные иконоборческие источники состоят из цитат, сохранившихся в сочинениях иконопочитателей, в т. ч.: фрагменты «Вопрошаний» имп. Константина V — в «Опровержении против нечестивого Мамоны» свт. Никифора; определение Собора в Иерии 754 г. — в деяниях VII Вселенского Собора; собрание иконоборческих поэтических надписей — в «Опровержении нечестивых стихов» прп. Феодора Студита; фрагменты определения иконоборческого Собора в Св. Софии 815 г. — в «Обличении и опровержении...» свт. Никифора;

3 фрагмента из сочинений патриарха Иоанна Грамматика — в анонимном «Опровержении» (изд.: *Gouillard*. 1966).

Эпоха иконоборческих споров, особенно начиная с периода, названного А. П. Кажданом «временем монашеского возрождения» (ок. 775 — ок. 850), была очень плодотворна для жанра агиографии (обзор основных памятников см.: *Каждан*. 2002. С. 222–487). Особая группа житий повествует о страданиях исповедников иконопочитания от рук иконоборцев. Яркими образцами этой группы являются: «Житие Стефана Нового» (BHG, N 1666), написанное в 809 г. Стефаном Дияконом (изд.: *Auzépy*. 1997; см.: *Eadem*. 1999), и «Житие Михаила Синкелла» (761–846; BHG, N 1296; *Cunningham*. 1991). Для понимания иконоборческой эпохи очень важны и Жития свт. Тарасия (BHG, N 1698; *Efthymiadis*. 1998) и свт. Никифора (BHG, N 1335) Игнатия Диякона. К агиографическому жанру примыкают произведения, посвященные перенесению мощей св. иконопочитателей (см.: *Лидов*. 2006. С. 43–66), а также особый жанр описания чудесных событий, связанных со священными изображениями или их чудесным обретением (*Dobschütz*. 1899. S. 213**–266**); Повесть о богомужном образе Господа нашего Иисуса Христа в Латому // *Παναδοπούλος-Κεραμεως*. 1909. С. 102–113; см.: *Лидов*. 2006. С. 304–316), и «Повесть о прощении императора Феофила» (*Афиногенов*. 2004).

Ввиду исключительного богатства агиографического материала кон. 1-й пол. IX в. и внутренних особенностей неск. памятников было высказано предположение, что нек-рые жития святых, написанные во время иконоборческих споров, могли быть созданы в иконоборческих кругах (*Ševčenko*. 1977. P. 120–127; эту гипотезу поддержала М. Ф. Озепи: *Auzépy*. 1992; *Eadem*. 1993; см.: *Longo*. 1992). Иконоборцам иногда усваивают и нек-рые образцы литургической поэзии (см.: *Theod. Stud.* Ep. 276. 74–76; *Pratsch*. 2000. N 5, 83; *Ronchey*. 2001. P. 332, 335).

Несмотря на принадлежность тому или иному жанру, значительная часть лит-ры времени И. обладала полемической направленностью, и практически каждый полемический источник иконопочитателей позволяет выделить указания на неко-





торые богословские положения иконоборцев. Так, напр., даже в проповедях, предназначенных для насельников своего монашества, прп. Феодор Студит неоднократно опровергает определенные учения, к-рые были известны его слушателям и даже, возможно, привлекательны для некоторых из них (см., напр.: *Auvray*. 1891. Р. 20–21, 54–55). Несмотря на небольшой объем и фрагментарный характер, все иконоборческие источники, к-рые имеются в нашем распоряжении, при соотнесении с гораздо более богатыми источниками иконопочитателей могут предоставить достаточное количество новых данных для анализа иконоборческого учения ввиду насыщенности их богословской аргументацией, что характерно как для иконоборческих надписей, составленных и нанесенных на публичные постройки с целью пропаганды, так и для самых важных фрагментов иконоборческих богословских произведений, к-рые иконопочитатели, современники споров, считали опасными и достойными опровержения.

Причины византийского И. В деяниях VII Вселенского Собора подчеркиваются неавангардные корни И.: в зачитанной на Соборе «Повести против иконоборцев» Иоанна Иерусалимского о начале И. в Сирии (*Mansi*. Т. 13. Col. 197A — 200B; см.: *Alexakis*. 1996. Р. 208–209) сообщалось, что И. произошло от иудейского мага, к-рый убедил халифа Йазида II (720–724) разрушить все изображения в Арабском халифате, гарантируя, что это принесет правителю долгое царствование (см.: *Gero*. 1973. Р. 189–198; *Afinogenov*. 2002. Р. 1–6). В документах Собора также указывалось на то, что первые епископы-иконоборцы из Фригии знали об И. Йазида и сознательно подражали мусульманам в их действиях против Церкви. Т. о., обвинения иконоборцев в подражании иудеям и мусульманам становятся общим местом полемики иконопочитателей.

Аниконичность иудаизма или ислама до наст. времени рассматривается как один из вероятных источников визант. И. Подтверждением этому служит происхождение 1-го иконоборческого императора из пограничной арабо-визант. зоны, а также близость по времени мусульм. И. халифа Йазида II (721 г., см.: *Vasiliev*. 1956) и иконоборческих мер имп. Льва III. Однако несмотря на то что

связь между иконоборцами и иудеями постоянно обсуждается исследователями, исторические свидетельства показывают, что для признания реального влияния иудаизма на раннее И. либо непосредственно, либо через ислам имеются очень слабые основания: нет данных об особой роли иудейского населения в Византии этого времени; правовое законодательство имп. Льва III содержит строгие меры против иудеев, запрещающая им не только занимать высокие должности в визант. бюрократическом аппарате, но и угрожая смертной казнью в случае обрезания рабов-христиан или обращения христианина в иудаизм (*Burgmann L., Troianos S. P. Appendix Eclogae* // FM. 1979. Bd. 3. S. 102, 105, 112–113; *Ecloga Leonis et Constantini cum appendice* / Ed. A. G. Monferratus. Athenis, 1889. Р. 64–67, 72–73; *A Manual of Roman Law: The Ecloga* / Ed. E. H. Freshfield. Camb., 1926. Р. 130–132, 137–138); имп. Лев III навязывал иудеям принудительное крещение. Как показало детальное исследование С. Геро о возникновении И., в независимых источниках (арм., сир. или христ. араб.) иконоборческие меры халифа Йазида не связываются с влиянием иудеев (*Gero*. 1973. Р. 60–74, 193–198). Аналогичные проблемы возникают и при рассмотрении возможного идеологического влияния иконоборческой политики Омейядов на визант. И. Иконоборческие меры мусульман были направлены как против икон, так и против Креста как публичного символа христианства и основывались в первую очередь на неприятии Кораном божественности Христа и реальности Его жертвы на Кресте. Различия между визант. и ислам. аргументами против иконопочитания прослеживаются при сравнении «Защитительных слов...» прп. Иоанна Дамаскина и трактата о христ. практике почитания икон насельника из *Саввы Освященного лавры* мон. *Феодора Абу Курры* (ок. 750 — ок. 825), писавшего неск. позже прп. Иоанна Дамаскина. Трактат датируется временем после 799 г., его основная цель — укрепление в вере христиан, оставляющих почитание икон из-за обвинений в идолослужении, исходящих из иудейского и ислам. окружения, и удержание колеблющихся от принятия ислама из-за социального давления (изд.: *Arendzen*. 1897; англ. пер.: *Griffith*. 1997; анализ ис-

торического и социального контекста трактата см.: *Griffith*. 1985).

Мусульм. аниконизм как всеобщая идеология формируется к кон. VII в., а эпизоды мусульм. И. четко фиксируются только в последние десятилетия правления Омейядов, совпадающие с визант. И. (*Schick*. 1995. Р. 208–209), в то время как в предшествующий период по заказу омейядских аристократов был создан ряд фигуративных мозаик, фресок и рельефов (*Allen*. 1988), хотя и не в религ. контексте. Монетная реформа Абд аль-Малика, когда аниконические тексты заняли место антропоморфных изображений, вдохновленных визант. или сасанидскими образцами, произошла лишь в 696–697 гг. для золотых монет и в 698–699 гг. для серебряных. У мусульм. аниконизма, сравнительно молодого самого по себе, просто не было достаточно времени, чтобы сформировать устойчивые иконоборческие настроения в Византийской империи, а при существующей в Византии древней традиции насильственного смещения непопулярных императоров едва ли 1-й иконоборческий имп. Лев III решился бы провозгласить И., если бы не был уверен, что такая политика будет благосклонно принята хотя бы некоторой частью населения империи. Подобные сложности представляет и предположение о возможности влияния на иконоборческую политику в Византии идеологии арм. иконоборческого движения нач. VII в. (*Der-Nersessian*. 1944/1945. Р. 58–87; *Eadem*. 1946. Р. 67–91; *Van Esbroek*. 2003), хотя учение о почитании Креста при отвержении священных изображений прослеживается в «Увещевании» католика *Саака III Дзоропореци* (678 — ок. 703) куропалату Смбату Багратуни, с к-рым мог вступать в контакт имп. Лев III, когда, будучи спафарием, жил на Кавказе (*Van Esbroek*. 1998. Р. 118–119).

Т. о., одного внешнего давления ислама и возможного личного знакомства имп. Льва III с арм. аниконизмом было бы недостаточно для возникновения визант. И. Поэтому нельзя считать внешние влияния единственными причинами И. Для введения открытого И. в качестве гос. политики было необходимо, чтобы само визант. общество было готово воспринимать эти влияния. Причиной И. могла стать и некая собственная визант. аниконическая





тенденция. Все это позволяет рассматривать визант. И. как с т. зр. внутренней традиции христ. аниконизма, так и с т. зр. возможных внешних причин, вызвавших трансформацию аниконизма в И. в Византии нач. VIII в. Сосредоточиваясь на последнем вопросе, мн. исследователи рассматривают И. прежде всего как социальное и политическое движение, связанное с перераспределением формальной и неформальной власти в визант. обществе в момент внешнего и внутреннего кризиса (см., напр.: *Brown*. 1973; *Haldon*. 1977) или с переосмыслением своей идентичности (*Whitton*. 1996. Р. 163–164), связанным с араб. нашествием и утратой Византией Вост. Средиземноморья. Этот подход отчасти обусловлен недостатком аутентичных источников со стороны иконоборцев и фрагментированным состоянием имеющихся, а также восприятием свидетельств полемики иконопочитателей как идеологически предвзятых, что заставляет ученых сосредоточиваться на таких источниках, как хроники или жития, которые представляют данные социального, политического и экономического характера. Так, И. представляется как попытка осуществления визант. варианта *цезарепанизма* (*Lander*. 1940; см.: *Auzépy*. 1998), восстановления традиц. для поздней Римской империи имп. культа (*Barnard*. 1973) или повод для конфискации монастырской и церковной собственности (*Сюзюмов*. 1948; обзор ранней историографии И. см.: *Он же*. 1963). Подобные подходы подразумевают вторичное значение богословской составляющей споров и предположение о том, что она развилась позднее, к 50-м гг. VIII в., в качестве единственного «идеологического» языка, к-рый был понятен византийцам. При этом не придается должного значения тому факту, что все источники представляют И. как в первую очередь богословский спор. Еще в кон. 20-х гг. XX в. Г. *Острогорский* высказывал предположение о том, что спор о религ. искусстве в Византии VIII–IX вв. был продолжением христологических споров (*Острогорский*. 1927); богословие образа и его истоки получили подробное освещение в монографии кард. Кристофа *Шёнборна* (*Шёнборн*. 1999).

Богословие византийского И. Об аргументации иконопочитателей

раннего периода иконоборческих споров свидетельствует послание свт. Германа еп. Фоме Клавдиопольскому. Для оправдания изображений свт. Герман использует как ранний вариант христологического аргумента, так и довод о полезности священных изображений для «менее духовных» членов Церкви: «Изображать образ Господа на иконах в плотском Его виде следует и в обличение пустого представления еретиков, суетствующих, будто Он не по истине сделался человеком, а также в руководство для тех, которые не могут подняться на высоту духовного созерцания, но имеют нужду в некотором плотском усвоении услышанного, насколько это полезно и позволительно» (*Mansi*. Т. 13. Col. 116A; ДВС. Т. 4. С. 469). Свт. Герман следует традиции, разделявшей христиан на «гностикиков», примиривших в себе веру с философским знанием, и «простецов», довольствующихся одной верой, имеющей основания еще в раннехрист. лит-ре (*Баранов, Гигинейшвили*. Неизд. слав. перевод. 2006). Позицию по вопросу культовых изображений, очень сходную с выдвигаемым патриархом Германом аргументом, можно проследить и у *Ипатия Эфесского*, к-рый сходным образом делит христиан на более или менее «духовных» в контексте оценки относительной полезности изображений в своих «Смешанных вопросах» — трактатах на разнообразные богословские темы. В одном из фрагментов, посвященных культовым изображениям, Ипатий защищает церковное искусство как полезное пособие для необразованных людей для их продвижения от материального к духовному созерцанию божественных предметов (*Thümmel*. 1992. S. 320. 22–321. 27). При всей важности этого текста для богословия образа в визант. традиции текст Ипатия Эфесского приобретает значение именно во время иконоборческих споров, где он цитировался в 2 исходящих от иконопочитателей источниках: в письме прп. Феодора Студита (*Theod. Stud.* Ep. 499) и во флорилегии в защиту священных изображений из ркп. Parisinus gr. 1115 (Fol. 254v — 255v). Подобная «компромиссная традиция» свидетельствует о незаработанности христологической составляющей богословия образа в самый ранний период споров и в итоге отвергается обеими сторонами (*Gero*. 1975. Р. 210–

211). Прп. Иоанн Дамаскин переводит понятие иконы Христа и ее почитания из области личного благочестия и богослужебной практики в область догматики, тем самым определяя следующий, христологический этап споров. Преподобный провозгласил икону центральным выражением догмата об истинном Боговоплощении, необходимым для всех без исключения членов Церкви (*Ioan. Damasc. De imag.* I 4). Само запрещение религ. искусства во 2-й заповеди *Декалога* также понимается в христологическом контексте: прп. Иоанн Дамаскин подчеркивает, что ветхозаветное запрещение изображений имело временный характер, и, когда невидимый Бог ВЗ становится видимым и осязаемым в воплощении Бога Слова, не может быть и речи об идолопоклонстве, поскольку христиане видели своего Бога и созерцали славу Его божества на Фаворе лицом к лицу (*Ibid.* I 16–17). Христологическую позицию утверждает и VII Вселенский Собор (*Mansi*. Т. 13. Col. 256C). Благодаря богословам-иконоточителям учение об иконе как о необходимым свидетеле истинности Воплощения со времени иконоборческих споров становится неотъемлемой частью богословского наследия правосл. Церкви.

Согласно общепринятой картине истории иконоборческих споров, на их начальном этапе преобладали старые аргументы из полемики между язычниками, христианами и иудеями, основанные на буквальном понимании 2-й заповеди иконоборцами, с нек-рыми элементами христологического учения. 2-й этап может быть назван собственно христологическим: это этап богословия имп. Константина V, иконоборческого Собора в Иерии и VII Вселенского Собора в Никее, после которого наступает 3-й, и последний, период полемики о священных изображениях — т. н. схоластический, когда для оправдания священных изображений стала активно использоваться философия Аристотеля в том виде, как ее знали в визант. школах (*Alexander*. 1958. Р. 37, 46–49, 196–198).

Однако сравнение «Защитительных слов...» прп. Иоанна Дамаскина, первые 2 из к-рых можно датировать ранним этапом споров, с более поздними иконоборческими источниками показывает, что следы мн. богословских позиций, обсуждаемых





в поздних источниках, присутствуют в этих полемических произведениях раннего периода. Возможно, существовал ранний иконоборческий источник, к-рый и опровергал в «Защитительных словах...» прп. Иоанн Дамаскин и к-рый позднее был использован иконоборцами времени Собора в Иерии (Baranov. 2006). Содержавшееся в этом раннем и не дошедшем до нас источнике обвинение иконопочитателей в несторианстве из-за изображения на иконе плоти Христа без Его божества (ср.: Ioan. Damasc. De imag. I 4) было позднее преобразовано в христологическую дилемму, согласно к-рой иконопочитатели якобы не только выпадают в несторианское заблуждение, изображая на иконах плоть Христа без Его божества, но и в ошибку монофизитов, описывая божество Христа через описание Его изображаемой плоти (Mansi. T. 13. Col. 241E, 244D, 252A).

В попытках проанализировать богословие иконоборцев мн. ученые следовали общепринятому делению христологических позиций на 3 группы: монофизитскую, православную, основанную на халкидонском догмате, и несторианскую. Однако с этой т. зр. позиция иконоборцев, следующая из их собственных текстов, оказывается на первый взгляд противоречивой. С одной стороны, иконоборцы формально следуют традиц. халкидонскому богословию и терминологии (ср.: PG. 100. Col. 216BC; Mansi. T. 13. Col. 272A, 336BC). Отдельные выражения иконоборцев, взятые сами по себе, можно интерпретировать как уклонение в монофизитское богословие (иконаборцы сравнивались с монофизитами на VII Вселенском Соборе — Mansi. T. 13. Col. 180; доводы в поддержку предположения о влиянии монофизитов на иконоборческое богословие см. в: Alexander. 1958. P. 48; Meyendorff. 1975. P. 182; опровержение связи иконоборцев с монофизитами см. в: Brock. 1977) или в несторианское богословие (Gero. 1974. P. 29). Так, в описании союза природ во Христе иконоборцы предпочитают использовать формулу «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων — Mansi. T. 13. Col. 272B; PG. 100. Col. 296C; ср.: PG. 100. Col. 332B) вместо традиц. формулы Халкидона «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν), а в определении Собора в Иерии говорится о плоти Христа как «всецело принятой в бо-

жественное естество и всецело обоготворенной» (Mansi. T. 13. Col. 256E) или «сплетшейся с божеством и обоготворенной» (Ibid. Col. 257E).

Вопреки предположению об их монофизитстве иконоборцы настаивали на четком различии природ во Христе. Так, в 3 фрагментах из «Вопрошаний» имп. Константина V, а также в определении Собора в Иерии при описании союза природ во Христе используется термин «неслитный» (ἀσύγχυτος) без обычного халкидонского дополнения «нераздельный» (ἀχώριστος — PG. 100. Col. 216BC, 232A, 329A; Mansi. T. 13. Col. 252AB). Кроме того, в источниках содержатся и явные обвинения имп. Константина V в несторианском отношении к Пресв. Богородице. Так, под 762/3 г. прп. Феофан Исповедник передает следующий диалог между имп. Константином V и патриархом Константином II: ««Что мешает нам назвать Богородицу христородицей?» Тот же (патриарх. — В. Б.), объемля его, говорит: «Помилуй, владыка, пусть даже в помыслении твое не входит такое слово! Не видишь разве, как всею Церковью ослабили и анафематствовали (за это) Нестория?» А царь в ответ сказал: «Я спросил только, чтобы узнать. Это между нами»» (Theoph. Chron. P. 435; ср. под 740/1 г.: Ibid. 415). Об этой позиции Константина V свидетельствует и Житие Никиты Мидийского, где сообщается о том, как император взял кошель с золотом и, убедившись, что все засвидетельствовали его ценность, вытряс из него содержимое и спросил: «А теперь?» После этого он заявил, что Богородица была почтена, пока Христос был в Ней, а по рождестве Она ничем не отличалась от всех остальных людей (Афиногенов. 2001. С. 120). Тем не менее такая радикальная позиция никак не отражена в определении Собора в Иерии и приписывается во всех источниках только имп. Константину V.

Особое учение о роли души Христа как посредницы между божественной природой Логоса и «грубостью» человеческой плоти (σάρκας παχύτητα — Mansi. T. 13. Col. 257A, ср.: Ibid. 213D) дает богословское обоснование как христологической дилемме, так и христологии иконоборцев в целом. Учение об особой посреднической функции души, встречающееся еще у Платона и составляющее важный аспект богосло-

вия христ. платоников Оригена, Дидима Слепца и Евагрия Понтийского, объясняет внутреннюю логику дилеммы иконоборцев: неспособность иконопочитателей воспроизвести душу Христа на иконе приводит к разделению или слиянию природ, поскольку именно душа-посредница соединяет 2 природы воедино, обеспечивая их нераздельность, в то же время гарантируя неслитность и четкое различие природ. Тем самым икона остается бездушным (один из излюбленных терминов иконоборцев) куском дерева, и те, кто обращаются к ней с молитвами, ничем не отличаются от язычников, поклоняющихся бездушным идолам. В платоническую парадигму иконоборцев входило и принижение материи как низшего принципа, что влекло за собой и отвержение почитания св. мощей и их физическое уничтожение (см.: Gero. 1977. P. 152–165). В ответ иконопочитатели разработали учение о возможности обожения материи без всякого посредничающего принципа, основываясь на др. христологии — учении свт. Кирилла Александрийского и отцов V Вселенского Собора о взаимопроникновении тварной и нетварной природ Христа и «общении свойств» (communicatio idiomatum) этих природ, что служит обоснованием как иконопочитания (позволяя говорить об изображении на иконе неописуемого Бога согласно Его описуемой человеческой природе), так и почитания мощей святых.

Иконоборческий спор в Византии VIII–IX вв. поставил вопрос о «правильном» способе поклонения Богу. Иконоборцы выступали за лишнее образов умственное созерцание как единственный способ правильного поклонения Богу, следуя платонической эпистемологической традиции, введенной в христианский обиход Оригеном и систематически разработанной Евагрием Понтийским. Цитируя слова Христа о необходимости поклонения Богу «в духе и истине» (Mansi. T. 13. Col. 280E; Featherstone. 1997. P. 13), иконоборцы пытались оправдать очевидную для них противоположность поклонения «правильного» — умственного, без всяких образов, и «неправильного», с их точки зрения, поклонения иконопочитателей — «идолослужения» чувственным материальным образам (Mansi. T. 13. Col. 229E, 336E; ср. слова иконоборца





из «Опровержения» прп. Феодора Студита о необходимости умственного созерцания Христа, а не уничижения перед Его материальными изображениями — PG. 99. Col. 336B; см. также: *Florovsky*. 1950).

В защиту от обвинений в неправильном поклонении Божеству и в поклонении рукотворным образам как идолам иконопочитатели разработали неск. аргументов. Первым из них является различие «служебного поклонения» (*λατρείας προσκύνησις*), как относящегося исключительно к Богу, и «относительного почитания» (*σχητικὴ προσκύνησις*), относящегося к Богородице, святым и священным предметам, в т. ч. к иконам и мощам. Далее, в ответ на иконоборческое учение об «умственном поклонении» иконопочитатели утверждали, что необходимость чувственно воспринимаемых материальных изображений соответствует, во-первых, воплощению Бога Слова (ср.: *Ioan. Damasc. De imag. I 4*), а во-вторых, нашей жизни в материальном мире и в материальном теле. В целом соглашаясь с иконоборцами в том, что к Божеству должно приступать «умственно», прп. Иоанн Дамаскин разрабатывает такое учение, к-рое включило бы икону в систему «умственного поклонения». Он выстраивает такую теорию на основе эпистемологии Аристотеля, адаптируя ее основной принцип образа-посредника как условия любой умственной деятельности к функции напоминания о прошлом иконы (*Ibid. I 13; III 23*). Прп. Иоанн Дамаскин утверждает, что подход иконопочитателей к Божеству при посредстве икон также является подходом «умственным», поскольку именно ум человека служит конечным пунктом, куда попадает мысленный образ от чувственно воспринятого материального священного изображения: «И как книга для тех, кто посвящен в буквы, образ — для тех, кто неграмотен; и как слово для слуха, образ — для зрения, мы умственно соединяемся с ним (*νοητῶς δὲ αὐτῷ ἐνοούμεθα*)» (*Ibid. I 17*). Позднее этот аргумент повторили отцы VII Вселенского Собора (*Mansi. T. 13. Col. 220E; DBC. T. 4. C. 519*) и свт. Фотий (*Mango*. 1958. P. 294).

В «Защитительных словах...» прп. Иоанн Дамаскин разрабатывает систему из 6 типов образов. Его классификация включает: Сына как естественный образ, или икону, Отца

и прообразы тварного мира как божественный план тварного мира; 3-й тип образов представлен человеком, сотворенным по образу Божию; 4-й тип — это образы Свящ. Писания, являющие в видимой форме невидимую реальность; 5-й тип представлен ветхозаветными типологическими образами, указывающими на будущее, подобно тому как Неопалимая Купина прообразовывала Богородицу, и, наконец, к 6-му типу относится образ, «установленный для воспоминания о прошедшем» посредством слов или материальных объектов, включающих священные изображения (*Ioan. Damasc. De imag. III 18–23; ср. Ibid. I 9–13*). Перечисляя разновидности образов, прп. Иоанн идет от «самых вышних» — нетварных (Сына Божия) к «менее» возвышенным — предвечным бестелесным идеям тварного мира, затем к сотворенным образам, в т. ч. человека, и, наконец, к образам Свящ. Писания, включающим и иконы. В отличие от автора «*Ареопагитик*», на труды к-рого он опирается, прп. Иоанн не дает никакого «механизма» восхождения от менее возвышенных к более возвышенным образам, что ослабило бы его основной аргумент — оправдание материальных изображений как непосредственных и достаточных откровений воплотившегося Бога. Системой, состоящей как из единосущных образов, так и из образов, созданных Самим Богом и руками человека, а также с помощью определения образа, вместе со сходными свойствами необходимо подразумевающего и определенного различие с оригиналом (*Ibid. III 16*), прп. Иоанн Дамаскин закладывает основу для опровержения иконоборческого учения о единственном легитимном виде образа — единосущном, чему, с т. зр. иконоборцев, строго соответствовала лишь *Евхаристия* как истинная неантропоморфная икона Христа. Дальнейшее развитие богословия образа в ходе иконоборческих споров заключалось в уточнении границ данного сходства и различия. На более позднем этапе споров иконопочитатели парировали аргумент иконоборцев о единосущном образе с помощью учения Аристотеля о категориях: изображение Христа на иконе является деревом и красками по своей сущности, но Христом — по совпадению имени и по категории отношения (*πρὸς τι*; см., напр., прп. Феодор Студит: *Theod. Stud. Antirrh. // PG. 99. Col. 329A, 341AB, 345A, 360D; 429BC*; свт. Никифор: *Niceph. Const. Refut. et evers. // PG. 100. Col. 280B, 316A; Featherstone*. 1997. P. 22; *Alexander*. 1959. P. 192 sqq.).

Др. христологическое возражение иконоборцев базировалось на посылке, что в воплощении Христос принимает от нас «лишь вещество человеческой сущности, по всему совершенное, но не характеризующее собственным лицом» и неизобразимое, чтобы избежать риска идолопоклонства (*Mansi. T. 13. Col. 264A*; см. такой же аргумент иконоборца у прп. Феодора Студита: *Theod. Stud. Antirrh. // PG. 99. Col. 396D*). Тем самым, если иконописец изображает Христа, эта икона в отличие от Евхаристии не будет являться «истинной», поскольку телесные черты Христа будут результатом произвольного выбора художника. О произвольности иконы, а значит, о ее неприменимости в качестве объекта для почитания говорится и в сохранившихся фрагментах сочинений последнего иконоборческого патриарха Иоанна Грамматика, но теперь уже не на христологическом, а на философском языке. Согласно фрагменту, точное определение каждого из существ внутри одного вида может быть дано только словесным образом — для этого необходимо произвести описание, отделяющее его от остальных членов того же вида на основе присущих данному существу индивидуальных акциденций (*τὰ ἰδιόζοντα συμβεβηκότα*). Однако для однозначного определения одного-единственного индивида недостаточно лишь изобразимых индивидуальных характеристик, его можно достичь только с помощью словесных описаний, таких как происхождение человека, его страна, образ жизни и т. п. (*Gouillard*. 1966. P. 173–174). Т. о., с т. зр. Иоанна Грамматика, глядя на изображение к.-л. человека, нельзя быть уверенным, что именно этот человек воспроизведен на портрете.

Следующий фрагмент продолжает эту линию аргументации, переходя уже на общевидовой уровень. Если изображение недостаточно даже для передачи внутривидовых особенностей конкретного существа, то тем большие недостатки изображения встречаются, если попытаться охарактеризовать общевидовые особенности. Если человек определяется





как «существо разумное смертное, обладающее способностью разума и знания», а изображение не несет в себе ни одной части логического определения человека, но передает лишь материальный компонент, изображение вновь является эпистемологически несоответствующим изображаемому, или попросту ложным (Ibid. P. 174). В ответ на подобные аргументы иконопочитатели развивают учение об иконе как образе ипостаси. А прп. Феодор Студит прямо опровергает Иоанна Грамматика: невозможно изобразить природу как таковую, поскольку она всегда существует в конкретной ипостаси, и именно ипостасные особенности в дополнении к общевидовому определению или природе выделяют конкретного индивида среди др. представителей того же вида. Т. о., описуемость или изобразимость Христа, обладающего такой же полной человеческой природой, как и все остальные люди, также обуславливается Его индивидуальными и изобразимыми ипостасными идиомами, к-рыми Он или любой др. человек отличается от всех остальных представителей человечества (Theod. Stud. Antirrh. // PG. 99. Col. 405AC, 397D).

В ходе богословской полемики иконопочитатели разрабатывают учение об иконе как образе ипостаси и об омонимии изображения и его прототипа. Параллельно развивается практика обязательного надписания на иконе имени изображенного лица, к-рое призвано обеспечить точность идентификации изображения и изображаемого. Поскольку, согласно учению каппадокийских отцов, собственное имя относится к ипостаси, оно подразумевает и все те личные особенности индивида, к-рые иконоборцы требовали для его точного и однозначного определения. «Аутентификация» изображения соответствующей надписью не была обязательной в доиконоборческое время, но обуславливалась скорее личным выбором художника. На практику освящения образа именем изображенного ссылаются прп. Иоанн Дамаскин (Ioan. Damasc. De imag. I 16) и отцы VII Вселенского Собора (Mansi. T. 13. Col. 269D – 272A).

Помимо христологических и эпистемологических аргументов иконоборцы выдвигали и аргумент о невозможности изображения воскресшего тела Христа. В двух местах оп-

ределения Собора в Иерии присутствуют описания тела Христа с радикально противоречивыми свойствами: в описании христологического союза душа Христа служит посредницей между божеством и «грубой материальностью» плоти (σάρκὸς παχύτητι – Mansi. T. 13. Col. 257AB), в то время как в одной из анафем этого же Собора утверждается, что Христос придет судить живых и мертвых в «более боговидном» теле (θεοειδέστερου σώματος) «вне грубой материальности» (ἔξω παχύτητος – Ibid. Col. 336D; см. описание воскресшего тела Христа «не в грубой материальности и не в описании» (οὐκ ἐν παχύτητι οὐδὲ ἐν περιγραφῇ) иконоборцем из «Опровержений» прп. Феодора Студита – Theod. Stud. Antirrh. // PG. 99. Col. 384D). Это противоречие может быть разрешено, если связать описания с разными периодами жизни Христа: 1-е описание в «грубой плоти» относится к временному состоянию материальности Христа от Его воплощения до воскресения, во 2-м описании речь идет о будущем Страшном Суде, когда Христос «вне грубой материальности» придет в уже преображенном после Воскресения «более боговидном» теле. Поскольку это тело тонкое и неопишное, способное появляться и исчезать через закрытые двери, явления Христа ученикам по Воскресении воспринимаются иконоборцами (Ibid. Col. 384D) подобно пророческим видениям, когда бестелесный Бог являлся святым ВЗ в телесном виде (Дан 7. 9, 13–14, 22).

Это учение имело своим следствием и особое учение иконоборцев о Евхаристии как об «истинном» образе Христа в противоположность «ложным» иконам иконопочитателей. Ввиду учения иконоборцев о неопишности воскресшего «боговидного» и тонкого тела Христа можно утверждать, что разница заключалась в характеристиках материальности, осязаемости и описуемости Св. Даров по контрасту с тонким, нематериальным телом Христа после Воскресения. Литургический чин евхаристического освящения переводит «рукотворные» хлеб и вино в область «нерукотворных» (термин, применяемый в НЗ для описания воскресшего тела: 2 Кор 5. 1; ср. Мк 14. 58), в то время как икона без подобного обряда литургического освящения остается «рукотворной» (Niceph. Const. Refut. et evers. // PG. 100. Col.

337C) и «обычной и недостойной почтения» (κοινὴ καὶ ἄτιμος – Mansi. T. 13. Col. 268BC). Учение иконоборцев о Евхаристии как истинном неантропоморфном образе Христа (Ibid. Col. 261D, 264B) подверглось резкой критике иконопочитателей, воспринимавших Св. Дары не как образ, но как само истинное тело и кровь Христа. Ответ иконопочитателей заключался и в учении о сохранении свойств тела Христа, включая описуемость, после Воскресения при отложении таких естественных телесных немощей, как голод или жажда (Mansi. T. 13. Col. 288; Niceph. Const. Refut. et evers. // PG. 100. Col. 444AB), а также в соотношении образа (χαρακτήρ) Христа с Его Ипостасью, независимо от периода Его жизни и состояния Его тела (Шёнборн. 1999. С. 207–212). Как видимое выражение этого учения, особую важность для иконопочитателей приобретает иконография «Сошествие во ад», где Христос в Своем обычном человеческом облике сходит во ад и выводит ветхозаветных праведников в тот момент, когда плотью покоится во гробе, ожидая Воскресения (Баранов. 2002). В послеиконоборческое время «Сошествие во ад» становится в визант. традиции стандартной иконографией Воскресения (Kartsonis. 1986). В качестве возможного полемического ответа на учение иконоборцев о Евхаристии как «нерукотворной» иконе особое значение для иконопочитателей приобретает *Нерукотворный образ Спасителя* из Эдессы.

Как сложное историческое и богословское явление, иконоборческие споры оказали влияние на все грани жизни Византийской Церкви, однако основной их результат проявился в формировании богословия образа – в результате споров икона Христа наряду с Его природами, волями и действиями была включена в единую богословскую систему. Священные изображения были провозглашены зримым выражением пролога Евангелия от Иоанна: «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины...» (Ин 1. 14) и догмата IV Вселенского Собора о двух совершенных природах единого воплощенного Бога Слова. Успешное перенесение практики почитания священных изображений в область догматики и обеспечение практики иконопочитания необходимым философским



аппаратом позволили иконопочитателям одержать не только политическую, но и богословскую победу над иконоборцами, сделав иконопочитание неотъемлемой частью традиции правосл. Церкви.

Лит.: *Bekker I., ed.* Theophanes Continuatus. Bonnae, 1838; *idem., ed.* Leonis Grammatici Chronographia. Bonnae, 1842; *Pitra J. B.* Spicilegium Solesmense. P., 1858. Graz, 1962; *Hergeröther J.* Ex Nicephoro et Photio Patriarchis Constantinopolitanis et magno Theodoro Studita contra Iconomachos // *Idem.* Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia. Ratisbonae, 1869. P. 53–62; *Auvray E., ed.* Theodori Studitis praepositi Parva Catechesis. P., 1891; *Успенский Ф. И.* Синодик в Неделю православия: Свод. текст с прил. Од., 1893; *Пападопуло-Керамевс А.* Ἀναλέκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. СПб., 1891. Врух., 1963. Т. 1; *он же.* Varia Graeca Sacra. СПб., 1909. Лpz., 1975; *Arendzen J.* Theodori Abu Kurra De cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus. Bonnae, 1897; *Dobschütz E., von.* Christusbilder: Untersuch. z. christlichen Legende. Лpz., 1899; *Мелиоранский Б. М.* Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за Православие в VIII в. СПб., 1901; *Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о святых иконах с хронологической догматикой правосл. апологетов раннего периода иконоборчества // SK. 1927. Т. 1. P. 35–48; *Kumaniecki C.* Notes critiques sur le texte de Théophane Continué // Byz. 1932. Vol. 7. P. 235–237; *Lander G. B.* Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy // Medieval Studies. 1940. Vol. 2. P. 127–149; *Der-Nersessian S.* Une Apologie des Images du septième siècle // Byz. 1944/1945. Vol. 17. P. 58–87; *eadem.* Image Worship in Armenia and its Opponents // Armenian Quarterly. N. Y., 1946. Vol. 1. P. 67–81; *Сюзюмов М. Я.* Проблемы иконоборчества в Византии // УЗ Свердловского гос. пед. ин-та. 1948. Вып. 4. С. 48–110; *он же.* Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // BB. 1963. Т. 22. С. 199–226; *Успенский К. Н.* Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII–IX вв.: Феофан и его хронография // BB. 1950. Т. 3. С. 393–438; 1951. Т. 4. С. 211–262; *Florovsky G.* Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy // Church History. 1950. Vol. 19. N 2. P. 77–96; *Vasiliev A. A.* History of the Byzantine Empire, 324–1453. Madison, 1952. Vol. 1; *idem.* The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid the Second, A. D. 721 // DOP. 1955/1956. Vol. 9/10. P. 25–47; *Dvornik F.* The Patriarch Photius and Iconoclasm // DOP. 1953. Vol. 7. P. 67–98; *Alexander P. J.* Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxf., 1958; *Grumel V.* Homélie de S. Germain sur la délivrance de Constantinople // REB. 1958. Vol. 16. P. 183–205; *idem.* Les douze chapitres contre les Iconomaques // REB. 1959. Vol. 17. P. 127–135; *Mango C. A., ed.* The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. Camb. (Mass.), 1958; *idem., ed.* The Correspondence of Ignatios the Deacon. Wash., 1997; *Ταμαδάκης Ν. Β.* Ἡ βυζαντινὴ ἱκονογραφία καὶ ποίησις. Ἀθήνα, 1965. Т. 2; *Gouillard J.* Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammaire // REB. 1966. Vol. 24. P. 171–181; *idem.* Le Synodikon de l'Orthodoxie: Éd. et comment. // TM. 1967. Vol. 2. P. 43–107, 169–182; *idem.* Aux origines de l'iconoclisme: Le

témoignage de Grégoire II // TM. 1968. Vol. P. 277–305; *idem.* Nouveaux témoins du Synodikon de l'Orthodoxie // AnBoll. 1982. Vol. 100. P. 459–462; *Kaegi W. E.* The Byzantine Armies and Iconoclasm // Bsl. 1966. Vol. 27. P. 48–70; *Hennephof H., ed.* Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes. Leiden, 1969; *Barnard L. W.* The Emperor Cult and the Origins of Iconoclastic Controversy // Byz. 1973. Vol. 43. P. 13–29; *Broten P. A.* Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy // EHR. 1973. Vol. 88. N 1. P. 1–34; *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain, 1973; *idem.* Notes on Byzantine Iconoclasm in the 8th Cent. // Byz. 1974. Vol. 44. P. 23–42; *idem.* Hypatius of Ephesus on the Cult of Images // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Stud. for M. Smith at Sixty. Leiden, 1975. Pt. 2. P. 208–216; *idem.* The Resurgence of Byzantine Iconoclasm in the 9th Cent., according to a Syriac Source // Speculum. 1976. Vol. 51. N 1. P. 1–5; *idem.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain, 1977; *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood (N. Y.), 1975; *Brock S. P.* Iconoclasm and the Monophysites // Iconoclasm / Ed. A. Bryer, J. Herrin. Birmingham, 1977. P. 53–57; *Haldon J. F.* Some Remarks on the Background of the Iconoclastic Controversy // Bsl. 1977. Vol. 38. P. 161–184; *Ševčenko I.* Hagiology of the Iconoclast Period // Iconoclasm. Birmingham, 1977. P. 113–131; *Duffy J., Parker J., ed.* The Synodicon Vetus. Wash., 1979; *Stein D.* Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung. Münch., 1980; *Diekamp F., Hrsg.* Doctrina patrum de incarnatione verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jh. Münster, 1981; *Speck P.* Versuch einer Charakterisierung der sogenannten Makedonischen Renaissance // Les Pays du Nord et Byzance: Scandinavie et Byzance. Uppsala, 1981. P. 237–242; *Thümmel H.-G.* Eine wenig bekannte Schrift zur Bilderfrage // Studien zum 8. und 9. Jh. in Byzanz. B., 1983. S. 153–157; *idem.* Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre: Texte und Untersuch. z. Zeit vor dem Bilderstreit. B., 1992; *idem.* Das Florileg des Niketas von Medikion für die Bilderverehrung // BZ. 1993/1994. Bd. 89/88. S. 40–46; *Grabar A.* L'iconoclisme byzantin: Le dossier archéologique. P., 1984; *Griffith S. H.* Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images // JAOS. 1985. Vol. 105. P. 53–73; *idem., ed.* Theodore Abu Qurrah: A Treatise on the Veneration of the Holy Icons. Leuven, 1997; *Kartsonis A. D.* Anastasis: The Making of an Image. Princeton (N. J.), 1986; *Darrouzès J.* Le patriarche Méthode contre les iconoclastes et les Stoudites // REB. 1987. Vol. 45. P. 15–57; *Herrin J.* The Formation of Christendom. Princeton, 1987; *Johannet J.* Un office inédit en l'honneur du culte des images, oeuvre possible de Théodore Studite // Nicée II, 787–1987: Douze siècles d'images religieuses: Actes du colloque intern. P., 1987. P. 143–156; *Allen T.* Aniconism and Figural Representation in Islamic Art // *Idem.* Five Essays on Islamic Art. [Manchester (Mich.)], 1988. P. 17–37; *Schreiner P.* Der byzantinische Bilderstreit: Krit. Analyse d. zeitgenössischen Meinungen u. d. Urteil d. Nachwelt bis heute // Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo. Spoleto, 1988. T. 1. P. 319–407. (Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo; 34); *Treadgold W. T.* The Byzantine Revival, 780–842. Stanford, 1988; *Auzépy M.-F.* La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: Propagande

ou réalité? // Byz. 1990. Vol. 60. P. 445–492; *eadem.* L'analyse littéraire et l'historien: L'exemple des vies de saints iconoclastes // Bsl. 1992. Vol. 53. P. 58–67; *eadem.* À propos des vies de saints iconoclastes // RSBN. 1993. Vol. 30. P. 2–5; *eadem.* L'Adversus Constantinum Caballinum et Jean de Jérusalem // Bsl. 1995. Vol. 56. P. 323–338; *eadem., ed.* La vie d'Etienne le Jeune par Etienne le Diacre. Aldershot, 1997. (BBOM; 3); *eadem.* Le Christ, l'empereur et l'image (VII^e–IX^e siècle) // ΕΥΨΥΧΙΑ: Mélanges offerts à H. Ahrweiler. P., 1998. Vol. 1. P. 35–47; *eadem.* L'Hagiographie et l'Iconoclisme Byzantin: Le cas de la Vie d'Etienne le Jeune. Briikfield, 1999; *Crimi C., ed.* Michele Sincello: Per la restaurazione delle venerande e sacre immagini. R., 1990; *Cunningham M. B., ed.* The Life of Michael the Synkellos. Belfast, 1991; *Longo A. A.* A proposito di un articolo recente sull'agiografia iconoclasta // RSBN. 1992. Vol. 29. P. 3–17; *Alexakis A.* A Florilegium in the Life of Nicetas of Medicon and a Letter of Theodore of Studies // DOP. 1994. Vol. 48. P. 179–197; *idem.* Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype. Wash., 1996; *Gauer H.* Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Fr./M., 1994. (Stud. u. Texte z. Byzantinistik; 1); *Schick R.* The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Hist. and Archaeol. Study. Princeton, 1995; *Whitrow M.* The Making of Orthodox Byzantium, 600–1025. L., 1996; *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997; *он же.* Жизнь преподобного отца нашего Константина, что из иудеев. Жизнь св. исповедника Никиты, игумена Мидийского. М., 2001; *idem.* The Conspiracy of Michael Traulos and the Assassination of Leo V: History and Fiction // DOP. 2001. Vol. 55. P. 329–338; *idem.* A Lost 8th Century Pamphlet Against Leo III and Constantine V? // Eranos. 2002. Vol. 100. P. 1–17; *он же.* «Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия. М., 2004; *Featherstone J. M., ed.* Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et versio definitionis synodalis anni 815. Turnhout; Leuven, 1997. (CCSG; 33); *idem.* Opening Scenes of the Second Iconoclasm: Nicephorus's Critique of the Citations from Macarius Magnes // REB. 2002. Vol. 60. P. 65–112; *Mango C. A., Scott R., ed.* The Chronicle of Theophanes the Confessor. Oxf., 1997; *Munitiz J. A. et al., ed.* The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts. Camberley, 1997; *Efthymiadis S., ed.* The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon. Aldershot, 1998; *Van Esbroeck M.* La politique arménienne de Byzance de Justinien II a Léon III // Studi sull'Oriente cristiano. R., 1998. Vol. 2. N 2. P. 111–120; *idem.* Un discours inédit de saint Germain de Constantinople sur la Croix et les Icônes // OCP. 1999. Vol. 65. P. 19–51; *idem.* Der armenische Ikonoklasmus // Oriens Chr. 2003. Bd. 87. S. 144–153; *III^e иконобори К.* Икона Христа: Богословские основы. Милан; М., 1999; *Pratsch T.* Ignatios the Deacon — Churchman, Scholar and Teacher: A Life Reconsidered // BMGS. 2000. Vol. 24. P. 82–101; *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources, an Annot. Survey. Aldershot, 2001; *Ronchey S.* Those «Whose Writings were Exchanged»: John of Damascus, George Choeroboscus and John «Arklas» according to the Prooimion of Eustathius's Exegesis in Canonem Iambicum de Pentecoste // Novum Millenium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to P. Speck. Aldershot, 2001. P. 327–336; *Баранов В. А.* Искусство после бури — богословская интерпретация некоторых изменений в посленико-



ноборческой иконографии Воскресения // Золотой, серебряный, железный: Мифологическая модель времени и художественная культура: Мат-лы конф., май 2002 г. Курск, 2002. С. 34–49; *он же*. Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки // История и теория культуры в вузовском образовании: Межвуз. сб. науч. тр. Новоси., 2004. Вып. 2. С. 181–186; *idem* (Baranov V. A.). Theology of Early Iconoclasm as Found in St. John of Damascus' the «Apologies» // XB. Н. с. 2006. Т. 4(10). С. 23–55; *Каждан А. П. и др.* История визант. литературы (650–850 гг.). СПб., 2002; *Krannich T., Schubert Ch., Sode C.* Die Ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Tüb., 2002; *Declerck J.* Les sept opuscles «Sur la fabrication des images» attribués a Nicéphore de Constantinople // Philomathestatos: Stud. in Greek and Byzantine Texts Presented to J. Noret for his 65th Birthday. Leuven, 2004. P. 105–164; *Баранов В. А., Гизинейшвили Л. Л.* Неизданный слав. перевод антиконоборческого полемического трактата «Слово о кресте и святых иконах» патр. Германа I Константинопольского: Текст и коммент. // История и теория культуры в вузовском образовании. Новоси., 2006. Вып. 3. С. 167–188; *они же*. О малоизвестном доиконоборческом учении об «умеренном» иконопочитании // Мир православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 48–60; *Лидов А. М., ред.* Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники. М., 2006; *Lourie V. M.* Une dispute sans justes: Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées // StPatr. 2006. Vol. 42. P. 321–340.

И. и апология религиозных изображений на Западе. В период, следовавший за смертью имп. Константина V в 775 г., история Европы определялась взаимодействием 3 основных сил: К-поля, Рима и королевства франков. Хотя официально папа Римский поддерживал визант. иконопочитателей, он был вынужден считаться с мнением имп. *Карла Великого*, отношения к-рого с Византией все ухудшались. Карл отверг решения VII Вселенского Собора (в к-ром не принимали участия представители франков) и внес свое имя в трактат с опровержением иконопочитания, получивший название «*Каролинские книги*» (Libri Carolini // MGH. Leg. Conc. T. 2. Suppl. 1–2). Этот трактат был написан в 790–793 гг. еп. *Теодульфом Орлеанским* и доработан нек-рыми др. богословами (об авторстве см.: *Freeman*. 1957), он представлял собой офиц. ответ Карла Великого и его двора на постановление об иконопочитании VII Вселенского Собора. Целью «Каролинских книг» была не только критика убеждений греков, касающихся религ. изображений, но и доказательство превосходства франк. богословия. Центральная позиция трактата — объявление еретическими обеих позиций Вост. Церкви, а именно: требования уничтожить изображе-

ния, согласно иконоборческому Собору в Иерии, и неподобающего поклонения изображениям, провозглашенного иконопочитателями в Никее (согласно искаженному лат. переводу деяний VII Вселенского Собора, к-рый попал в руки франков, греч. термин *προσκύνησις* (почитание) последовательно переводился лат. *adoratio* (поклонение) и тем самым, согласно переводу, сторонники иконопочитания верили, что иконам надлежит поклоняться как Богу). Умеренная традиция принятия религ. изображений еще ранее прослеживалась в письмах свт. *Григория I Великого*, папы Римского (590–604), иконоборческому еп. Серену Марсельскому (*Greg. Magn. Reg. epist.* IX 105; XI 13), где свт. Григорий призывал не уничтожать, но и не оказывать поклонения (*adoratio*) изображениям святых. Однако мысль свт. Григория о дидактической пользе религ. изображений, столь важная для миссионерских задач Зап. Церкви в его время, никак не фигурирует в «Каролинских книгах». Обращенным к иконам молитвам греков автор трактата противопоставляет исследование божественного слова и заповедей Свящ. Писания, используя выражения, к-рые вполне могли бы исходить из уст любого лидера Реформации.

В итоге умеренно иконоборческую позицию «Каролинских книг» утвердил Парижский Собор 825 г., что оказало определенное влияние на последующее отношение к религ. изображениям в Зап. Церкви, несмотря на то что сами «Каролинские книги» были вскоре забыты и обреты вновь лишь в XVI в., попав в католич. список запрещенных книг. На лат. Западе в отличие от Византии не предпринималось активных попыток оправдания священных изображений как свидетельств воочеловечения Христа, хотя после перевода «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина в XII в. на латинский язык, выполненного Бургундио Пизанским, теория образа визант. иконопочитателей стала известна на Западе и вошла в зап. традицию благодаря «Сентенциям» *Петра Ломбардского*. Производились и некоторые попытки богословского обоснования связи между изображением и моделью. *Фома Аквинский* (1224/25–1274) использовал учение Аристотеля об отношении: ум движется

к изображению двояко — одно движение совершается к образу самому по себе как вещи, другое — к образу как изображению чего-то, и почитание должно относиться не к образу Христа в первом смысле, как к дереву и краскам, но к образу во втором смысле (*Thom. Aquin. Sum. th. За. q25, art3*), за что подвергся критике *Дуранда из Сен-Пурсена*, считавшего образы простыми знаками, а их почитание излишним (*Wirth*. 1999).

При этом из-за формального принятия Римом иконопочитания VII Вселенского Собора без богословского усвоения его христологических аргументов, отсутствия собственной разработанной метафизики иконы и латентной традиции умеренного иконоборчества на севере и западе Европы (ср. «Апологию» цистерцианца *Бернарда Клервоского* (1090–1153), где содержатся резкие обвинения бенедиктинцев Клуни в излишней роскоши при украшении церквей и в суетности церковного искусства: *Bernardus Claraevalensis. Apologia ad Guillelmum Sancti-Theodoric abbatem*. 12 // PL. 182. Col. 914–918; *Rudolph*. 1990) в зап. религ. искусстве господствует парадигма свт. Григория Великого и объекты религ. искусства в основном продолжают выполнять традиц. функцию «книг для неграмотных» или служить посредниками в религ. практике благочестивого созерцания и размышления (*Kessler*. 2006). В эпоху позднего средневековья происходит особенный расцвет иконографических тем, предназначенных не столько для молитвы, сколько для созерцания и потому насыщенных символизмом для пробуждения фантазии и визуального взаимодействия с текстами Свящ. Писания и приобретающих т. о. дополнительное значение «визуальной» экзегетики (*Бельтинг*. 2002. С. 457–468; см. анализ символики иконографии «Триптиха Мероде» в: *Hahn*. 1986). С одной стороны, религ. изображения утрачивают свою литургическую и культовую функции, превращаясь в видимое выражение определенных теологических программ, с другой — низовое народное почитание изображений, их участие в религ. драмах и праздничных процессиях делают изображения сами по себе объектами святости или божественного присутствия.

В отличие от Византии иконоборчество Реформации не было единой политикой церковного или светского



руководства, императоров или епископов, и даже не было намерением теологов, к-рые старались смягчить, объяснить и в нек-рых случаях остановить иконоборческие действия людей. Само по себе движение Реформации не было связано с вопросом «религиозного искусства» в широком смысле слова, озабоченность лидеров Реформации вызывало то, что они воспринимали как опасные и ведущие к идолопоклонству практики позднесредневеков. христианства, преимущественно в религ. и литургическом контексте. Памфлеты против религ. изображений, оперировавшие традиц. библейскими запрещениями изображения Божества, не могут объяснить ни выбор подвергавшихся атакам объектов, мн. из к-рых были изображениями святых или предметами церковной обстановки, ни цель атак, ни выбор времени для нападений. В первые годы Реформации иконоборцы действовали в небольших и не связанных между собой группах (современники были потрясены числом иконоборцев в Базеле в 1529, составившим 200 чел.) людей совершенно различного происхождения, социального или политического статуса и образовательного уровня, к-рых объединяли лишь цель уничтожения религ. христ. изображений и задача артикулировать новое видение очищенной и обновленной Церкви (Wandel. 1995. P. 12–15).

Особый полемический контекст Реформации выводил на поверхность нек-рые вопросы, связанные с религ. эстетикой, что провоцировало открытые иконоборческие действия, к-рые поддерживались и одобрялись одними лидерами Реформации и осуждались другими, как показывает эпизод с началом иконоборчества в Виттенберге в 1522 г. После отъезда М. Лютера (1483–1546) в Вартбург его соратник Карлштадт произвел в Виттенберге радикальные реформы и выступил в трактате «Об устранении изображений» за удаление из церквей и уничтожение изображений, согласно 2-й заповеди, без санкции церковного или гражданского руководства. Власти были вынуждены задним числом санкционировать вспышки иконоборчества, опасаясь дальнейших волнений. Лютер выступил в защиту религ. искусства в проповедях-обращениях в марте 1522 г., развив в 2 более пространственных текстах («Про-

тив небесных пророков» и в проповеди о 2-й книге Моисея) свое учение о нейтральности образа и утраты им дидактических функций для просвещенного зрителя, для к-рого абсолютным спасительным благодатным статусом обладает слово Господа в Свящ. Писании. Хотя образы, как и тексты, могут указывать на творения Бога, их следует не почитать, а интерпретировать. У. Цвингли (1484–1531) также следовал более умеренной позиции в вопросе религ. изображений. Он внес предложение совету Цюриха об удалении изображений из церквей без насилия и с сохранением прав собственности пожертвовавших их граждан или общин, к-рые могли забрать и хранить их у себя. Ж. Кальвин (1509–1564) занял более радикальную позицию и в ригористическом разделении духовного и материального восстал не только против почитания, но и против изготовления изображений Бога, единственным отображением Которого является, по его мнению, Свящ. Писание. Кальвин считал религ. изображения лишь оскорбляющими Бога антропоморфными идолами, но в то же время допускал изображения вне церковного контекста: картины исторических событий для поучения и наставления и изображения без исторической интерпретации, создаваемые ради удовольствия (Jannis Calvini Opera selecta / Ed. P. Barth, W. Niesel. Münch., 1928. Bd. 1. S. 100 sqq.). В качестве реакции на отношение Реформации к религ. искусству Тридентский Собор призвал к продолжению почитания религ. изображений и реликвий и подтвердил пользу церковного искусства для обучения народа основам веры и для напоминания о чудесах, но при этом призвал к устранению из церковного использования «образов, которые изображают ложное учение или предлагают простым людям повод для опасного заблуждения», а также соблазняют излишней красотой (Бельтинг. 2002. С. 617–618), иницировав своими решениями рационалистический подход к церковному искусству и отказ от средневеков. символизма.

Лит.: Freeman A. Theodulf of Orleans and the «Libri Carolini» // Speculum. 1957. T. 32. P. 663–705; Campenhausen F. H., von. Zwingli und Luther zur Bilderfrage // Das Gottesbild im Abendland. Witten, 1959². S. 139–172; idem. Die Bilderfrage in der Reformation // Idem. Tradition und Leben – Kräfte der Kirchen-

geschichte. Tüb., 1960. S. 361–407; Kollwitz J. Bild und Bildertheologie im Mittelalter // Das Gottesbild im Abendland. Witten, 1959². S. 109–138; Freedberg D. The Structure of Byzantine and European Iconoclasm // Iconoclasm: Papers Given at the IX Spring Symp. of Byzantine Stud., 1975. Birmingham, 1977. P. 165–177; Jones W. R. Art and Christian Piety: Iconoclasm in Medieval Europe // The Image and the Word: Confrontations in Judaism, Christianity and Islam Art. Missoula (Mont.), 1977. P. 75–105; Stirm M. Die Bilderfrage in der Reformation. Gütersloh, 1977; Chazelle C. M. Matter, Spirit and Image in the Libri Carolini // Recherches Augustiniennes. P., 1986. Vol. 21. P. 163–184; Hahn C. «Joseph will Perfect, Mary Enlighten and Jesus Save Thee»: The Holy Family as Marriage Model in the Mérode Triptych // Art Bull. N. Y., 1986. Vol. 68. P. 54–66; Mâle E. Religious Art in France: The Late Middle Ages. Princeton (N. J.), 1986; Feld H. Der Ikonoklasmus des Westens. Leiden; N. Y., 1990; Rudolph C. The «Things of Greater Importance»: Bernard of Clairvaux's «Apologia» and the Medieval Attitude toward Art. Phil., 1990; Wandel L. P. Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel. Camb.; N. Y., 1995; Wirth J. La critique scolastique de la théorie thomiste de l'image // Crises de l'image religieuse: De Nicée II a Vatican II. P., [1999]. P. 93–109; Бельтинг Х. Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М., 2002; Kessler H. L. Gregory the Great and Image Theory in Northern Europe during the XII and XIII Centuries // A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe. Oxf., 2006. P. 151–172; Mitalaité K. Philosophie et théologie de l'image dans les «Libri Carolini». P., 2007.

В. А. Баранов