

**Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta**

dizertační práce

**Иконоборческие споры VIII–IX столетий в философской
и богословской перспективе**

**Iconoclastic Controversies of VIII-IX Centuries in Light of the
Philosophical and Theological Perspectives**

**Doktorský studijní program: Teologie
Studijní obor: Teologie**

**Školitel:
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek**

**Autor:
PhDr. Marina Luptáková**

Praha 2014

БЛАГОДАРНОСТЬ

Мне бы хотелось выразить благодарность:

Яну Благовладу Лашку за наставничество на стезе науки и сопровождающее сердечное участие

Моему отцу, Ковтуну Владимиру Гавриловичу, в радостном общении с которым оттачивались некоторые «трудные места» моей работы, а также за филигранную языковую и стилистическую корректуру моего текста

Христосу Яннарасу и А. Поппе за благосклонные отзывы к первой части работы, вышедшей в журнале «Византинославика»

Николаю Карпову за всестороннюю помощь и дружеское общение, настраивающее на творческий поиск

Камиле Веверковой за создание благоприятных условий для написания работы

Михалу Ржоутилу за терпеливую и великодушную передачу «секретов мастерства» и за дружескую причастность к моей работе

Яне Новаковой за безотказную профессиональную помощь в техническом оформлении работы

Димитрию Макарову за опережающие мои запросы «бесперебойные поставки» новейшей литературы к моей теме

Студентам – слушателям моих курсов за их заинтересованную любознательность

Сыну Владимиру и супругу Милану, моей «домашней группе поддержки», которая со смирением переносила волонтаризм автора настоящей работы

„Prohlašuji, že jsem tuto dizertační práci pod názvem , Иконоборческие споры VIII–IX столетий в философской и богословской перспективе‘ napsala samostatně a výhradně s použitím pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V Praze dne 25. října 2014

Marina Luptáková

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	7
Глава I. Богословие красоты и красота богословия	14
1. 1 Многозначность употребления слова «икона». Иконология. Христологические основания иконографии	14
1. 2 Понятие образа в христианском богословии и греческой философии. Завязка проблематики иконоборческих споров: арианство и иконоборчество	16
1. 3 Вклад св. Афанасия в богословие иконы. Основание иконографии	20
1. 4 Суть догматических споров. «Гипертрофия рационалистической заносчивости» (Карташев) как общий знаменатель ересей	22
1. 5 Поиск причин и поводов иконоборческих споров	26
1. 6 Спор об иконах – спор догматический. Опровержение теорий «о внешних влияниях» как причинах возникновения иконоборчества	29
1. 7 Иконоборческая дилемма	33
1. 8 Начало открытой борьбы с иконопочитанием: разрушение иконы Христа в Халки	35
Глава II. Связь иконоборчества с оригенизмом	39
2. 1 Оригенистские источники иконоборчества. Исследования Вл. Баранова	43
2. 2 Иоанн Дамаскин об «умственном поклонении». Отношение иконоборцев к материальным изображениям	45
2. 3 Отношение иконоборцев к зрительным восприятиям. Визуальный метод познания	47
2. 4 Апология чувственного и материального в Слове... св. Иоанна Дамаскина	54

2. 5 Чувственно воспринимаемое как неотъемлемая предпосылка человеческого познания (Иоанн Дамаскин; Немезий Эмесский)	54
2. 6 Чувственное как символ умопостигаемого – «мистический символизм» Максима Исповедника	58
2. 7 Идея души Логоса как посредницы между Божеством и материальностью плоти у Леонтия Византийского. Христология Леонтия – «завещание» иконоборцам?	62
2. 8 Доводы Эванса об оригенистских установках Леонтия	65
2. 9 Христология иконопочитателей как опровержение учения иконоборцев о душе-посреднице	67
2. 10 Вопрос о христологической ориентации в молитве как сути всей иконоборческой полемики	70
2. 11 Отношение иконоборцев к веществу-материи	73
 Глава 3. Апология иконы	76
3. 1 Защита иконопочитания св. Иоанном Дамаскиным (материальность иконы)	76
3. 2 «Христианский эллинизм» иконопочитателей против «эллинизированного христианства» иконоборцев	78
3. 3 Икона как «тайноводительница благодати» (Иоанн Дамаскин). Второй период иконоборческих споров	79
3. 4 Богословие образа в трудах патриарха Никифора	82
3. 5 Завершение богословия иконы в трудах преп. Феодора Студита	87
 Глава 4. Лики иконы	90
4. 1 Особенности иконописного языка	90
4. 2 Средства «визуальной полемики» в эпоху победы над иконоборчеством. Антропологизм иконы	92
4. 3 Икона как Божий замысел и онтологический портрет	95
4. 4 Икона как встреча лицом к лицу. Обратная перспектива	97
4. 5 «Секреты ремесла» как выражение богословия иконы	99

Глава 5. От маски к личности	102
5. 1 Понимание истины как иконы	102
5. 2 Икона как выражение личностного способа существования	103
Post scriptum. Икона в русской мысли XX столетия	106
 Заключение	 113
 Источники	 115
 Библиография	 118
 Abstract	 132

Священная загадочность иконы есть отказ выставлять истину в качестве объекта рассудка.

Христос Яннарас

Икона не изображает Божество. Она указывает на причастие человека к божественной жизни.

Леонид Успенский

Введение

Вопреки тому, что иконоборческие споры в Византии VIII – IX вв. долгое время рассматривались как периферийный этап в развитии патристики, как споры об обрядах или вопросы «свободного церковного искусства», уже к началу XX столетия – и по сей день – они стали предметом острых дискуссий и постепенно уясняется их органическая связь с предшествующим богословским развитием, их значимость как одного из этапов формирования православного учения. Можно предполагать, как правильно замечает В. Живов, что в этих спорах нашлись свое решение антропологические «вопрошания», как бы «освободившиеся» после соборного согласования и построения троичной и христологической проблематики.

В настоящее время, хотя иконоборческие споры и привлекают сугубое внимание исследователей и до определенной степени находятся в центре научных интересов, лишь в считанных работах, рассматривающих эту проблематику, преодолеваются установленные искусствоведением и исторической наукой «дозволенные рамки» изучения и осуществляется попытка расплести клубок богословских идей.

Сразу после публикации работы Георгия Острогорского «Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества», вышедшей в свет в *Seminarium Kondakovianum I* в Праге в 1927 г., большинство исследователей начало рассматривать иконоборчество в контексте христологических споров и

связанных с ними первостепенного вопроса о Воплощении как соединении человеческой и Божественной природ во Христе. Однако, в конце прошлого столетия этот, уже казалось бы «окончательный подход», был подвергнут сомнению в работе (кандидатской диссертации) Николая Сахарова «О причинах иконоборческих споров согласно трактату преподобного Иоанна Дамаскина “Первое защитительное слово против отвергающих святыне иконы”», в которой основная роль в иконоборческой полемике была отведена вопросу о различном понимании статуса материи двумя спорящими сторонами: иконоборцами и иконопочитателями.

Впрочем, уже с 70-х гг. ушедшего века настал резкий поворот в изучении истории иконоборческих споров, и эта перемена одновременно затронула два измерения: расширение и систематизацию малоизвестных и не учтенных до того источников (особенно в работах «живого классика и столпа современной патрологии христианского Востока» Стефана Геро) и изучение богословия иконопочитателей в его историческом контексте, что стало возможным благодаря возобновлению исследований богословия Максима Исповедника. Именно тогда появилась итоговая монография кардинала Schönborn Ch. «Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung», которая до сих пор считается наилучшим «посвящением» в иконоборческую проблематику.

Богословские истоки возникшего противостояния невозможно правильно понять без учета общего контекста богословских споров предшествовавшей им эпохи, которую в кругах посвященных и просвещенных исследователей принято называть «эпохой св. Максима Исповедника», так как тот богословский синтез, который осуществил Максим в VII веке, стал «новой философской онтологией». Именно Максим Исповедник обобщил и сделал прозрачными понятия, без которых невозможно проникнуть в суть образа и изображаемого – в икону. «Наступление» св. Максима – как засвидетельствовала впоследствии история – охватывало одновременно несколько направлений, по которым, столетия спустя, и повели иконопочитатели свою защиту священных изображений.

Во-первых, как показал Максим, нет непреодолимого разрыва (на котором настаивали спиритуалисты – оригенисты – иконоборцы) между нематериальным Божеством и материей, между Его духовностью и нашей телесностью, и Бог может соединяться с материей-телом и без посредничающего принципа (души

Христа, как верили иконоборцы) : сама материя может стать проводником божественных энергий и быть проницаемой для благодати. Эту обоженную телесность и являют иконы.

Во-вторых, икона имеет познавательную функцию – что опять-таки подвергали сомнению иконоборцы – будучи категорией чувственной, логической и умной красоты, т. е. универсально-эмпирического знания, связанной с личным динамическим отношением и участием, с причастностью к познаваемому (Хр. Яннарас). В отличие от иконоборцев, лишаящих зрение права на познание истины и отдавая предпочтение слуху как более «духовному и умному» когнитивному инструменту, защитники иконопочитания – особенно Иоанн Дамаскин, опирающийся в своих построениях на труды св. Максима – сумели доказать, что ум как раз и представляет собой способность умозрения, т. е. видения истины. Рассматриваемая в этой перспективе продолжительная борьба на протяжении восьмого и девятого столетий за место икон в церкви вращалась вокруг вопроса о возможности реального присутствия истины Воплощения в форме иконы. Более того, патристическая мысль в лице защитников икон сумела отстоять тот факт, что Воплощение сделало не только возможным, но и неминуемым понимание истины как иконы (особенно эта тема развивается в современном греческом богословии).

В-третьих, сам познавательный, эпистемологический аспект учения преп. Максима следует рассматривать, вслед за ним самим, в значении внутренней связи с Истиной, т. е. с Богом, как завершение ведения о Боге и о вещах божественных, какое только доступно людям – и наша «телесность», коей мы являемся носителями, не только не препятствует нашему познанию, но наоборот, и мысленный образ, и представления, и другие ощущения являются неотъемлемой основой всей нашей деятельности (это положение раскрывает в своих трудах в защиту иконопочитания преп. Иоанн Дамаскин).

Если попытаться свести суть иконоборческой полемики к краткой формуле, то можно сказать, что защитники икон отстаивали право на видение мира в иконной перспективе, в его личностном измерении, предполагающим несводимость человека к его природе, а окружающих человека творений – к «вещности», к тому, чтобы быть приговоренными рассудочными капризными «субъектами» стать всего лишь рабскими «объектами» их изучения и

манипуляции. Но если истина – иконна по своей «задуманной природе», то и наше познание – всегда и прежде всего лично, т. е. неповторима та «проба» нашей личности, которую каждый из нас ставит на одних и тех же – или даже все тех же - материалах и фактах, которые мы вновь и вновь исследуем.

Иными словами, важно и ново не то «вещное» Что («чтойность», как назвал этот аспект А. Лосев) мы исследуем, а Как мы исследуем, ибо «как» - и является приметой несравненного и неповторимого личного подхода.

Иконографические приемы, найденные византийскими изографами, и богословие иконы, разработанное в трудах византийских мыслителей (и тех, и других Церковь канонизировала) как раз и свидетельствуют об этом личном способе познания и переживания, которое каждый как свой посильный дар приносит на алтарь науки.

Когда несколько лет назад я начинала работать над темой своей диссертации «Иконоборческие споры VIII-IX столетий в философской и богословской перспективах», я поняла, что идти в кильватере за многочисленным сонмом маститых специалистов, всесторонне изучивших этот вопрос до меня, значит навсегда остаться «в отстающих» и в лучшем случае просто отстраненно пересказать – компилировать их заключения. На «мою тему» написано тысячи работ и сотни диссертаций на разных языках (я натолкнулась даже на одну диссертацию на китайском языке). Научная честность, с одной стороны, «обрекает на смирение» - нельзя объять необъятное, а с другой стороны, «потокает гордыне» - все ведь «до-авторы» были в таком же положении... И только личностная позиция, на которой безусловно обрели себя и большинство моих коллег, помогает совершить дерзновенный прорыв: попытаться хаос «позитивных фактов» и их многочисленных интерпретаций («что» науки) поместить в магнитное поле своего отношения, своей причастности, даже пристрастности («как» науки) – уже не к теме, а к ее «историческим носителям»: императорам, патриархам, мученикам, богословам, историкам – воипостазировавшим в своей личности все перипетии борьбы за икону. Такой личностный магнит и выстраивает в неповторимую конфигурацию все разбросанные по разным источникам имена и факты, претворяя их в событие личного неповторимого общения-познания.

Это, наверное, и есть тот «новый вклад», который ожидается от каждого автора.

В своей диссертации я поставила ряд вопросов, на которые, как мне кажется, удалось ответить – конечно, не исчерпывающим образом.

Во-первых, была поставлена под сомнение теория о внешних влияниях, якобы сыгравших роковую роль в возникновении иконоборчества.

Внешние причины (сирийское происхождение Льва Исавра, влияние иудаизма и ислама, ересь монофизитов и пр.) имели лишь сопутствующее, сопроводительное влияние, окрашивающее в «исторические тона» подлинный богословский фон спора об иконах. Небольшой «вложенный этюд» о разрушении иконы Христа в Халки как начале гонений на иконы и их почитателей завершает тему о внешних влияниях.

Далее, гипотеза, высказанная Сахаровым, что настоящей подоплекой иконоборческой полемики был «статус материи», была поддержана аргументами из «Слова против порицающих святые иконы или изображения» Иоанна Дамаскина – главного защитника иконопочитания в первый период иконоборчества.

Дополнительные факты были предложены в доказательство ценности и когнитивной функции зрения в частности и чувственного познания вообще – иконоборцы отдавали предпочтение слуховому восприятию как более духовному, а потому единственно допустимому «органу чувств», способному подавать свидетельство о вещах духовных.

Особое внимание было уделено оригенистским корням иконоборчества. Впервые гипотезу о связи ереси иконоборчества с оригенизмом высказал о. Георгий Флоровский в работе 1929 г. «Противоречия оригенизма». С тех пор эта гипотеза то подтверждалась, то опровергалась (напр. в работах Геро) рядом исследователей. В защиту этого предположения я привлекла новейшие исследования В. Баранова, который сам исходил из учения Леонтия Византийского, реконструированного Эвансом. В ходе работы, однако, выяснилось, что новым исследователям (Дэйли, Грильмайер эванская реконструкция кажется ошибочной – тем не менее, «подозрение в оригенизме» не было окончательно снято и доводы как Флоровского, так и Баранова остаются в силе.

Проблематика оригенизма как возможной богословской причине иконоборчества вплотную приводит к вопросу о христологической ориентации в молитве. Это в свою очередь, хотя и не напрямую, связано с учением иконоборцев о неопишемом теле Христа после Воскресения и о необходимости наличия души-посредницы между человеческими и Божественными природами в Воплощении. Учение иконоборцев о безобразной молитве и исторические реминисценции с антропоморфистскими спорами рассматриваются автором в отдельной главе.

Отточенное в ходе иконоборческой полемики богословие иконы нашло свое выражение в «секретах ремесла» иконописцев – не случайно иконописание отныне называется «богословием в красках». К тому же, иконописные приемы – такие, как нарочитые нарушения соразмерности, изменения угла разворота фигур, искажения определенных соотношений частей целого между собой и другие – служили также средством визуальной полемики в эпоху победы над иконоборчеством. Эти аспекты также изложены в отдельной главе.

Заключительный аккорд – своеобразный гимн ипостасному измерению мира. Личность-икона показывается как конституирующий принцип Творения. Ипостась, лик, личность видится как динамическое преодоление индивидуальности, которая для иконописцев всех времен и народов была единственной реальностью, неподвластной тлению и смерти. В иконе выражен именно тот личностный, «иконный» способ существования, которым является любовь, общение и взаимоотношения – тот единственный способ, который делает нашу неповторимость и свободу фактом жизни и ее ликом, иконой.

Post scriptum посвящен преломлению богословия иконы в работах современных (XX столетие) философов и богословов, писавших по-русски.

Post post scriptum

Возможно именно то, что автору самой пришлось ощутить удушающую атмосферу всепроникающего богоборческого и иконоборческого психоза (пусть и в затухающей его фазе), испытать на собственном опыте противоестественность господства атеизма как инструмента разрушения личности, ее духовного, божественного ядра, и определило выбор темы предлагаемого исследования. Такой исторический фон не мог не сказаться, вольно или невольно, на личностном

контексте предлагаемого исследования. Разгул варварства и вандализма, длившийся три четверти XX столетия на 1/6 части планеты, свидетелем которого довелось стать автору, обостряет восприятие природы эксцессов иконоборчества тысячелетней давности, его «внутреннее ощущение» не в качестве книжной или виртуальной информации, а как проявление живой, актуальной реальности. Не исключено, что именно по этой причине отношение автора к встречающимся в литературе отстраненным описаниям иконы, как атрибута веры, в секулярном духе, игнорирование живого, сакрального значения этих символов богопочитания, попытки сведения духовного (и глубоко личного, интимного) к профанному, в глазах автора представляется если не всегда кощунственным и святотатственным, то уж определенно неуместным и неприемлемым. Вряд ли можно возразить, что проблемы религиозных убеждений, богословский дискурс не приемлют патолого-анатомической отрешенности, методов описания заспиртованных препаратов, но касаются животворящей (и уязвимой) сферы – духовности как эксклюзивного признака человека. Применение средств познания явлений секулярного мира к сакральным рискует оказаться то ли недоразумением, то ли провокацией. Надеюсь, озвучивание этих предварительных замечаний может способствовать более адекватному восприятию некоторых авторских предпосылок данного исследования.

Предваряя возможные критические замечания касательно конструкции и стилистики представленного текста, автор также хотела бы объяснить: кажущаяся избыточность доказательств в пользу того или иного тезиса видится целесообразной ввиду сложности базисных аргументов как иконопочитателей, так и иконоборцев. Повторное возвращение к уже раз сказанному, некое рондо, оправдано сложностью подчас малозаметных, но весьма важных нюансов в богословской «схоластике». Само понятие «схоластика» – как бы оно не было скомпрометировано – как раз предполагает на самом деле поиск всех логически неочевидных построений в постижении великого таинства веры.

Глава I. Богословие красоты и красота богословия

1. 1 Многозначность употребления слова «икона». Иконология. Христологические основания иконографии.

Греческое слово «икона» (εἰκών), как и его славянский аналог «образ» (ѡбразъ, Ѡбразъ), переливается и расцветивается всеми оттенками значений и смыслов; это и «изображение», и «подобие», и «видение», и «представление»; далее – «мысленный образ», «уподобление», «притча», «сравнение», «статуя» и даже «идол», «истукан» (правда, в этом последнем случае, слово «икона» стоит во множественном числе, обозначает собственно изображение и встречается в стихах, осуждающих идолопоклонство)¹. Такая многозначность не могла не повлиять на разработку богословия иконы, на понимание самой иконы и иконопочитания как особого вида искусства, на характер иконопочитания и на особенности иконоборческого мышления².

Неисчерпаемо разнообразие тем и сюжетов, средоточием которых является икона; от всеобъемлющего тезиса-лозунга «все – икона, все – иконично», выдвинутого современным ученым Валерием Лепехиным, до утонченной концепции иконы, предложенной греческим мыслителем Христосом Яннарасом, рассматривающим образ-икону в перспективе семантики личностного проявления (одна из глав его книги *Личность и Эрос* так и называется: «Образ (икона) как «семантика» не-условного логоса»)³. Сопоставление иконописи с языком, а иконописного изображения – с письменным или устным текстом подробно разрабатывается в семиотике; объектом пристального изучения той же науки является и особая система передачи пространственных характеристик на двумерную плоскость изображения и принципы обратной перспективы, свойственные именно иконе..

Само учение об иконе, о церковном образе – иконология – является богословской дисциплиной, предмет которой – не памятники церковной древности,

1 Лепехин В. Икона и иконичность. СПб., 2002. С. 14.

2 Там же. С. 5.

3 Γιαννιναρς Χ. Το Πρόσωπο καί ο Ἔρως. Αθήνα, 1987. С. 223–251; русский перевод: Яннарас Хр. *Личность и Эрос*, М., 2005. С. 272.

не история иконографического извода⁴, а сам образ, с его онтологией и гносеологией, составляющими догматическую ось богословских основ иконы. Иконографию же – т.е. устойчивую традицию изображения лиц и событий, складывающуюся на основе разнообразных источников (Св. Писание, апокрифы, агиография, предание и легенды, литургические песнопения) и организующую их в соответствии с принятыми догматическими, символическими и литургическими толкованиями – должно также рассматривать не только с исторической и эстетической точек зрения, но прежде всего с богословской.

Через иконографию выражались сложнейшие богословские идеи (отношение Первообраза и образа, воплощение Сына Божия, преображение космоса и обожение человека), потому не случайно икону называют и «умозрением в красках»⁵, и «богословием в красках», и «молитвой в красках» и «богословием красоты».

Иконописание преимущественно покоится на христианском учении о воочеловечении Божиим, этом центральном событии христианства. «Бог принял человеческий Лик, а Лик сей и есть предпочтительное место Его Откровения. Именно такое убеждение питает искусство иконописи, причем не только его тематику, но также и в технику, которую не спутаешь ни с какой другой. Вот иконопись и стремится выразить эту тайну, с которой скорее всего и сопряжено очарование, и поныне исходящее от искусства иконописи»⁶. Автор приведенной цитаты, родившийся в 1945 в местечке Skalken, находящимся ныне на территории Чехии, кардинал Christoph Schönborn, написавший исследование «Икона Христа», признается, что и сама его книга родилась вследствие именно этого очарования, исходящего от случайно полученной им в подарок иконы Христа,

4 «Извод» – в средневековой иконографии одна из разновидностей установленного канона.

5 Одно из возможных толкований церковнославянского слова *ѡмнѣнѣ* (*νοητός*) – духовный, умопостигаемый, понимаемый в духовном смысле; *ѡмнѣнѣ зрѣнїе* – духовное зрение; син. *Ѡчи сѣрдца*, см.: *Седакова О.* Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю. М., 2005. С. 374.

6 *Schönborn Ch.* Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung. Schaffhausen, 1984. С. 11; русский перевод: *Шенборн К.* Икона Христа. Богословские основы. Милан – Москва, 1999. С. 3.

от особой таинственности, излучаемой «строгим и мягким, почти печальным, неприступным и все же таким родным»⁷ Ликом...

Глубочайшее и конечное основание любой изобразительности христианское богословие находит в Пресвятой Троице: Бог, первоисточник и первопричина всего имеет во всем совершенный образ Самого Себя, а именно: в Сыне, в предвечном Слове, Логосе, единосущном образе Отчем. И в словах апостола Павла, который называет Сына «образ Бога невидимого», «εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου» (Кол. 1,15 2 Кор. 4,4) по сути уже явлена мысль, в полной мере раскрывшаяся значительно позже, в период иконоборческих споров VIII–IX вв. (726–843 гг.), а именно: этот внутрибожественный образ является первообразом каждой образности.

1. 2 Понятие образа в христианском богословии и греческой философии. Завязка проблематики иконоборческих споров: арианство и иконоборчество

Однако, в христианском богословии понятие «образ» неизбежно поднимает целый ряд проблем; воспринятое и толкуемое в рамках эллинского богопознания, оно становилось тем подводным камнем, о который в конце концов разбивались все попытки чисто рационального – от арианства до иконоборчества – объяснения неизъяснимой тайны.

Греческая философия мыслит об образе как об отражении, о слабом подражании недостижимому первообразу: иерархия мироздания отражается в некой пирамиде ниспадающих образов; по мере этого нисхождения по бытию, низшие и меньшие по сравнению с моделью образы все более теряют полноту своего простого, неизменяемого Первообраза, неуклонно истаивая, истончаясь и угасая, пока на последнем пределе своего «падения» – который, конечно же, совпадает с презренным веществом-материей – с неотвратимостью не превращаются в бледную тень, тлеющий разряд, мреющий, мерцающий, едва улови-

⁷ Schönborn Ch. Die Christus-Ikone. С. 5.

мый ответ и слабо различимый отблеск подлинного великолепия, присущего только верховному архетипу.

Непреодолимое разграничение между образом и первообразом, приверженность к иерархичности во взаимоотношениях между ними является отличительной чертой и неоплатонического теологумена видения мира. Этот рецидив позднеантичного абсолютного различения между Богом и всем, что не есть Бог, между тварным и нетварным и стремилось привнести в христианскую догматику арианство – первое великое испытание для вселенской веры.

Задачей ариан было защитить истину о личном Боге от изоциренных попыток эллинской мысли (в лице образованного римлянина Савеллия, воспитанного в традициях эллинской культуры и жившего в начале III века) примирить христианского Бога с требованиями рационального мышления: лишь единственный трансцендентный Принцип должен был представлять собой «Божество в собственном смысле слова»⁸. Одна из ключевых истин христианства – вера в Троичного Бога – представлялась Савеллию настоящим безумием. Бог, Абсолютное и бесконечное Бытие и множественность (Троица) – суть два противоречащие друг другу, а потому несовместимые понятия. Три Божественных Лица, о которых свидетельствует исторический опыт Церкви, представляют собой, в понимании Савеллия, не что иное, как три разных роли; три разных модуса проявления и действия единого Бога. Так, в эпоху Ветхого Завета Бог открывает Себя и действует как Отец, в Новом Завете – как Сын, а в жизни Церкви – как Святой Дух⁹.

В своем стремлении отстоять взгляд на Отца, Сына и Святого Духа как на самостоятельные личности, не погрешив при этом против принципов логического мышления, Арий – ярый противник савеллианства – пришел к выводу, что в Божественных Лицах необходимо видеть не только различные Ипостаси, но и различные сущности¹⁰. Арий исповедовал «единого Бога, единственного несо-

8 *Γιανναράς Χ.* Αλφαβητάρι της πίστης. Αθήνα, 1983. С. 44; русский перевод: *Яннарас Хр.* Вера Церкви. М., 1992. С. 57.

9 *Яннарас Хр.* Вера Церкви. С. 56.

10 О слове «ипостась» (ὕποστασις) см.: *Dorrie H.* „Hypostasis“. Wort und Bedeutungsgeschichte // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1 (1955). С. 35–95. Ключевые слова οὐσία и ὑπόστασις, которые мы сейчас переводим, как сущность и лицо (ипостась), еще во времена Никейского Собора (325) были весьма

творенного, единственного предвечного, единственного беспричинного, единственного истинного, единственного бессмертного»¹¹. Истово отстаивая эту единственность, ревниво охраняя эту чистую трансцендентность Бога и ревностно пытаясь устранить все, что угрожает этой единственности, Арий обрекает Бога на предвечное одиночество. Ничто не смеет потревожить Его величавого безмолвия, никто не может приобщиться к Его Божественной жизни, нет ничего в сотворенном Им мире, что могло бы разомкнуть хоть на миг это непри-

неопределенными, что и приводило к бесконечным недоразумениям. Усилиями отцов-каппадокийцев (Василия Великого, Григория Назианзина и Григория Нисского), внесших решающий вклад в разъяснение тринитарного понятия Лица, был осуществлен переворот, внятный только на фоне христианского образа человека, а именно: на передний план интереса выходит особое, уникальное естество данного человека. Более высоким теперь считается – вопреки основной тенденции греческой философии – не всеобщее-сущностное (природа, οὐσία), а уникально-личностное (лицо, ὑπόστασις). Более того, сущность, или природа – как в отношении человека, так и Бога – не существует вне отдельных личностей, но только лишь благодаря им. Личности *ипостазируют* сущность, дают ей ипостась, т.е. реальное и конкретное существование. Природа не обладает бытием иначе, как в личностях; личности представляют собой *модус существования* природы. Далее о понятии «ипостась» см.: Γιανναράς Χ. Αλφαβητάρι της πίστης. С. 48–51; Грезин П.К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник 5–6 (2005–2006). С. 191–228. В сборнике исследований, посвященном Леонтию Византийскому (М., 2006) опубликованы две статьи современных авторов - английского патролога Ричарда Кросса Индивидуальные природы в патрологии Леонтия Византийского и преподавателя МДА диакона Сергея Говоруна К истории термина ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΝ «воипостасное», - в которых искусно разбирается значение и употребление слова «воипостасное», не входившее в лексикон античных авторов и занявшее затем царственное место в христианской письменности последующих эпох. Далее о понятии «ипостась» у св. Василия Великого см.: Choufrine A. The Development of St. Basil's Idea of Hypostasis // Studi sull' Oriente Cristiano. Roma, 2003, V. 7/2 (рус. перевод Шуфрин А. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Вопросы теологии 3.2. Екатеринбург, 2006. С. 3–28); Бирюков Д. С. Описание личности как «схождения свойств» у свт. Василия Кесарийского в контексте арианских споров и античная философская традиция // XVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 9-11 октября 2006. История понимания и использования понятия *ипостась* по отношению к высшему бытию подробно исследуется в работе Месяц С.В. Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия *ипостась* в платоновской традиции и христианском богословии // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ Исследования по истории платонизма п/р В. В. Петрова. М., 2013. С. 318–337.

11 PG 26,708D.

ступную и непроницаемую отъединенность.. «Арий сотворил из Единого и Всевышнего Бога пленника Своего собственного величия»¹².

«Бог Ария – это один, одинокий Бог, «единственный Мудрый, единственный Благой, единственный Всемогущий»¹³. Никто и ничто не может иметь с Ним сходства: Он единственный не имеет никого похожего на Себя, никого, кто был бы Ему подобен или равен по чести»¹⁴. Нет никого рядом с Богом Ария, в том числе нет рядом и Того, Кого мы, христиане, почитаем как Сына Божия! Важнейшая забота арианской веры состоит в том, чтобы навсегда сохранить абсолютное Божие одиночество: «Поскольку Бог является монадой и первопричиной всего, постольку Он и предшествует всему; посему Он предшествует даже Сыну»¹⁵».¹⁶

Полностью оторвав Бога от мира, Арий настаивал на том, что Сын был создан, или сотворен. Наименование Христа «образом Божиим», о котором говорит апостол Павел – по арианской логике, воспроизводящей греко-эллинское понимание образа как чего-то низшего, всецело принадлежащего миру видимому – как раз и служит доказательством того, что Христос – меньше, чем Бог. «Одинокий Бог» Ария не способен полностью сообщить о Своем естестве даже Своему Сыну – а Сын, будучи тварным созданием, лишь усыновленным Богом, не может вместить откровения о предвечном отношении. Следуя этой воистину неумолимой и жесткой логике, Арий утверждает, что Сын может быть образом Божиим лишь в ограниченной мере Своей собственной тварности, поэтому же Сын не может «постигнуть Беспричинного, каков Он есть по естеству»¹⁷, не в состоянии познать Отца по существу, а тем более быть Его совершенным образом...

Арий прямо не ставил под сомнение, как это сделали столетиями спустя иконоборцы, возможность христианского изобразительного искусства; можно говорить об общей настроенности, похожих духовных установках, дающих право находить связи между обеими ересями, но прямо приписывать Арию

12 *Schönborn Ch. Die Christus-Ikone. C. 13.*

13 PG 26, 708D.

14 PG 705D.

15 PG 708C; ср. 709A.

16 *Schönborn Ch. Die Christus-Ikone. C. 11.*

17 PG 26, 708AB.

враждебность к иконе было бы исторической натяжкой. Единственный известный текст Ария, в котором упоминается об образе, рассматривает – просто перечисляет – последний в ряду бесчисленных наименований – таких, как дух, всемогущество, премудрость, сияние Божие, истина, образ, Логос, которыми распознается «единственно возникший Бог», т.е. Сын¹⁸.

Однако, настаивая – с каким-то даже неистовством – на том, что творение не является прямым делом Божиим; что творить Самому, непосредственно, «из ничего» заведомо худший и низший мир недостойно владычествующего и властвующего Бога; что потому возникший космос может быть продуктом только «возникшего» же, сотворенного Бога-Сына, Христа, к тому же еще и неспособного быть совершенным образом, полнейшим откровением Отца, Арий тем самым косвенно утверждал, что искусство не в силах свидетельствовать о своем Творце, не может подать весть о Нем, не в состоянии представлять Нетварно-Божественное в сфере тварного. Арианство в итоге подрывало самые устои христианского искусства, покоящегося, как спустя несколько веков сформулировали иконопочитатели, на принципе, что Христос есть «образ Бога невидимого».

1. 3 Вклад св. Афанасия в богословие иконы. Основание иконографии

Новое, христианское измерение образа было найдено в ходе анти-арианской полемики великим Афанасием, епископом Александрийским (295–373). В понимании Афанасия существует парадокс совершенного образа, такого образа, в котором нет никаких утрат от совершенства первообраза: Бог имеет образ Самого Себя, который равен Ему во всем – и по чести, и по естеству.

Христианство, понимая спасение как обожение (θεώσις), приписывает Сыну всю полноту Божественного Бытия, а не просто какую-то часть, степень Божества, или только причастие Божеству, ибо сам обладая лишь долей Божества, Сын не мог бы обожествлять других (тварь не может быть спасена тварью). В тринитарном богословии понятие образа утрачивает всякий оттенок меньшей

18 *Schönborn Ch. Die Christus-Ikone. S. 16.*

значимости; в христианстве – в отличие от античного восприятия связи между образом и его моделью, основанным на соотношении *части* и *целого*, в котором *часть* неотвратимо утрачивает себя, вбираемая, поглощаемая «своим *целым*» – понятия «образ» и «первообраз» обретают себя в нерасторжимой связи как одно *целое* и другое тоже *целое*¹⁹; нет более ни нисхождения по бытию, как в эллинской философии, ни неизбежного умаления первообраза в образе (и именно такое триадологическое учение об образе, являющем собой целый первообраз, и будут впоследствии исповедовать иконопочитатели). Сын есть единосущный (буквально: «той же самой сущности») образ Отца.

Такое подчеркивание Афанасием единства природы-сущности не привело к приуменьшению различия между лицами Пресвятой Троицы (впрочем, еще Арий особо заботился об упрочении этого различия Лиц, противопоставляя «три ипостаси» учению Савеллия о ролях, или различных способах явления единого Бога; однако, ипостась ариане отождествляли с субстанцией, и чтобы не впасть в учение о троебожии, рассматривают Бога Троицу «исключительно в категориях человеческих проекций о властвовании и подчинении»²⁰). Полноту истины, понимаемой как единство невозможно выразить на языке формальной логики и схематизированных понятий, всегда по необходимости и абсолютизирующих, и упрощающих какую-то одну сторону истины, пытаюсь приспособить ее логическому тождеству понятия и понятого²¹. Поэтому вселенская вера исповедует парадоксы: тождество Отца и Сына, но без смешения между ними; соединение двух природ, Божественной и человеческой, в единой Ипостаси Христа, и соединение это есть «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιακρίτως, ἀχωρίστως)²²; происхождение Сына от Отца (но происхождение не означает умаление); наконец,

19 *Васина М.В.* К вопросу о понятии символа в диалектике А. Ф. Лосева в свете святоотеческого богословия образа // История и теория культуры в вузовском образовании. Межвузовский сборник научных трудов. № 4. Под. ред. В. А. Баранова и Е. М. Тазиевой. Новосибирск. Изд. НГУ, 2008. С. 64–68.

20 *Schönborn Ch.* Die Christus-Ikone.. С. 12.

21 *Γιανναράς Χ.* Αλήθεια και ενότητα της Εκκλησίας. Αθήνα, 1997. С. 83; русский перевод: *Яннарас Хр.* Истина и единство церкви. М., 2006. С. 41.

22 Догмат, принятый на IV Вселенском Соборе в Халкидоне в 451 г., где Церковь исповедала Христа как истинного Бога и истинного человека. Цит. по: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom I: Nicea I – Konstantynopol

образ, исходящий от самого Бога, но все же обладающий всем, чем обладает сам Бог.²³

Вклад Афанасия в богословие иконы представляется весьма существенным: отстаивая, вопреки арианам, парадоксальное понятие совершенного и единосущного образа Отца, он придерживался мнения о полной реальности Боговоплощения. Христос, который и в бытии человеком остается Сыном, тем, что Он единосущен Отцу, позволяет нам непосредственно приступить ко Отцу. А поскольку Сын есть одновременно и совершенный образ Отца, ни в чем не нарушающий «пресветлой силы первообраза», Он и может «без искажений и умалений открывать нам Отца. Лишь в таком случае Сын есть полное откровение Отца, лишь тогда Он позволяет беспрепятственно приблизиться к Отцу. Здесь мы прикасаемся к последнему основанию богословия икон: Бог обладает совершенной иконой Себя Самого»²⁴.

И значит икона Христа – это человеческий лик Бога.

1. 4 Суть догматических споров. «Гипертрофия рационалистической заносчивости» (Карташев) как общий знаменатель ересей.

Тринитарные и христологические споры, приведенные в действие арианством, затянулись на несколько столетий. И на протяжении всего этого времени Церковь не переставала исповедовать парадокс «вочеловечивания Бога», тайну Христову, по которой Иисус Христос совмещает в личностном единстве всю полноту как человеческой, так и божественной природы – тайну, сущую и запечатленную в священном лике Иисуса – Его иконе. Попытки притупить остроту этого парадокса предпринимались не раз, но всякий раз расценивались церковью (и именно в таком качестве преодолевались и отвергались ею) как ерети-

I – Efez – Chalcedon – Konstantynopol II – Konstantynopol III – Nicea II (325–787).

Układ i opracowanie Arkadiusz Baron, Henryk Pietras SJ. Kraków 2002. С. 222.

23 *Schönborn Ch.* Die Christus-Ikone. С. 18.

24 Там же. С. 20.

ческие, т.е. как такие, которые подчиняют полноту истины, данную в Откровении, меркам индивидуального бытия того или иного глашатая ереси²⁵.

25 «Ересь-это абсолютизация частных истин, и она неизбежно сопровождается релятивизацией абсолюта...Так же и в богословском смысле слова догматическая ересь –это не просто рациональная гипотеза. Еретический взгляд никогда не является только интеллектуальным предположением...Он искажает всю картину мира, которая из-за ереси становится «безумной»... Догматическая ересь имеет не только религиозное значение, это ошибочное поведение на всех уровнях жизни...В то время, как истина едина, ересь есть разрывание истины, частная истина» – *Caruso I. Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Wien, 1952*(цит. по: *Яннарас Хр. Истина и единство церкви. С. 35*). Рассудочное отношение к догмату, рационализация тайны неизбежно ведет к сужению взгляда, что – как считал о. Сергей Булгаков – и является настоящей причиной ереси. «Философская характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается. Все основные ереси представляют собой подобный рационализм в применении к догматам» (*Булгаков С.Н. Трагедия философии // Он же. Сочинения в двух томах. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. С. 317*).

Насмешливое – но оттого не менее точное – описание еретического умонастроения приводит и А. Карташев: «Психология и логика ересей характеризуется гипертрофией рационалистической заносчивости, обольщающей и самого изобретателя ереси, и увлеченных им учеников неким новым разьяснением тайны откровения, кажущимся упрощением, а на самом деле ведущим к упразднению, разрушению догмата. Как и все догматы, догмат о Богочеловеке есть превышающая наш «арифметический» разум тайна. Но эта тайна есть Богооткровенный и Богоданный нам факт, т.е. непреложная, неотменяемая истина. Вот уж воистину: *c'est é prendre ou é laisser* (одно из двух). Когда наш малый разум – *ratio*, не постигающий и тайны мирового бытия, и тайны нашего собственного я, воображает, что он их как-то постиг, и затем смело врывается внутрь тайны догмата, разбивает грани его кристаллического очертания – определения, он творит варварское насилие над тайной, «сходит с ума» и в сумасшедшем экстазе кричит : «Эврика!» (*Карташев А. Вселенские соборы. М., 1994. С. 274*). Вообще, всякое ограничение знания пределами только логических форм и структур, поддающихся отражению в общепринятом языке с его условными, установленными понятиями, с неизбежностью приводит к сведению означаемого к установленной семантике означающего, а сам человек, познающий и произносящий истину, приравнивается только к своему интеллекту (*ratio*). Иконоборческое мышление по сути и было именно таковым. Напротив, иконологический язык посредством понятийных противоречий (одновременной соотнесенностью двух противоположных понятий, например, *неизреченная речь и безымянное имя; изображение безобразного и описание неопишуемого*) «превозмогает условную объективацию смыслов и достигает участия всего человека (а не только мышления) в опыте высказанной истины... Истина отождествляется с мистическим опытом, бо-

Эта всякий раз по-иному ущербляемая истина снова и снова восполнялась на Вселенских Соборах еще неразделенной церкви. В ответ на арианство, отрицавшее равенство воплотившегося Логоса Отцу, Церковь исповедала на Никейском соборе 325 года Христа как единосущный образ Бога-Отца и тем самым утвердила, что именно воплотившееся Слово, Логос открывает нам путь к единению с Божеством, к обожению; несторианство, напротив, так резко подчеркивало различие между человеческой и божественной природами во Христе (вплоть до отдельного существования обеих природ), что потеряло равновесие и, разведя по обе стороны Бога-Логоса и человека Иисуса, сбилось на утверждение, что Дева Мария является не Богородицей а Христородицей – и тогда на Ефесском соборе 431 г. церковь исповедала Христа как неизменное воплощенное Слово. Когда в монофизитстве, растворяющим человеческую природу в божественной, маятник качнулся в обратную сторону – божественная природа Логоса полностью поглощает человеческую природу Христа – на созванном соборе в Халкидоне (451г) Церковь ответила знаменитым вероучительным определением относительно соединения божества и человечества как «неслитно, неизменно, нераздельно и неслиянно».

Монофелитство, отрицающее соединение двух волей во Христе, и представлявшееся преп. Максиму Исповеднику лишь формой несторианства²⁶ и мо-

гословие – с боговѣдением, этим несовершенным совершенством» (*Яннарас Хр.* Избранное: Личность и эрос. М., 2005. С. 286). Вот эти-то условно установленные понятия как раз и преодолеваются в языке образов, иконы, который обозначает и показывает истины, «и в то же время сохраняет эти истины в молчании. Язык образов – это язык молчания, красноречивого молчания» (*Яннарас Хр.* Op. cit. С. 298). Позитивизм же, впрочем как и неумный рационализм, которым и было пронизано иконоборческое мышление, «узаконивает лишь то, что сказывается, провозглашая все прочее – то, что не сказывается, не вмещается в слова (в язык) – мнимым, несуществующим... Драма позитивизма не в том, что ему нечего сказать, а в том, что ему не о чем молчать» (*Δορυτζάτος Ζ.* «Трактатос» τοῦ Ὑππυευστεῖν καὶ «ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαρτεῖον», в книге «Δυὸ Κεῖμενα». Αθήνα, 1972. С. 41–42, 50. Цит. по *Яннарас Хр.* Op. cit. С. 292).

26 *Maximus Confessor.* Opuscula theologica et polemica // PG 91, col. 192C. *Idem.* Epistola 2: Ad Joannem Cubicularium, de charitce // PG 91, col. 396CD [ср.: *Максим Исповедник.* Творения. Кн. 1. С. 147]. Иоанн Мейендорф так излагает это положение преп. Максима: «... монофелитство представляется Максиму формой несторианства, поскольку именно Несторий интерпретировал соединение двух природ во Христе как «относительное» соединение (ἕνωσις σϋητικῆ) двух свободных волей

ноэнергизм, оба отринувшие свободу личности, порабоцавшие личность природной воле (а моноэнергизм подчинял лицо еще и любой другой природной энергии), и по сути отказавшиеся отличать «что» природной воли от «как» ее личного проявления²⁷, были последовательно преодолены на Константинопольских соборах в 553 и 681 годах.

Суть догматических споров сводилась к признанию-различению в Боге сущности, лица и энергий, обретению их правильного соотношения и наименования; и найденные соборные определения, отлитые в догматы – всего лишь предел, положенный нашему рассудку; ограда, возведенная вокруг непостижимой тайны; призыв к соблюдению меры и вкуса – этому магнитному полю, удерживающему и оформляющему плазму человеческой мысли²⁸.

(γνώμα) в единую волю (θέλημα), что предполагает существование во Христе двух ипостасей, ибо, как настаивает Максим, свободная воля (γνώμη) всегда отражает ипостасное существование, и умопостигаемое, «гномическое» единство может существовать только между различными ипостасями» (*протопр. Иоанн Мейендорф. Пасхальная тайна: Статьи по богословию // Свободная воля (γνώμη) у преподобного Максима Исповедника. М., 2013. С. 238.*

27 *Яннарас Хр.* Истина и единство церкви. С. 43.

28 Примером того, как даже произвольное «доктринальное небрежение», по удачному выражению С. С. Аверинцева (см.: *Аверинцев С.С. Другой Рим. СПб., 2005. С. 291*) расстраивает всю сложноплаженную систему догматических определений и выводит их из состояния равновесия, которое единственно и обеспечивает правильное понимание антиномичных формулировок христианского учения, являются заблуждения Иоанна Итала, в том числе и его иконоборческие положения, осужденные в Протоколах царского и соборного следствия во дворце и в святейшей Божией Великой церкви по делу Иоанна Итала:

«Не менее зловредно и следующее: перечисляя три ипостаси и называя несозданным Отца и Сына и Духа, он принимает также непостижимость Отца и Сына и Духа, а что неделим Отец, Сын и Дух – это явное нечестие и чуждо христианскому и православному учению. Неделимость и делимость – как одно, так и другое, имеет приложение к Божеству триипостасному, деление приписывается Лицам, нераздельность же прилагается к единичной природе Божества, и ни одно из этих выражений не употребляется само по себе и безотносительно, без присоединения другого слова, специально прилагающегося к Божеству, но с одним другое, как Григорий Богослов учит, что Божество неделимо в разделенном. Итал, перечисляя Лица, то есть ипостаси, назвал неделимым Отца и Сына и Духа, что представляет полную нелепость, ибо, упоминая ипостаси и Каждую из них называя отдельно, он ввел нераздельность. Уже самые эти выражения – Отец, Сын и Дух – вводят делимость, если это не бессмысленно, то во всяком случае нечестиво и склоняется к ереси Савелия. И поелику подсудимый не мог избежать обличения из самой истины, должен

1. 5 Поиск причин и поводов иконоборческих споров.

И вот, когда казалось, что уклониться от истины уже некуда; что уже исхожены все окольные тропинки, и Церковь расчистила и указала царский и царственный путь, ведущий ко спасению, неотделимому от правильного понимания истины, в VIII веке разразилась новая ересь – иконоборчество. «Иконоборчество, – пишет Шёнборн²⁹, – представляет собой последнюю фазу христологических дебатов, имевших место в древней Церкви, и в качестве таковой (завершающей и все предыдущее в себя вобравшей) фазы мы и будем исследовать его далее».

Сущность иконоборчества как сгустка, некоего «общего знаменателя» и пароксизма всех ересей становится тем более понятной, если посмотреть на нее, как и на всю многосложную и многовековую борьбу Церкви за догматы с чисто духовной точки зрения, когда мерилom и конечной целью всякого гносиса является соединение с Богом обожение, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, о котором говорят восточные отцы. Полагая этот магнит под всю историю догматических споров, мы видим, что они были ничем иным, как «прежде всего неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечивать христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом... Церковь торжествует в борьбе за иконопочитание, утверждая возможность выражать божественные реальности в материи, как символ и залог нашего обожения»³⁰. И именно эту возможность – выражать в иконе преображенную во Христе человеческую природу, видеть в ней лик преобразившегося мира и не могли принять и «допустить» иконоборцы.

Иконоборческий спор, затянувшийся почти на 120 лет (726/730–843), затронувший все области жизни Византийской империи, вовлекший в свою орбиту все слои общества, которые к тому же еще и вступили в ожесточенную борьбу и втянувший в свой водоворот даже Запад, который однако «не следовал за мыс-

был признать свое заблуждение и изъявить готовность предать анафеме свое учение» (цит. по: Книга еретиков: [антология]. Сост., предис., коммент. Д. Бирюкова. СПб., 2011. С. 374–375).

29 *Schönborn Ch.* Die Christus-Ikone. С. 136.

30 *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 99.

лью Востока и не понимал всех тонкостей византийского богословия иконы»³¹ стал поворотным пунктом в истории христианского Востока. Преодоление иконоборчества, этой – по определению VII Вселенского Собора – «совокупности всех ересей» потребовало предельного, совокупного же напряжения всех сил. Икона победила в догматической борьбе, но сами источники напряжения устранить не удалось, и «внутреннее единство, искаженное и подорванное иконоборческим спором, никогда более не вернулось к Византийской Церкви»³².

До сих пор не существует единой «теории поля», объясняющей подоплеку иконоборческих споров – всю совокупность вызвавших их причин и своевременно подвернувшихся поводов-обстоятельств, позволивших основателю Исаурийской династии – которого почти через сто лет патриарх Никифор назовет «полуварваром» (μιζοβάρβαρος)³³, а летописец Феофан уличит в «прому-

31 *Florovsky G.* Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // *Church History* XIX (1950). С. 77.

32 Там же. С. 77.

33 *Nicephorus I.* Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815. Ed. J. M. Featherstone / *Corpus Christianorum. Series Graeca* Turnhout: Brepols, 1997. Т. 33. С. 100. А еще через полвека, 29 марта 867 г., в Семнадцатой гомилии, произнесенной в святой Софии Константинопольской в присутствии императора Михаила и его соправителя царя Василия и посвященной одновременно двум событиям – присоединению к Церкви большой группы сектантов («тетрадитов», или «четыренадесятников») и восстановлению мозаичного изображения Богоматери в алтарной апсиде храма св. Софии, – патриарх Фотий, называя иконоборчество «христорческой верой», именует исаурийскую династию «полуварварским и растленным родом»: «Благочестие славит блистательные трофеи над христорческой верой, а нечестие низложено и лишено своих последних надежд. И мнение полуварварских и растленных родов, тайком подползших к Ромейской власти, которые были оскорблением и поношением для царей, их богоборно утвержденное мнение явилось для всех предметом ненависти и мерзостью». Цит. по: *Василик В.В.* Семнадцатая гомилия патриарха Фотия // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2011, 1 (9). С. 73–92. Само же восстановление образа Богоматери патриарх Фотий рассматривает как новое торжество Православия.

Полуварварство и варварство как некая неотъемлемая, роковая «предпосылка» иконоборческих умонастроений неоднократно отмечалась разными авторами; так, Анна Комнина, описывая нрав Иоанна Итала, который был анафематствован за свою приверженность разным положениям, характерным для нехристианского платонизма (Итал учил о безначальности материи и идей, о самостоятельном существовании материи, о перевоплощении), а также за свою еретическую теорию образа – понятие *λατρεία* он применял не только в собственном смысле слова, относя его к

сульманском умонастроении» (σαρακηνόφων)³⁴ – императору Льву III Исавру (714–741) утвердить иконоборчество в качестве государственного вероисповедания; удельный вес того или иного фактора, связанного с почитанием икон и вызывающему поэтому недовольство – разумеется «взвешиваемого» каждым исследователем по-своему – становится неким средоточием, центром тяжести, вокруг которого потом выстраивается то или иное толкование иконоборческого кризиса.

Пожалуй, иконоборчество VIII века проще всего описывается в социально-политической терминологии; в рамках этой «научной программы» иконоборческий кризис считается следствием столкновением христианства с зародившейся новой религией – исламом³⁵. Далее, это направление расщепляется, и исследования ведутся одновременно по двум линиям: борьба с иконами трактуется, во-первых, как результат политического давления на императора со стороны сил ислама, и во-вторых, как результат богословских споров между мусульманами и христианами, отражающих в первую очередь сильное влияние семи-

Божественному существу, но и к иконе – пишет: «С ним-то (с Михаилом Пселом) и вошел в общение Итал, однако из-за своей варварской неотесанности он не смог проникнуть в глубины философии, ибо, исполненный дерзости и варварского безрассудства, не выносил учителей, у которых учился, считал, что превзошел всех еще до начала обучения, и с первых уроков стал противоречить самому Пселлу» (Анна Комнина. Алексиада. Вступ. ст., пер., коммент. Я. Н. Любарского. М., 1965. С. 5. 8. Признавая, что именно православные летописцы подчеркивали, что императоры-иконоборцы гнали иконы по вандалской грубости и сознательно пренебрегали их несомненными «заслугами перед империей» (иконоборческие императоры были восстановителями целостности силы государства, собирателями казны, гуманными законодателями), А.В. Карташев, тем не менее пишет: «Но верность этой черты «варварства» иконоборцев надо понимать тоньше. Просвещение Византии и умственная культура значительно понизились со времен Юстиниана Великого (527–565 гг.). Прежние тонкие проблемы догматики стали непосильны большинству богословских умов. Новые поколения могли ухватиться только за вопрос более доступный упрощенному мышлению. Императоры VII в. были из варварских выходцев Исаврии и Армении. Они были иногда и на высоте просвещения своего времени, но тон их умствований был варварски рационалистичен» (Карташев А.В. Вселенские соборы. С. 459).

34 Viz Mikulka T. Spisy Jana Damašského na obranu obrazů a jejich kontext / Sv. Jan Damašský. Řeči na obranu obrazů. Červený Kostelec, 2012. С. 13, сн. 7.

35 Guillard R. L'expédition de Maslama contre Constantinople (717–718) // Études byzantines. Paris, 1959.

тского (еврейского и мусульманского) трансцендентализма³⁶, которое настаивает на неизобразимости и непознаваемости Божества «в ущерб Воплощению и «Человеколюбии»³⁷.

1. 6 Спор об иконах – спор догматический. Опровержение теорий «о внешних влияниях» как причинах возникновения иконоборчества

Ещё в 50 гг. прошлого столетия о. Григорий Флоровский показал, что иконоборческий спор был прежде всего спором догматическим, а не просто церковным

36 В поддержку этой точки зрения обычно приводится в пример иконоборческий указ 721 г., изданный халифом Язидом Вторым под влиянием противника христианства каббалиста Тессараконтапихуса (греч. Τεσσαροκονταλίχης), который предсказал Язиду 30 лет благовремения и мирного правления, если тот очистит города своего халифата от христианских икон; по предположению некоторых ученых (*Св. Феофан Летописец*. Летопись. С. 400; *Vassiliev A.A.* The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721 // *Dumbarton Oaks Papers* 9–10. Cambridge, Mass., 1956. С. 30–31. Цит. по: *Сахаров Н.* О причинах иконоборческих споров согласно трактату преподобного Иоанна Дамаскина «Первое защитительное слово против отвергающих святыне иконы» // *Альфа и Омега* 2 (28). М., 2001), Тессараконтапихус был еще по совместительству и неким сирийцем Бессером, причем многие византологи склонны утверждать, что «благодаря этому сирийско-еврейскому чародею, под прямым влиянием которого находился Лев, иконоборческое мировоззрение ислама оказало на императора решающее значение» (*Сахаров Н.* О причинах иконоборческих споров... С. 112). Исследования Геро [*Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with particular attention to the oriental sources. Louvain, 1973. (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 346. Subsidia 41. С. 81)], однако, показывают, что никаких проверенных свидетельств исламского влияния на иконоборцев не существует, «между тем как теоретический вопрос о том, почему религиозная практика «варваров», нападающих на Империю (имею в виду арабов в восприятии византийцев), а тем более эдикт враждебного Византии халифа Язида II могли сказаться на духовности византийцев, во всех подобных построениях остается без ответа.

Не менее призрачны и иудаистские истоки иконоборчества. Естественно, что иконофилы могли обвинять своих противников в том, что они следуют иудейскому нечестию (имея в виду «иудаистическое» истолкование библейских запретов), и подкреплять эти обвинения легендами о злокозненном иудее, совратившем Льва III. В свою очередь для иконоборцев могла быть актуальным образом ветхозаветная борьба с идолопоклонством как способ очищения богоизбранного народа (ср. *Brown P.* A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy // *The English Historical Review* 346 (88), 1973. С. 1–34). Ни о каком влиянии иудаизма это, конечно, не говорит» [см.: *Живов В.М.* Богословие иконы в первый период иконоборческих споров // *Разыскания в области истории и предистории русской культуры (Язык. Семиотика. Культура)*. М., 2002. С. 42].

37 *Evdokimov P.* L'art de l'icône. Theologie de la beauté. Desclée De Brouwer, 1970. С. 205.

или обрядовым, и ещё менее – политическим³⁸; перенесение богословского спора в сугубо политическую плоскость вряд ли что-нибудь принципиально проясняет и добавляет к пониманию самой сути иконоборческой полемики. Безусловно, и церковная политика императоров, и неизбежные государственно-политические перипетии, экономическо-социальные данности и военные победы-поражения, равно как и бытовые, национальные и культурные обстоятельства, сопровождающие любое культурное противостояние и являющиеся неотъемлемой частью и уделом человеческой истории, вносили свои поправки, и часто трагические, в конкретные проявления этого спора.

Теории о тнз. «внешних влияниях», якобы повлекших за собой взрыв иконоборчества, опровергаются и в работах таких известных исследователей этой проблематики, как Геро³⁹ и Браун⁴⁰, а в фундаментальном труде искусствоведа Лесли Брубакер и историка Джона Гальтона, посвященном детальному анализу истории Византии в период иконокласма⁴¹ вообще ставится под сомнение существование многих исторических свидетельств и самих источников, в которых традиционно приводятся факты и «конкретные достоверные доказательства» (*concrete evidence, reliable evidence*), подтверждающих традиционное восприятие императора Льва Исавра как императора-иконоборца и позволяющих однозначно интерпретировать события тысячелетней давности в пользу иконопочитателей⁴². Впрочем, в данном случае, нам кажется, авторы зашли

38 *Florovsky G. Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy. С. 77–96.*

39 *Gero S. Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III. With particular attention to the oriental sources, Op. cit.; Gero S. Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century // Byzantion 44 (1974). С. 23–42; Gero S., Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V. With particular attention to the oriental sources. Louvain. 1977 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 384. Subsidia. T. 52).*

40 *Brown P. A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy // The English Historical Review 346 (88), 1973. С. 1–34.*

41 *Brubaker L., Haldon J. Byzantium in the Iconoclast Era, с. 680–850: a history. Cambridge 2011. См. также нашу рецензию на этот труд: Luptáková M., Řoutil M. Brubaker L., Haldon J. Byzantium in the Iconoclast Era, с. 680–850: a history // Parrésia. Revue pro východní křesťanství VII (2013). С. 566–573.*

42 „The complete absence of any concrete evidence for imperial persecution or destruction of images, apart from the dismissal from office of Germanos (and possibly Andrew of Crete), the continued good relations with the papacy, and the total absence of any papal critique other than the initial anxieties expressed in the early 730s, would bear this out. On this basis, it would be reasonable to conclude that the emperor Leo III was not an

слишком далеко в своих выводах: опровергать действительно несостоятельные теории «внешних влияний», не значит отрицать наличие самих этих внешних влияний-фактов, которые все-таки были. Как известно еще со времен Гегеля, факты, не соответствующие «моей теории» и на самом деле имеют тенденцию исчезать из поля зрения исследователя...

Если же смотреть – и прежде всего, видеть – историческое обрамление событий, связанных с иконоборчеством в их подлинной, иконной (обратной) перспективе, то придется переставить акценты, сделать рокировку, и согласившись, что суть спора об иконах не определялась ни имперской политикой, ни прочими внешними факторами (тем более, что нет им никаких «достоверных доказательств»!), и попытаться ответить на сопровождающий вопрос, «как и с какими целями этот кризис византийской духовности был преобразован императорами-иконоборцами в политическое движение»⁴³. Наша задача, однако – все-таки постараться разобраться в богословской подоплеке спора об иконах. Как подытоживает Живов: «...внешние идеологические влияния если и были, то играли лишь второстепенную роль в споре об иконах... Ни ислам, ни иудаизм, ни монофизитство, ни культурные традиции Малой Азии, якобы особенно характерные для армии, ни армянские секты, продолжавшие или трансформировавшие манихейство, существенного влияния на богословское осмысление иконы не оказывали, хотя предположительно и могли сказываться на позиции отдельных участников противостояния, стимулируя их к действию и снабжая их отдельными аргументами в споре с противниками»⁴⁴.

Труднопреодолимое тяготение человеческого сознания и мышления к поиску опор вовне, к стремлению объяснять все события и явления некими «внешними влияниями»⁴⁵ привела в дальнейшем только и просто к расширению

„iconoclast“ in the sense imposed upon him by later iconophile tradition, and accepted by much modern historiography“ (*Brubaker L., Haldon J. Byzantium... Op. cit. C. 155*).

43 Живов В.М. Богословие иконы в первый период иконоборческих споров. С. 41.

44 Там же.

45 Критику гипотез о «внешних влияниях» в 70-е гг. прошлого столетия осуществил – по определению В. Лурье – «живой классик и столп современной патрологии Христианского Востока» С. Геро; см.: *Gero S. Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century // Byzantion 44 (1974). С. 23–42. См.: Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 410*).

списка-перечня различных внешних факторов, ответственных за иконоборчество. К исламу добавилось еще монофизитство, которое, как думал, например, Острогорский, и стало основной причиной столкновения между противниками и сторонниками иконопочитания. Монофизиты придерживались мнения, что на иконе возможно изображать только видимое, то есть человечество Христа; однако, изображая лишь зримую и осязаемую плоть, мы как бы отсекаем Божество Христа, разделяем два Естества и тем самым соскальзываем в несторианство – и именно страх впасть в эту ересь и послужил для монофизитов причиной отказа от икон⁴⁶.

Вообще, у монофизитов иконопочитание имело наиболее сложную историю⁴⁷. С одной стороны – как утверждает Лурье – именно в их среде, в VII веке, в Армении впервые появилось религиозное течение, отвергавшее иконы. С другой стороны, в дошедших до нас исторических документах монофизитов не только отсутствуют прямые высказывания, которые свидетельствовали бы об их сдержанном отношении к иконам⁴⁸, но более того, именно в эту византийскую эпоху иконы и образа были частью монофизитской богослужебной практики⁴⁹. Монофизиты никогда не отвергали икон и не отрицали проникновения божественной энергии в материю⁵⁰. К тому же, иконоборцы были не менее яростными противниками монофизитства, чем сами иконопочитатели. Никогда не подвергая сомнению полноту человеческой природы Христа, иконоборцы, однако считали, что икона Богочеловека, то есть, изображение и Божественной, и

46 *Острогорский Г.* Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // *Seminarium Kondakovianum I.* Prague 1927. С. 35–48.

47 Подробнее см.: *Лурье В.М.* История византийской философии...С. 427.

48 *Сахаров Н.* О причинах иконоборческих споров...С. 107.

49 *Brock S.* Iconoclasm and the Monophysites // *Iconoclasm.* Ed. Bryer A. and Herrin J. Birmingham, 1975. С. 57. См. также: *Řoutil M.* Na východ od Antiochie. Řecké myšlení za hranicemi Byzance, 2. – 8. století. Syrská tradice / *Milko P.* Úvod do byzantské filosofie. Praha, 2010. В этой самостоятельной и во многом оригинальной работе автор дает картину невероятно насыщенной интеллектуальной и культурной жизни сирийских христиан (заклейменных «несториан» и «монофизитов»), в силу многих обстоятельств оказавшихся по ту сторону «канона халкидонского правoverия».

50 *Gero S.* Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eight Century // *Byzantion* 44 (1974). С. 32–33.

человеческой природы Христа приводит к их слиянию и смешению, что и является заблуждением монофизитов⁵¹.

1. 7 Иконоборческая дилемма

Обвиняя православных сразу в двух несовместимых ересях – несторианстве и монофизитстве – загоняя их в полемический тупик и объявляя им своеобразный догматический *zugzwang*, иконоборцы на самом деле обнаружили собственную богословскую несостоятельность. Незыблемая логика прямого, «линейного» разведения формально взаимоисключающих возможностей (божественной и человеческой, видимой и невидимой природ, в данном случае) и жесткая иконоборческая установка на отстаивание принципов рассудочного, альтернативного мышления в вопросах христианской веры, отлитой в догматы, изъяснение и выражение которых совершается исключительно с позиций характерных для византийского христианства антиномического и парадоксального мышления, привела самих иконоборцев к опровержению собственных же исходных положений! Уличая приверженцев иконописания в одновременном отрицании ими как тезиса, так и антитезиса первоначальной догматической антиномии, противники икон как раз и подтверждают то, что пытаются опровергнуть: иконопочитатели, «одновременно сливая и разделяя в изображении две природы, стоят на позиции ‘неслитного соединения’»⁵².

Программно выставляя иконопочитание как христологическую ересь, иконоборцы, увлекаемые самим императором Константином V, угодили в свою же западню, и навсегда обозначили себя как яростные приверженцы «ереси всех ересей», ереси об иконах. Пытаясь исходить в своей аргументации из халкидонского догмата, предполагающего прежде всего ясное различие между природой с одной стороны и личностью, ипостасью с другой, иконоборцы выказали роковое непонимание этого различия. Завороженные тайной соединения двух неслиянных естеств, «материального и нематериального», по их термино-

51 *Сахаров Н.* О причинах иконоборческих споров... С. 107.

52 *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 160.

логии⁵³, они упустили главное: ипостасный союз этих двух неопикуемых при-род являет нам лик вочеловечившегося Лица предвечного Слова, который и изображается на иконе. Природа, сущность не имеет самостоятельного бытия, она существует только в личностях, ипостасях и не может быть поэтому изоб-разима сама по себе – не только природа Божественная, но и человеческая. Изображая Спасителя, мы изображаем Его Ипостась, «непостижимо соединяю-щую в Себе эти две природы «неслиянно и нераздельно», по выражению халки-донского догмата»⁵⁴.

Однако, халкидонская христология утверждает не только наличие двух природ во Христе, но и единой ипостаси, или «личности», и халкидонский дог-мат особо говорит об *ипостасном* единстве обеих природ, и именно поэтому изображение Богочеловека становится возможным : «Всякое изображение есть изображение ипостаси, а не природы»⁵⁵. Вся иконоборческая дилемма тем са-мым просто упразднилась: икона Христа и святых, как и портрет человека свя-зан со своим первообразом не в силу тождества с ним, а тем, что они изобража-ют его личность и носит его имя. «Таким образом, – заключает Бычков, – с фи-лософско-богословской точки зрения иконоборцы, сами того не подозревая, доказывали ортодоксальность позиции своих противников, и даже более убеди-тельно, чем сами иконопочитатели. Видимо, слишком высокий интеллектуа-лизм и спиритуализм приверженцев иконоборчества обусловил непонимание ими простой, но аналогичной, покоящейся на чуде и парадоксе сущности хрис-тианства»⁵⁶.

53 PG 100, 232A.

54 *Успенский Л.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 1989. С. 94.

55 Antirr. III, 1, 34, PG 99, 405A (ср. *Феодор Студит.* Творения. Т. 1. СПб., 1907. С. 168).

56 *Бычков В. В.* Op. cit. С. 160.

1. 8 Начало открытой борьбы с иконопочитанием: разрушение иконы Христа в Халки

«Внешние причины», полагаемые в основу иконоборческого, этого – по мнению некоторых исследований – ближневосточного конфликта⁵⁷, даже с географической точки зрения выталкивались на территории за пределами самой Византии, отесняясь в «еретическое» поле монофизитства, ислама, иудаизма⁵⁸; попытки выводить иконоборчество из восточного, сирийского происхождения императора Льва III, родным языком которого, с одинаковой степенью вероятности, мог быть и арабский⁵⁹, можно отнести, пожалуй, к тем же теориям о «внешних влияниях», якобы сыгравших решающую роль в разразившемся споре об иконах.

По традиции, начало открытой борьбы императора Льва III – сирийского яковита по исповеданию⁶⁰ – со священными изображениями в 725/26 году связывают с разрушением в Халки иконы Христа, водруженной над Бронзовыми воротами великого императорского дворца в Константинополе. Случилось это летом 726 года⁶¹; в эти дни, – как повествует Стефан Юннейший⁶² – Лев III «дееспот, алчно ухватился за ересь (иконоборческую) и немедля стал добиваться того, чтобы сорвать и предать огню святую икону Христа Вседержителя, нашего Бога, прикрепленную на вратах, ведущих во дворец – её, ради образа, называют святая Бронзовая. Это намерение ему и удалось осуществить»⁶³. Над Бронзовыми воротами была надпись – своеобразное богословское кредо иконоборцев – засвидетельствующая, что император Лев с сыном Константином заменил образ Христа изображением «триславного образа Креста»:

57 *Grabar A. L'icoclisme byzantin : Dossier archéologique. Paris, 1957.*

58 *Schönborn Ch. Die Christus-Ikone. С. 138.*

59 *Kleinhenz Ch. (ed.) Medieval Italy. An Encyclopedia, I–II. New York, 2004.*

60 Там же.

61 *Milton V. A. Leo III's Edict against the Images in the Year 726–727 and Italo-Byzantine Relations between 726–730 // Byzantinischen Forschungen 3 (1968). С. 5–41.*

62 *Vita Stephani Junioris, 10; PG 100, 1085C.*

63 Там же: «Ἐν τούτοις οὖν ἐξοθσιαστικῶς δραξάμενος ὁ τύραννος τῆς αἰρέσεως, πειρᾶται παρευθὺ τὴν ἁγίαν καὶ Δεσποτικὴν εἰκόνα Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, τὴν ἰδρυμένην ὑπερθεν τῶν βασιλικῶν πυλῶν, ἐν οἷσπερ διὰ τὸν χαρακτῆρα ἡ ἁγία Χαλκῆ λέγεται, καταπέμκει καὶ πυρὶ παραδοῦναι, ὃ καὶ πεποίηκεν».

позитивных свидетельств прежде всего филологического характера»⁷⁰ опровергнул выводы Озепи и Мэнго. Баранов обратил внимание на то, что хотя надпись-эпиграмма в Халки много раз цитировалась, ее богословское содержание попросту игнорировалось почти всеми исследователями. Центральное слово эпиграммы, глагол «πατέω», означающий «попирать» (речь идет о смысловом тексте эпиграммы, выражении, относящимся к материи, из которой был изготовлен образ Христа: «...не выносит владыка, чтобы Христос изображался земной материей, *попранной Писанием...*» [Ἦλη γεηρᾶ, ταῖς γραφαῖς πατουμένη]), ни одним из исследователей – ни Мэнго, ни Озепи, ни Шёнборном, ни Геро не было точно переведено (причем, как указывает Баранов⁷¹, важен именно буквальный перевод этой фразы). Так, Мэнго переводит *ταῖς γραφαῖς πατουμένη* как «земной материей, которую отвергает Писание» (...by means of earthly matter which the Scriptures reject)⁷², Геро – как «...осужденной Писанием» (*condemned by the Scriptures*)⁷³; Шёнборн перевел это место как «...которую презирают Писания» (...*méprisée dans les Ecrites*)⁷⁴, а Озепи сразу предложила толковый перевод : «...отвергнутой (букв. «попранной» Писанием)» (*rejetée [mot à mot,] piétinée*)⁷⁵.

Глагол «πατέω», как далее пишет Баранов, не означает ни одно из выше приписываемых ему значений: ни «осуждать», ни «презирать», ни «отвергать», и нигде в Писаниях мы не найдем такого враждебного отношения к материи и телесности, которое сказывалось бы в этой низке глаголов, выражающих неприятие и неприязнь.

Богословское прочтение надписи позволило Баранову сравнить текст эпиграммы и тропаря Пасхи Православной церкви («Христос воскрес из мертвых,

70 Там же. С. 181.

71 Там же. С. 183.

72 *Mango C. The Brazen House...* С. 123. Цит. по *Баранов В. Богословская интерпретация...* С. 186, сн. 28.

73 *Gero S. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III...* С. 114. Цит. по *Баранов В. Богословская интерпретация...* С. 186, сн. 29.

74 *Schönborn Ch. L'icône du Christ: Fondements théologiques.* Paris, 1986. P. 159; русский перевод: *Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы.* С. 148. Цит. по *Баранов В. Богословская интерпретация...* С. 186, сн. 30.

75 *Ozepy M.-F. La destruction...* С. 430. Цит. по *Баранов В. Богословская интерпретация...* С. 186, сн. 31.

смертию смерть *поправ...*) и обнаружить, что оба текста имеют параллельную структуру с центром вокруг одного и того же глагола «*πατέω*» (попрать). Автор далее предполагает, что эпиграмма имеет двойной смысл, и содержит ясное христологическое учение, идеологически близкое иконоборцам, о том, что портрет Христа изображает посредством материальных красок лишь его смертное тело, также состоящее из земной «материи». По смыслу эпиграммы – как его расшифровал Баранов, учитывая основные положения иконоборческой христологии о неописуемости тела Христа после воскресения⁷⁶ – «не разрешается изображать Христа земной материей, поскольку Его земное и телесное существование было «попрано», т. е. отменено, Его смертью и Воскресением...»⁷⁷. Далее, стилистический анализ «Жития Стефана Юннейшего», где слово «*πατέω*» встречается 19 раз, позволяет утверждать, что такое подчеркнутое употребление этого глагола могло быть отголосками надписи в Халки – которая представляла собой «сжатый «манифест» иконоборческой политики и богословских воззрений иконоборцев»⁷⁸. Во всяком случае, и надпись, и замена иконоборцами иконы Христа на Крест – действительно были.

76 Лурье В.М. История византийской философии... С. 445–475.

77 Баранов В. Богословская интерпретация... С. 185.

78 Там же. С. 186.

Глава II. Связь иконоборчества с оригенизмом

Поиск внутривизантийских истоков иконоборчества хотя и возвращал исследователей в пределы самой империи, тем не менее, они точно также прошли мимо греческих источников самого конфликта, как и те, кто считал, что причины его надо искать на далекой стороне у восточных еретиков⁷⁹.

Откуда бы ни пришел внешний толчок – от иудеев, мусульман (влияние которых на иконоборчество было лишь «частью холодной войны против ислама, но никак не сознательным подражанием последнему»⁸⁰), павликиан⁸¹ или монофизитов – только на «греческой стороне» иконоборческое движение приобрело статус догматического конфликта, и только на греческой почве взошли первые всходы понимания того, что истинная тема спора лежит в сфере богословия, и что иконоборчество является продолжением великих христологических споров.

Первым, кто связал богословие византийского иконоборчества с оригенизмом, стал Г. В. Флоровский. Еще в 1929 г. о. Георгий написал новаторскую работу «Противоречия оригенизма»⁸², в которой определил оригенизм как «ересь о времени»⁸³. Если средоточием христианства есть «оправдание времени, философия твари, учение о возникающем из ничего и входящем в вечность, – учение о становящейся вечности», то для Оригена именно подобный беспощадный исторический реализм казался – а в конце концов и оказался – совершенно неприемлемым. Конечно, этот величайший христианский мыслитель не

79 *Florovsky G.* Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy. С. 79.

80 *Мейендорф И.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 63.

81 Исследуя внутривизантийские причины конфликта, ученые часто указывают на дуалистическую секту павликиан, которые, как и все дуалисты вообще – манихеи, богомилы – видят мир двоящимся и раздваивающимся, рассеченным на два непримиримых принципа: добро и зло, тело и дух и тп. Казалось бы, такая дуалистическая установка должна с неизбежностью приводить и к иконоборческим настроениям, однако, как показали некоторые изыскания, для таких выводов нет никаких исторических оснований (см.: *Obolensky D.* The Bogomils. Cambridge, 1949. С. 53).

82 *Флоровский Г.В.* Противоречия оригенизма // Путь 18 (1929), сентябрь. С. 107–115. Статья является очерком о работе *Faye E., de.* Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris 1923–1928 (Т. I : Sa biographie et ses écrits. Т. II : L’Ambiance philosophique. Т. III : La Doctrine)

83 Там же. С. 302.

отрицал реальности истории самой и времени как такового, но он не признавал за ними права на обладание собственной ценностью и значимостью. Лишь вечное и неизменяемое бытие наделено и всем смыслом, и всей правдой, и всей полнотой. Времена, история, события – все случайно и преходяще, и они пройдут, развеются без следа; их подлинный смысл внеположен им самим, все они – только символы, видения, притчи и аллегории над-временной и над-исторической реальности⁸⁴.

Ориген будто не нуждался ни во времени, ни в истории – ибо вся полнота бытия «уже была», и тварный мир просто должен в эту вечность когда-то возвратиться, – это-то и составляет смысл учения Оригена о «всеобщем восстановлении», об апокатастасисе, о возврате к изначальному созерцанию божественной сущности. Как истинный эллин, Ориген не снисходит к телесности, ко всей этой «стенающей и мучающейся твари», как бы не замечает ее: он не может принять эмпирического мира. На это обращает внимание о. Георгий: «Апостольская проповедь и правило веры остаются для него безумием – именно потому, что он не может принять эмпирического мира. Не может принять не за то, что он грешен и во зле лежит, но за то, что он эмпиричен»⁸⁵.

И само Воплощение Ориген не мог рассматривать как единственно-неповторимое историческое событие. И хотя именно у Оригена впервые встречается наименование Христа Богочеловеком, само Воплощение «оказывается только явлением уже предсуществующего Богочеловека в эмпирическом мире»⁸⁶, и которое к тому же не может быть окончательным, ибо принятый Христом «зрак раба», телесность является состоянием временным, следствием грехопадения – тем, что нужно преодолеть.

Именно бестелесность была для Оригена знаком и знамением изначального совершенства сотворенных разумных созданий, которую они потеряли в результате грехопадения⁸⁷. Идея оригенистов о совлечении тел, пусть и в усложненной и затененной форме, была все же ближе иконоборческому мышлению, чем таинство исторического Воплощения, продолжающегося в Вознесении. Да

84 Там же. С. 296–297.

85 Там же. С. 300.

86 Там же. С. 297.

87 *Ориген*. О началах. Казань 1912. Кн. I, гл. 5, пар. 3; гл. 7, пар. 3.

и само непосредственное воплощение Бога в учении Оригена немислимо и неуместно: в его понимании человек Иисус Христос, будучи тварным носителем божественного Логоса и единственным из всех разумных существ сохранившим изначальное соединение с Ним, и был той человеческой душой, в которой Сын Божий в predetermined время воплотился на земле⁸⁸. Постоянное влияние платонического учения о душе как о завершенной и независимой субстанции настигает иконоборческую мысль на каждом шагу.

На иконоборческом соборе в 754 г. богословие соборных «иконоборческих отцов» с какой-то даже навязчивостью постоянно возвращается в круг неоплатонических идей о непреодолимом различии между духовными и материальными мирами, причем материальный мир не способен передать великолепие духовного.. Излюбленным и казавшимся самим иконоборцам неотразимым аргументом против самой возможности написания иконы как раз и была их «иконоборческая вера» в то, что после Вознесения Христос сбросил «зрак раба» и облачился в такое великолепие, которое нельзя изобразить безжизненными красками, да еще и на грубой деревянной доске. Такие «оригенистские» тенденции, отрывающие материальное произведение искусства, к тому же еще и начертанное несовершенной человеческой рукой от изображенного на нем, делает иконописание бессмысленным, поскольку оно запечатлевает телесное бытие – состояние, которое должно преодолеть – и нарушает чистую, духовную традицию Церкви.

Флоровский говорит об оригенизме как о некоем повторяющемся типе мысли⁸⁹; ко времени иконоборчества духовное течение, называемое оригенизмом, еще не было побеждено⁹⁰. В иконоборческих спорах в первую очередь речь

88 *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс – Москва 1992. С. 102.

89 Там же. С. 302.

90 Говоря об «оригенизме» как системе или способе богословского мышления, обычно подразумевают ту упрощенную, схематизированную и систематизированную «амальмагу», в которую эпигоны, заявляющие себя учениками воистину несравненного Оригена превратили его учение, см. блестящее исследование: *Sherwood P.* Maximus and Origenism. APXI KAI TEOC // Berichte zum XI International Byzantinischen Kongress. München, 1958 (III, 1). С. 1–26. Прямо на первой странице он называет их «экстремистами, которые впоследствии претендовали на то, что Ориген – их учитель»). Эти «экстремисты» выпячивали одну из сторон, а именно спи-

шла о проблеме, которую имел в виду Ориген, а затем и Евсевий Кесарийский (ок. 264–340), на письмо которого к императрице Констанции, наполненное «оригенистской фразеологией»⁹¹, ссылались иконоборцы как на святоотеческое свидетельство неуместности и недопустимости иконы Христа. Суть проблемы в следующем: можно ли воспроизвести подлинный образ Христа «мертвыми и безжизненными красками и рисунками»?⁹² Его земной образ по Воскресении, который в предвосхищении Он открыл своим ученикам (и они, как мы помним, не могли взирать на Него) стал преображенным, бессмертным, неразрушимым. Прежний вид Его облекся в «несказанное великолепие», неизреченный свет, недоступный для человеческого глаза – как же можно написать икону этого чудесного и непостижимого вида, кто дерзнет изобразить неизобразимое?

Спустя почти полстолетия после того, как о. Георгий Флоровский предположил, что духовная установка иконоборческих императоров первого периода иконоборчества и их обостренное отвращение к материи могло быть результатом влияния доктрины Оригена, был проведен ряд исследований – в поддержку или в опровержение – гипотезы о. Георгия; так, например, Александр утверждает, что самостоятельность и неподдельность второй волны иконокла-

ритуализм, в учении Оригена. Однако, как отмечает Шёнборн «сам Ориген слишком велик, слишком предан Библии, слишком «кафоличен», чтобы его можно было свести к какой-либо одной линии в его трудах», см. *Schönborn Ch. Die Christus-Ikone*. С. 56. Труды Оригена, отличающиеся и удивительной полнотой и невероятной широтой, нельзя очертить какой-то одной самодовлеющей идеей, нельзя замкнуть одной исчерпывающей теорией, которая стала бы даже не ключем, а – отмычкой, взламывающей все тайники его мысли. В работах Оригена одновременно сосуществуют противоречивые положения: так, оригенизм определенного толка действительно вскормил «богословие, враждебное образам»; не менее справедливо и обратное утверждение: богословы (Максим Исповедник), отстаивающие право на священные изображения, развивали Оригеновы мысли, благожелательные к изображениям. Пожалуй, на вопрос, кем же все же был Ориген, точнее всего ответил, в частном письме, владыка Хрисостомас (Bishop Chrysostomas), назвав Оригена «Отцом Отцов и Отцом еретиков» (...Origen, the Father of the Fathers and Father of heretics...). Дерзновенно-новое и панораматическо-объемное изложение учения Оригена дает недавно вышедшая книга молодого чешского ученого Павла Милка, см. *Milko P. Origenés učitel. Červený Kostelec/Praha, 2008*.

91 *Florovsky G. Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy*. С. 362.

92 PG 20, 1545C.

сма как раз и состояла в возвращении к оригенизму⁹³, и в том, что иконоборцы испытывали склонность к аристотелевской философии⁹⁴. Однако, вопреки уже многим высказанным предположениям и наличию практически исчерпывающей библиографии, касающейся причин иконоборчества, его истоки и «тайна его происхождения», как и сама иконоборческая идеология, до сих пор остаются недовьясненными.

2. 1 Оригенистские источники иконоборчества. Исследования Вл. Баранова

Одним из наиболее ярких этюдов, развивающих мысль Флоровского об оригенистских корнях иконоборчества, является исследование крупного знатока иконоборческой проблематики Владимира Баранова⁹⁵.

В поисках того, какую роль сыграл Ориген, его тексты, в упрочении иконоборческой идеологии, Баранов неожиданно отталкивается от того места в *Antirrheticus* Феодора Студита⁹⁶, где он вкладывает в уста безымянного иконоборца следующие слова: «Так что же, значит, здесь показано?», – спрашивает еретик. «Либо образ Христа, либо Христос Сам, но не обое, так как тень и истина не одно и то же»⁹⁷.

Вопреки, казалось бы, очевидности, что иконоборцы вынесли свою терминологию – «тень и истина» – из Пещеры Платона⁹⁸ (причем, со всей определенностью можно утверждать, что «тень» они относили именно к иконе), гораз-

93 Alexander P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia and its Definition (Horus) // *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1958). С. 51.

94 Там же. С. 52.

95 Baranov V. Origen and the Iconoclastic Controversy // *Origeniana Octava Origen and the Alexandrian Tradition Origene e la Tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001*. Ed. By L. Perrone in collaboration with P. Bernardino and D. Marchini. Volume II, Leuven, 2003. В углубленном и расширенном варианте В. Баранов рассматривает эту же проблематику в своей работе «Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей» // *АКАДЕΜΕΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма* 5 (2003). С. 390–407.

96 *Antirrh.* I: PG 99, 341B. Перевод В. Баранова.

97 *Τί τοίνυν τὸ δεδειγμένον; εἰκὼν Χριστοῦ, ἢ Χριστὸς, καὶ οὐ τὰ δύο; οὐ γὰρ ταῦτὸν σκιά καὶ ἀλήθεια.*

98 Republic VII, 514a–519d.

до вероятнее предположение, что иконоборческие богословы исходили из более прямого и непосредственного источника: начального текста оригеновского *De Principiis*⁹⁹. Истолковывая евангельский стих св. Иоанна Богослова, «Бог есть Дух, и те, которые поклоняются Ему, должны поклоняться Ему в духе и истине» (Ин, 4, 24)¹⁰⁰, Ориген вводит две пары противопоставлений: дух противопоставляется плоти, а истина – образу, или «тени»¹⁰¹. Комментируя – в другом месте – тот же стих из Евангелия от Иоанна, Ориген снова противопоставляет «два царства» – умственное и чувственное – и предлагает безобразное поклонение в уме духовному божеству как единственно правильный путь¹⁰². «...если говорится, что „Бог есть Дух“, мы не говорим, что Он есть „тело“. Поскольку Писание именуется умственных существей духами и духовными для их противопоставления чувственным... Поскольку Он должен разумеется как „дух“ аналогично поклонению „в духе“ и /поклонению/ умственному»¹⁰³.

99 *Baranov V.* Op. cit. С. 1044.

100 Поклонение Богу «в духе и истине» не означает, однако, императивного отказа от всех внешних форм, в которые облачается такое поклонение; вот как об этом пишет архимандрит Софроний (Сахаров): «Подлинно христианская жизнь протекает «в духе и истине» (Ио 4, 24). В силу этого она возможна на всяком месте, во всякое время, в любую историческую эпоху. Божественным заповедям Христа свойствен абсолютный характер. Нет и не может быть во всем мире таких условий, когда соблюдение их (заповедей) стало бы совершенно невозможным. Как Божественный Дух и Истина, эта жизнь, конечно, в своем вечном существе стоит выше всякой внешней формы. Но поскольку человек является в сей мир как «табула раза», поскольку ему предстоит «возрастать, укрепляться духом, научиться премудрости» (ср. Лк 2, 40), постольку создается необходимость в тех или иных организационных формах, в той или иной дисциплине ради координации совместной жизни и воспитания еще далеко не совершенных людей. Отцы наши, Апостолы, да и сам Христос, благодаря которым мы научились чтить истинного Бога, прекрасно знали, что с одной стороны жизнь Божественного Духа превосходит все земные институты, с другой – знали они и то, что сам Дух сей созидает Себе некое обиталище, имеющее в пределах Земли те или иные очертания, которые являются выражением Духа, сосудом для хранения Его даров» (*Софроний (Сахаров)*. Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985).

101 *Baranov V.* Op. cit. С. 1044.

102 Там же. С. 1045.

103 «... ἐὰν λέγῃται «πνεῦμα» ὁ θεός, οὐ σῶμα αὐτὸν λέγομεν εἶναι. Πρὸς γὰρ ἀντιβιαστολήν τῶν αἰσθητῶν ἔθος τῆ γραφῆ τὰ νοητὰ ὀνομάζειν πνεύματα καὶ πνευματικά... Καὶ γὰρ αὐτὸς ἀνάλογον τῷ „ἐν πνεύματι“ καὶ νοητῶς λατρεύειν τινὰ αὐτῷ „πνεῦμα“ νοηθεῖν

Разделяя веру Оригена в несовместимость «ложных образов» с истиной, иконоборцы, неуклонно следуя его мысли, восприняли и свойственное всему строю мышления Оригена резкое противопоставление материального и духовного, чувственного и ноэтического. В заостренной форме эта общая, оригенистская настроенность и была отлита в «стройное» учение иконоборцев о чисто умственном приближении к божественному. Именно такой возвышенный строй души, которым иконоборцы наделяли самих себя позволял им «правильно» поклоняться Богу в отрешенном от всякой телесности, чувственности и образности умственном порыве; впрочем, не признавая авторитета Максима Исповедника, они, вероятно, невнимательно отнеслись к тому месту из его *Quaestiones et Dubia*, где он недвусмысленно заверяет, что чистое созерцание (знание), к которому так исступленно стремились иконоборцы, в конце концов и получают осужденные на вечные муки, в то время как блаженство, понимаемое как подлинное причастие (μέθεξις) личному Богу, будет уделом спасенных¹⁰⁴.

2. 2 Иоанн Дамаскин об «умственном поклонении». Отношение иконоборцев к материальным изображениям

Свидетельством того, насколько неприемлемым был такой высокоумный подход для иконопочитателей, мы находим в тексте из первого *Слова в защиту священных изображений* преп. Иоанна Дамаскина¹⁰⁵, в котором он саркастически обращается к своим «возвышенным и бесплотным противникам»: «Если же ты говоришь, что соединиться с Богом должно только мысленно, то устрани все телесное: лампы, благовонный фимиам, самую молитву, произносимую голосом, самые божественные таинства, совершаемые при посредстве вещества,

ἄν». CC VI, 70. Ed. M. Borret. Origène. Contre Celse. Vol. 3, SC 147, Paris. 1969. С. 354. 20–22; 356. 36–69).

104 S. Max. Conf. Quaestiones et Dubia 13:796. PG 90.

105 Критическое издание: *Contra imaginum calumniatores orationes tres* // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Hrsg. Bonifatius Kotter. Bd 3. Patristische Texte und Studien 17. Berlin, 1973; русский пер.: *Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святых иконы или изображения*. Пер. Александр Бронзов. Сергиев Посад, 1993 (репринт издания: СПб., 1893).

хлеб, вино, елей, помазания, крестное знамение. Ибо все это – вещество, как и крест, губа, трость, копье, пронзившее живоносное ребро...Ты, наверное, будучи высоким, и невещественным, и выше тела, как бесплотный, плюешь на все видимое, но я есть человек, ношу тело и желаю телесно общаться со святыми и видеть их. Снизойди до моей смиренной мысли, о высокий, чтобы тебе сохранить свою высоту!»¹⁰⁶.

Именно так преломлялось учение иконоборцев в сознании и восприятии иконопочитателей; однако, как замечает В. Баранов,¹⁰⁷ здесь уместно задать «отрезвляющим вопросом»: насколько иронический выпад св. Иоанна Дамаскина против иконоборцев действительно отражал их отношение к материальным изображениям, так как в полемическом задоре, как известно, противники часто преднамеренно искажали цитируемые ими источники своих мнимых или действительных оппонентов?¹⁰⁸ К счастью, сохранившиеся немногие тексты самих иконоборцев подтверждают тот же мыслительный образ, начертанный еще Оригеном, что изображения-иконы «отвлекают» ум человека от «интеллектуального» служения, подобающего Богу. Иконоборцы предлагают

106 Слово I, 36, 7–31 = II, 32 (Kotter, С. 147–148).

107 *Baranov V. Op. cit. С. 1046.*

108 Полемический контекст схолии предполагает ответ Иоанна Дамаскина на некое ранее существующее иконоборческое учение. Большинство современных исследователей иконоборчества считают, что собственно богословие иконоборчества было разработано императором Константином V Копронимом в ответ на богословское оправдание икон иконопочитателями. В. Баранов в своем исследовании «Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей» кратко обобщает современное состояние изучения раннего иконоборчества: «Так, согласно Полу Александру, «before Constantine, the Iconoclasm had been a movement opposed to the worship of images because of religious conservatism» (*Alexander P. Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire. Oxford, 1958. С. 52*). О. Иоанн Мейендорф более осторожен, но выражает то же самое мнение: «Похоже, что никакой артикулированной теологии иконоборчества, которая была бы разработана и зафиксирована в письменной форме, до царствования Константина V Копронима (741–755) не существовало (*Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 83*; первоначальное издание: *Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1974. См.: Byzantine Theology // Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1974. С. 44*; см. также: *Gero S. Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III with particular attention to the oriental sources. С. 105*)» (*Баранов В. Op. cit. С. 393*).

«единственно правильный» безобразно-интеллектуальный способ поклонения как подлинное исполнение заповеди об истинном «служении в уме» (νοητῶς λατρεύειν), на котором так настаивал Ориген. Эта позиция была удостоверена в единственном фрагменте – постановлении из *Определения* иконоборческого Собора в Иерии (754 г.), сохранившегося в Деяниях Седьмого Вселенского Собора, когда *Определение* было зачитано и тут же опровергнуто на шестом заседании¹⁰⁹ в форме победного восклицания, выражающего в сжатом виде суть иконоборческой эпистемологии¹¹⁰: «Мы все веруем православно! Всячески умственно поклоняемся, служа умственному Божеству! Эта вера апостольская, эта вера отцов, эта вера православных!»¹¹¹.

2. 3 Отношение иконоборцев к зрительным восприятиям. Визуальный метод познания

В основе этого учения иконоборцев как раз и лежит оригеновская мысль о том, что образом Божиим в человеке является созерцающий ум как соединительная нить с Богом; зрение умом – умо-зрение – вот все, что осталось нам от нас прежних, когда человек, сам будучи бесплотным умом, пребывал в блаженстве Богосозерцания¹¹². Причем, даже в падшем состоянии облеченный плотью чело-

109 *Определение* Собора в Иерии находится в Mansi 13 (Sacrorum conciliorum nova et aplissima collectio. Ed. J. D. Mansi. Florence; Venice 1759 – 1798. Vol. 13, 208–356. Русский пер.: Деяния Вселенских Соборов, Т. 4: VI Собор. VII Собор. СПб., 1996 (репринт изд.: Казань, 1908).

110 Баранов В. Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей. С. 394.

111 Mansi 13, 353A. Ср. Феодор Студит. Antirrh. I, 7 (PG 99, 336B).

112 Ориген. О началах I, 1,7. Viz: Crouzel H. Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956, С. 158ff. В этой связи интересно наблюдение В. Баранова о том, что «поборник иконопочитания Иоанн Дамаскин также разделял учение об уме человека как об образе Божиим. Дважды в *Точном изложении Православной веры* он говорит об этом, например: «Итак Бог Слово стал человеком, желая обновить то, что по образу [Его]. Что же по образу, если не ум?» – Τὸ κατ' εἰκόνα ἀνακαίνισαι βουλόμενος ὁ θεὸς λόγος γέγονεν ἄνθρωπος. Τί δὲ τὸ κατ' εἰκόνα εἰ μὴ ὁ νοῦς (*Expositio fidei* III, 18, 19–21 [Kotter, T. 2. С. 157]; ср. там же. II, 12, С. 19–20 [Kotter, T. 2. С. 76]. Русский перевод *Точного изложения православной веры* : Иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина Точное изложение православной веры. М., 1855; Св. Иоанн Дамас-

век может возвыситься до частичного видения Бога – правда, при условии, что от умственного созерцания бесплотного божества его не будут отвлекать «тени, знаки и образы», эти материальные чувственные образы, через которые говорит к нам Логос, соделавшийся плотью¹¹³, а также он не будет слишком доверять чувству зрения, воспринимающему материальные предметы. Иконоборцы, которым было свойственно мыслить в альтернативах¹¹⁴ и на сей раз не довольствовались просто снисходительным отношением к зрительным восприятиям¹¹⁵,

кин. Точное изложение православной веры. М., 1992, во втором издании воспроизведен текст из 1-го тома полного собрания творений Св. Иоанна Дамаскина (СПб., 1913). В. Баранов, *op.cit.*, с.395.

113 *Ориген. Commentarii in evangelium Joannis* II, 6 (Origenes Johannescommentar // Origenes Werke. Hrsg. E. Preuschem. T. 4. Leipzig 1903. С. 60, 49–50).

114 См.: *Сидоров А.И.* Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (К вопросу об идейных истоках иконоборчества) // *Византийский временник* 51 (1990–1991). С. 73.

115 *Сидаш Т.Г.* во вступительной статье к переизданному труду *Муретова М. Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова (СПб., 2012) излагает воззрения М. Хайдеггера, которые косвенно подтверждают особую ценность именно чувства зрения в познании истины, и такая апология зрения полностью совпадает с тем «видением» сути и значения зрительных восприятий, которое разделяли иконопочитатели. «То, что греки были «людьми глаза», ко временам Хайдеггера тоже было известно довольно давно... Впервые именно Хайдеггер указал на то, что сущность истины для греков состояла в непотаенности не потому, что греки были «людьми глаза». Напротив, потому они и были «людьми глаза», что истина, понятая как непотаенность, определяла их отношение к бытию. Последовательно идя путем, проложенным еще самими эллинами, Хайдеггер задался вопросом, что вообще должно называться видением. Он ответил на него в том смысле, что всякое видение есть встреча в свете, где свет есть бытие, в свете которого видит и становится видимым всякое сущее. „Мы видим не потому, что у нас есть глаза, – говорит мыслитель, – но потому у нас есть глаза, что мы можем видеть“. Если не принимать в качестве догмата, что процесс видения должен восприниматься исключительно в рамках субъективистской биологии / психологии, то другого ответа и быть не может. Именно онтологический взгляд на мир сделал греков «людьми глаза», впрочем, как и «носителями» особого, субъект-объектного, если так можно выразиться, языка» (*Муретов М.Д.* *Op. cit.* С. 32.).

Христос Яннарас также отмечает, что для грека классической эпохи именно зрение – ибо оно позволяет участвовать в видимом, зримом – служит основным источником возможности отношения; причем находиться «в отношении к...», быть соотношенным как раз и является изначальным содержанием понятия *логоса*. «Логос – это также способность (опять же человеческая) передавать отвлеченное строение реальности, обозначать ее с помощью слов-образов, приобщаться логосу сущего и

но противопоставили зрение – слуху, как, вероятно, менее «чувственному» и более «умному» чувству, отдавая тем самым предпочтение рассудочному, рациональному, а не зрительному методу познания¹¹⁶.

Иконопочитатели приняли вызов своих противников, они не стали прямо опровергать их незыблемое утверждение об «умственном поклонении», которое иконоборцы противопоставили почитанию икон, приравняемому ими к недопустимому для христиан идолослужению; оставив нетронутым сам постулат, иконопочитатели придали ему новое звучание и наполнили новым содержанием – в систему «умственного поклонения» они включили и материальные предметы, икону, обращая внимание на то, что именно ум способен проникнуть

сообщать его» (*Яннарас Хр.* Церковь в посткоммунистической Европе // Церковь и время 3 (28) (2004), с. 93. См. также *Яннарас Хр.* Избранное : Личность и эрос. С. 283). Зрение, таким образом, есть орган познания, «сосредоточивая все познавательные и эмпирические способности человека в непосредственном зрительном восприятии, которое в то же время есть участие в познаваемом (в отличие от объективации знания и его предмета в рассудочных силлогизмах)» [*Яннарас Хр.* *Op. cit.* С. 284]. О «зрелищном» подходе к миру как доминанте всей античной культуре пишет и Аверинцев: «Вспомним, что наши «идея» и «теория» означают по-гречески «образ и «рассматривание». Человек духа – для греков не деятель, но также и не аскет, удаляющийся от житейских торжищ; он – зритель, и мир для него – зрелище» (*Аверинцев С.С.* Греческая литература и ближневосточная словесность // Образ античности. СПб., 2004. С. 98, сн. 50). «Восхождение ко грекам» примата оптики в осуществлении познания отмечает и С. Хоружий: «Не только исихастский дискурс, но и вообще европейское сознание унаследовало от греков одну стройную и специфическую черту: примат зрительного, оптического дискурса» (*Хоружий С.* Визуальный опыт в его отношении к исихастской практике. // Исследования по исихастской традиции. СПб., 2012. Т. 2. С.131).

116 В. Баранов указывает на такую установку иконоборцев в трех сохранившихся фрагментах текста, принадлежащих последнему иконоборческому патриарху Иоанну Граматику (837–843 гг.), запечатленных в анонимном опровержении (*Ms. Scorialensis Y-II-7* (fols. 200–206v), опубликованных Ж. Гуяром: *Gouillard J.* Fragments inédits d'un antirrétique de Jean la Grammarien // *Revue des Études Byzantines* 1966. Vol. 24. С. 171–181. Краткая биография Иоанна Грамматика: *Gero S.* John the Grammarian, the Last Iconoclastic Patriarch of Constantinopol. The Man and the Legend // *Byzantina* 1974–1975. Vols. 3–4. С. 25–35 // *Баранов В.* *Op. cit.* С. 396. Этот подход засвидетельствован также во *флорилегии* Собора в Иерии. Ср.: Ин. 1: 18; Ин. 5: 37; Ин. 20: 29 (Mansi 13, 280DE); Втор. 4: 12 (Mansi 13, 284C); 2 Кор. 5: 7; Рим. 10 : 17 (Mansi 13, 285BC).

за видимые изображения, за которыми обитают такие невидимые сущности, как Бог или ангелы.

Именно эту мысль и выразил Иоанн Дамаскин: «Еще изображениями являются [образы], телесно выражающие предметы невидимые и лишенные формы, чтобы они были [хотя бы] слабо постижимы»¹¹⁷. Чувственно выраженный образ Воплощенного Слова Божьего освящает первое из чувств, которым является именно зрение,— говорит Иоанн Дамаскин, — и возвращает зрению «право первородства», похищенному у него иконоборцами¹¹⁸.

Христианству, понятому не как «религия», но как явленная вера¹¹⁹, в свете которой сама истина раскрывается, «видится» как икона¹²⁰ присущ онтологический взгляд на мир, в котором чувству зрения придается особая ценность; но именно это и отвергали иконоборцы, предпочитая слуховые восприятия зрительным. Отголосок этого, отнюдь не безобидного спора «о вкусах», мы находим в XVII гомилии патриарха Фотия, произнесенной в Великую Субботу 29 марта 867¹²¹ года по случаю освящения образа Богородицы в Константинопольской Софии¹²², в которой патриарх, обличая иконоборцев, приводит в заключение «весьма нетривиальный аргумент»¹²³, сравнивая с точки зрения эпистемо-

117 Слово I, 11,1–3 [Kotter, С. 84]. Иоанн Дамаскин далее цитирует Дионисия Ареопагита, когда пишет о чувственных «завесах», которыми язык Писания облекает неизобразимое и сверхчувственное. Подробное исследование об использовании иконопочитателями текстов Дионисия Ареопагита см.: Баранов В. Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей. *Op. cit.*

118 Слово I, 17, 1–8, [Kotter, С. 93]. Cf. Слово III, 12 [Kotter, С. 123] и Mansi 13, 249DE.

119 См. исключительную работу: *Romanides J. The Cure of the Neurobiological Sickness of Religion. The Hellenistic Civilization of the Roman Empire, Charlemagne's Lie of 794, and His Lie Today* http://www.romanity.org/htm.rom.02.en.the_cure_of_the_neurobiological_sickness_of_rel.01.htm 23.11.2012 11:29.

120 *Zizioulas J. Being as Communion*, New York, 1993. С. 10.

121 Τοῦ... Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι. Ed. C. Aristarches. Constantinopolis, 1900. Vol. 2. С. 295. Английский перевод К. Манго: *Mango C. The Homilies of Fotius*. DOS, 3. Cambridge, Mass., 1958.

122 *Mango C., Hawkins E. J. W. The Apse Mosaics of St. Sofia at Istanbul* // DOP. 1965. 19. С. 113.

123 *Василик В. ΟΠΤΙΚΟΙ ΑΚΤΙΝΕΣ* в контексте антииконоборческой полемики (об одной античной реминисценции в XVII гомилии патриарха Фотия // Литургия, архитектура и искусство византийского мира. Богословие. Философия. Словесность. Труды высшей религиозно-философской школы. СПб., 2000. Т.V. С. 81–102.

логии зрение со слухом : «Не меньшей, если не большей силой обладает зрение, ибо именно оно, посредством изливания и истечения оптических лучей (προχύσει καὶ ἀπορροῆ τῶν ὀπτικῶν ἀκτίνων), как бы ощупывая и охватывая видимый предмет, образ (εἶδος) увиденного посылает разуму (ἡγεμονικῶ), позволяя перенести его оттуда в память (εἰς μνήμην) для неуклонного накопления знания»¹²⁴. Такая апология чувства зрения была, несомненно, еще и полемической реакцией на чрезмерное превознесение иконоборцами своеобразной «слуховой теории познания», всеми ими разделяемой.

Но почему все-таки иконоборцы оказывали столь явное предпочтение слуху перед зрением? В исследовании В. Баранова¹²⁵ приводится интересное наблюдение, что ключ к пониманию такого положения можно отыскать в творениях Еваргия Понтийского¹²⁶. Согласно Еваргию, который был последовательным оригенистом, разделявшем платоновское учение, по которому тело является темницей души¹²⁷, умозрительная, единственно подлинная реальность сама неподвластна чувству зрения, так как зрение может «поставлять» уму лишь облеченные в форму представления, присущие реальности чувственной. Слух же предпочтительнее зрения потому, что способен передать умозрительную реальность одновременно с чувственной, поскольку благодаря слышанию ум может принимать безобразные представления¹²⁸.

Совпадение этой иконоборческой установки с эпистемологией Оригена не оставляет сомнений: учение Оригена зиждется на вере в то, что зрение соотносится лишь с телесным, а посему и с неизбежностью временным, преходящим состоянием сего материального, эмпирического мира, столь им пренебрегаемого, а потому и все, что зрение может выразить, не есть подлинное знание, которое является достоянием единственно вне-временной и вне-телесной бо-

124 Τοῦ... Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι. С. 305–306.

125 Baranov V. Origen and the Iconoclastic Controversy, Op. cit. С. 1049.

126 Там же.

127 Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. С. 202.

128 Génin P. – Guillaumont C. – Guillaumont A. (edd.). Évagre le Pontique. Sur les pensées 41 (SC 438), Paris, 1998. С. 290–296; Muyltermans J. Evagriaana // Le Muséon 44 (1931). С. 52 (Cent. Suppl. 18, Fragment 435).

жественности¹²⁹. Таким образом, иконоборческая теория о принципиальной невозможности выразить истинное положение вещей посредством материальных представлений, предносившим зрением – ибо единственно и исключительно речь, воспринимаемая слухом, способна «высказать» правду о духовной реальности – может быть, как полагает В. Баранов, простым применением оригеновской доктрины о знании божественного как противоположному видению телесного¹³⁰. И в период между Оригеном и началом иконоборчества – в VI веке, который по слову католического патролога Шарля Мёллера стал ключевой эпохой, определившей развитие христианского богословия на все Средневековье¹³¹ – Ипатий Эфесский, рассматривая культовые изображения, заключает, что они наличествуют для менее взыскательных и более духовно «слабых» (τοῖς ἀσθενέσι) христиан, естественному развитию которых более подходит чувство зрения¹³², которое и является, по его словам, наиболее подходящим методом обучения простецов: «...что же касается нас, то мы никак не находим удовольствия в скульптуре или изображении; уступаем же менее совершенным простецам обучаться соответствующим им методом посредством зрения во образ введения в эти предметы»¹³³.

129 Aliud est videre, aliud cognoscere: videri et videre corporum res est, cognosci et cognoscere intellectualis naturae est. Quisquid ergo proprium corporum est, hoc nec de patre nec de filio sentiendum est; quod vero ad naturam pertinet deitatis, hoc inter patrem et filium constat. Denique etiam ipse in evangelio non dixit quia „nemo vidit patrem nisi filius neque filium nisi pater“, sed ait: „Nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius“. Ex quo manifeste indikatur quod quicquid inter corporeas naturas videre et videri dicitur, hoc inter patrem et filium cognoscere dicitur et cognosci, per virtutem scientiae, non per visibilitatis fragilitatem (Prin I, 1, 8, ed. *Görgemanns*, 118. 16–120.11). Cf. Origenes fragment 13 on *Jn* 1, 18 [ed. E. Preuschen, *Origenes Werke IV*, GCS 494–495].

130 *Baranov V.* Origen and Iconoclastic Controversy. Op. cit. С. 1049.

131 *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du Vie siècle // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Hrsg. Aloys Grillmeier, Heinrich Bacht. Bd. I. Würzburg 1951. С. 637–720. Изложение-анализ приведенной статьи см. также: *Лурье В.М.* История византийской философии... С. 282–283.

132 *Баранов В. А.* О малоизвестном доиконоборческом учении об «умеренном» иконопочитании // *Мир православия* 6 (Волгоград, 2006). С. 53.

133 «... μὲν ἡμεῖς ἱεροῖς ἀνευφημεῖσθαι διατυποῦμεν, οὐδεμιᾶ πλάσει τὸ ἐφ’ ἡμῖν ἢ γραφῇ καθάπαξ ἠδόμενοι. Συγχωροῦμεν δὲ τοῖς ἀπλουστέροις ἀτελεσέροις αὐτοῖς ἢ ὑπάρχουσιν ὑπο σμυθοῦς αὐτῶν ἀναγωγῆς καὶ ὄψει τῇ αὐτοῖς συμμέτρῳ, τὰ τοιαῦτα ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ μανθάνειν» (*Thümmel H. G.* Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bildlehre.

2. 4 Апология чувственного и материального в *Слове...* св. Иоанна Дамаскина

Сущность спора между иконоборцами и иконопочитателями и заключалась в различном понимании «статуса материи» и чувственных восприятий¹³⁴, а их защита состояла в оправдании чувственных образов и в подчеркивании ценности зрения в обретении подлинного познания. С апологией чувственного и материального мы встречаемся в *Слове* св. Иоанна Дамаскина: в поклонении иконам нет никакого противоречия между умозрительным и чувственным, ибо «...как книга для тех, кто посвящен в буквы, образ – для тех, кто не грамотен; и как слово для слуха, образ – для зрения, мы соединяемся с ним умственно (νοητῶς δὲ αἰτῶ ἐνοούμεθα)»¹³⁵. Отстаивая ценность чувства зрения как опоры чувственного восприятия, на котором и зиждется иконопочитание, он пишет: «И всюду ставим чувственно выраженный Его образ, я говорю о Воплощенном Слове Божьем, и освящаем первое из чувств (первое же из чувств есть зрение), как и словами освящаем слух, ведь образ – это напоминание»¹³⁶.

Эту же ошибку иконоборцев – отвержение ими зрительных образов – отмечает позже и патриарх Мефодий Константинопольский: «... слово есть образ мысли, поскольку оно раскрывает и выражает мысли, и точно так же, образ есть слово первообраза, поскольку оно провозглашает, посредством рисунка, свойства архетипа [то, что принадлежит архетипу – М. Л.]. Образ, стало быть, есть слово, и одарены словом те, которые делают картины, и неизбежно, хотим мы того, или нет, люди без образа «лишены слова» и заслуживают того, чтобы их так и называли»¹³⁷ [т.е. бессловесными – αλογοί – МЛ].

Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit. Texte und Untersuchungen 139. Berlin, 1992 : 320, 22–321, 27. Цит. по : Баранов В.А. О малоизвестном доиконоборческом учении об «умеренном» иконопочитании // Мир православия 6. Волгоград. 2006. С. 53, сн. 10.

134 Подробнее см.: Сахаров Н. О причинах иконоборческих споров...

135 Слово I, 17; Hrsg Kotter. s. 93. 1–8. Cf. Слово III, 12; Hrsg. Kotter. С. 123 и Mansi 13, 249DE.

136 Там же.

137 „Le verbe est l’image de la pensée, puisqu’il met au jour et exprime les pensées, de même l’image est le verbe du prototype, puisqu’elle clame au moyen du dessin les propriétés de l’archétype. L’image est donc verb et doués de verbe ceux qui font des image,

Впрочем, ещё Демокрит воспринимал слова как «зримые мыслью образы, называя имена богов их „звучащими статуями“¹³⁸. Каждый поэт выражает в именах, как искусный художник в образах, «скрытые силы вещей»¹³⁹. Потому, что сущность вещей, их логос напечатлевается в логическом сознании человека именно зрением – в этом и состоит когнитивная функция зрения (так именно «видел» эту мысль еще Платон: «этот образ зримых вещей зрение вписывает в разумение»¹⁴⁰) – эти «познавательные обязанности» зрения можно перенести и на язык. Иконы изначально и были своеобразными аналогами букв, а иконное изображение было «всего лишь» графическим изображением имени Божия, сходным с его начертанием буквами¹⁴¹; и если значительно позже само искусство иконы стало осмысливаться как «умозрение в красках» – выражение кн. Е. Трубецкого, ставшее крылатым и в переводе на романо-германские языки обретшее новое измерение «богословия в красках» – то и до, и во время эпохи иконоборчества икона рассматривалась как «священное писание в красках». А поскольку сами иконоборцы никогда не дерзнули отрицать «священный характер священного писания», то и «иконопочитателям оставалось лишь напомнить иконоборцам о принципиальном, с богословской точки зрения, тождестве между «писанием в буквах» и «писанием в красках»¹⁴².

2. 5 Чувственно воспринимаемое как неотъемлемая предпосылка человеческого познания (Иоанн Дамаскин; Немезий Эмесский)

Настаивая на том, что с образом мы соединяемся именно умственно и тем самым как бы соглашаясь с основным тезисом-ультиматумом иконоборцев об

et forcément, qu'ils le veulent ou non, les gens sans image sont «privés de verbe», et meritent d'être appelés ainsi» (La vie d'Euthyme de Sardes († 831) : une oeuvre du patriarche Méthode, V. «Disertation sur image», 32. Французский перевод J. Gouillard, in Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Collège de France 10 (1987). С. 66–67).

138 См.: Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос. С. 283.

139 Яннарас Х. *Op. cit.* С. 296.

140 См.: Горгий. Фр. II (17): «οὕτως εἰκόνας τῶν ὁρωμένων πραγμάτων ἢ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι». Diels – Kranz 2. С. 293.

141 См.: Лурье В.М. История византийской философии... С. 443.

142 Там же. С. 444.

«умственном поклонении» как единственно приличествующему Богу, св. Иоанн Дамаскин, однако, разрабатывает теорию, в которой показывает, что такое умственное поклонение Богу не только предполагает зрительное восприятие изображения с использованием способностей человеческого ума, но особо подчеркивает, что чувства и образы – вообще чувственно воспринимаемое – служат неотъемлемой и незаменимой предпосылкой человеческого познания и основой любой умственной деятельности. И если для иконоборцев умственное, безобразное, «правильное» созерцание Божества – и поклонение чувственным материальным изображениям («идолослужение» в понимании иконоборцев) – оставались совершенно несовместимыми и несопоставимыми исповеданиями, то иконопочитатели сумели примирить эти позиции, которые – если подходить к ним чисто рассудочно – казались взаимоисключающимися.

Чтобы показать, что зрительное восприятие не только неразрывно связано со способностями человеческого ума, но и использует их, когда будто по цепочке передает – в конце концов – воспринятый образ памяти, где он и хранится, Иоанн Дамаскин прибегает к помощи ранних христианских авторов, в частности сирийца свт. Немезия, епископа Эмесского¹⁴³.

Разъясняя истинный смысл и единственную цель ветхозаветного запрета на изображения как на оградительную меру против идолослужения, к которому иудеи имели склонность¹⁴⁴ не только во времена Моисея¹⁴⁵, Иоанн Дамаскин

143 В. Баранов обращает внимание, что впервые параллель между Иоанном Дамаскиным и Немезием Эмесским была отмечена Ф. С. Владимирским в его монографии «Антропология и космология Немезия, епископа Эмесского в их отношении к древней философии и патристической литературе». Житомир, 1912. См.: *Баранов В.* Античная философия в споре иконоборцев и иконопочитателей о «правильном поклонении» // Вестник НГУ 2008. С. 125–129.

144 *Св. Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова... С. 4–6.

145 «Книга Премудрости Соломоновой», написанная на греческом языке «александрийским евреем накануне начала нашего летоисчисления», в которой «неизвестный александрийский книжник», настолько стремившийся к синтезу иудейства и эллинизма, что в угоду платоническим представлениям о временном пребывании бестелесной (а потому и бессмертной) души в теле, мыслящимся как «земляная хижина для духа» (Прем. 9, 15) принес в жертву подлинно еврейское учение о воскресении всего человека в грядущем времени, вся пронизана увещеваниями, хотя и обращенными больше к эллинистическому читателю, но все же, пусть и в меньшей мере, к иудейскому тоже, оставить идолопоклонничество из-

вводит различие между *изображением и поклонением (служением)*¹⁴⁶. Далее Иоанн перечисляет пять категорий образов¹⁴⁷, и на третьем месте – после образа предвечного Отца, полностью осуществленном только в Сыне (единосущном образе) и первообразов всех вещей в Боге – выделяет изображения видимых вещей, телесно выражающие невидимые и лишённые формы предметы, «чтобы они хоть неясно были постигаемы умом»¹⁴⁸, и в ходе дальнейшего понимания роли и значения икон высказывает мысль, что «мы не в состоянии подниматься до созерцания духовных предметов без какого-либо посредства, и для того, чтобы *подняться вверх*, имеем нужду в том, что родственно нам и сродно»¹⁴⁹. И вторя Немезию¹⁵⁰, выстраивает в цепочку процесс зрительного восприятия изображения, использующий способности человеческого ума:

за его бессмысленности и нелепости (*Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная словесность // Образ античности. С. 83*).

146 Изображение есть подобие с отличительными свойствами первообраза, не во всем ему, однако, подобное, а имеющее и некоторое по отношению к нему различие; поклонение же есть знак смирения и почтения.

147 Слово I, 9–13 (PG 94 – 1240 C – 1244 A).

148 Там же.

149 Там же.

150 «Итак, способность представления передает мыслительной способности восприятия внешних чувств; способность же мышления, или рассудок, принявши и обсудивши это, отсылает способности памяти. Органом последней служит задний желудочек головного мозга...» (*Немезий Эмесский, XIII; Nemesii Emenesi De Natura hominis. Hrsg. M. morani. Leipzig, 1987. С. 169, 16–21*). Представлять теории восприятия в таких «органолептических подробностях» было свойственно уже античным авторам (см.: работу *Haas A. Antike Lichttheorien (Archiv für Geschichte der Philosophie). Leipzig, 1907*, а также *В. Василик. ΟΠΤΙΚΟΙ ΑΚΤΙΝΕΣ... С. 253–254*). Сам Немезий отмечает, что «геометры же описывают некие конусы, получающиеся от совпадения лучей, посылаемых из глаз», и утверждает, что Гиппарх считал, что «лучи из глаз (ἀκτῖνες ἀπ' ὀφθαλμῶν), достигая границ предметов, охватывая тела снаружи словно прикосновением рук (ἐπαφαῖς), передают впечатление (ἀντίληψιν) от них зрению» (*Nemesios De natura hominis. PG 40. 638, 637*). Интересно, что в уже ранее приведенном нами высказывании патриарха Фотия об «оптических лучах» (ὀπτικοὶ ἀκτῖνες), которые словно руками ощупывают предметы, посылая образ (εἶδος) увиденного разуму (ἡγεμονικῶ), позволяя перенести его оттуда в память (εἰς μνήμην), не только обнаруживается ряд сходств с описанием процесса зрительного восприятия у Гиппарха (что отметил *В. Василик* в *ΟΠΤΙΚΟΙ ΑΚΤΙΝΕΣ... С. 254*), но оно почти полностью совпадает с теми положениями, касающимися последовательности визуального восприятия, которых придерживался как раз Немезий Эмесский!

«Ибо чрез посредство чувств в передней полости мозга образуется некоторое представление и, таким образом, отправляемое к способности суждения, сохраняется в сокровищнице памяти. Действительно, и Григорий Богослов говорит, что ум, *сильно стараясь выйти за пределы телесного, всюду оказывается бессильным*. Но и *невидимая Божия от создания мира творенми помышляема видима суть*»¹⁵¹. А поскольку именно ум человека служит тем конечным «местом доставки», куда в конце концов попадает мысленный образ от зрительно воспринятого материального изображения (иконы) – это и показали Немезий и Дамаскин – то и созерцание иконы можно рассматривать как раз как тот «умственный» подход, который и признавали иконоборцы в качестве единственно допустимого способа поклонения Божеству.

В «Третьем Слове» Иоанн Дамаскин как бы продолжает им же приведенную мысль Григория Богослова и показывает, что наша «телесность» не только не препятствует нашему познанию, но наоборот, и мысленный образ, и представление, и другие ощущения являются неотъемлемой основой всей нашей умственной деятельности. Пребывая в мире материальном, в мире форм, красок и очертаний и сами будучи телесными, описуемыми (мысль, развитая позже патриархом Никифором в *Antirrheticis*), мы как бы приговорены к чувственному восприятию, и естественно выражаем, начертываем «видима суть» посредством образов. Но даже и те из сотворенных Господом, которым «чужда телесность и величина»¹⁵², как ангелы, душа и демон, «однако, изображаются и начертываются соответственно своей природе. Ибо, будучи духовными, они, как относительно их верят, пребывают и действуют духовным образом в духовных местах... однако, изображаются так, что телесный образ показывает некоторое зрелище бестелесное и постигаемое только умом... Просто же сказать, мы можем делать изображения всех фигур, которые видим; но те представляем мысленно, смотря по тому, как они показывались. Ибо, хотя мы иногда представляем себе фигуры вещей при посредстве размышлений, однако, и к этому их пониманию приходим на основании того, что видели; так бывает и в каждом в отдельности

151 Там же.

152 Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова... С. 105.

чувстве: на основании того, что мы обоняли или вкусили, или осязали, при посредстве размышлений приходим к представлению и этого»¹⁵³.

Иными словами, мы не можем мыслить безобразно, ведь даже то немногое, что существует в идеальной форме, независимо от чувственно воспринимаемого мира – то, что невозможно увидеть глазами (например, природу «как Бога, так и души, так и демона») ¹⁵⁴ – Божественный Промысл облакает образами и формами:

«Итак, Бог, не желая, чтобы мы совершенно не зная того, что бестелесно, облек его формами и фигурами, и образами, применительно к нашей природе; фигурами телесными, созерцаемыми при помощи невещественного зрения ума. И этому мы даем формы, и это изображаем; ибо иначе, каким образом могли быть представлены и изображены Херувимы? А ведь в Писании упоминаются формы и изображения также и Бога»¹⁵⁵.

2. 6 Чувственное как символ умопостигаемого – «мистический символизм» Максима Исповедника

Таким образом, душе нужна опора на чувственные образы, и само чувственное является существенным, неотъемлемым свойством-признаком сотворенного мира. Более того, чувственное становится символом умопостигаемого, причем, символ здесь понимается не как некий простой условный знак, указующим жестом отсылающий к некоей высшей реальности, но сама эта реальность *сущностно* присутствует в нем, а сами символы *сущностно* причастны этой реальности. Такое понимание символа, развитое в литургическом богословии Максима Исповедника¹⁵⁶, предполагает не только взаимоотражение умопостигаемого прототипа и чувственного образа, но их совершенное взаимопроникновение (перихореза) в ипостасном соединении¹⁵⁷.

153 Там же. С. 105–106.

154 Там же.

155 Там же.

156 *Maximus Confessor Mystagogia II*, 20–37 (PG 91, 66B–67A).

157 Подробное изложение этого эпистемологического аспекта учения преп. Максима см.: *Петров В.В. Трансформация античной онтологии...* С. 380. Само понятие

О так понимаемом «мистическом символизме» применительно к иконе и иконопочитанию, или – другими словами – о динамической связи чувственного образа с реальностью изображаемого и говорит преп. Иоанн Дамаскин¹⁵⁸, в богословии которого священное изображение считалось духоносным. Впрочем, вера Дамаскина в то, что икона исполнена благодати присутствия Самого Христа и Его святых¹⁵⁹, стала и «искушением и безумием»: «искушением» – для тогдашних иконоборцев, мыслящих «философски», то есть в доказательствах и понятиях, и предпочитающих интеллектуально-рациональный метод познания методу символическому, где «символ создается не анализом понятий, а непосредственной интуицией»¹⁶⁰, а «безумием» – для современных исследователей, даже таких серьезных и глубоких, как католический богослов, кардинал Кристоф Шёнборн, который видел в такой недопустимой сакрализации иконы лишь преувеличенное отождествление образа и первообраза¹⁶¹. Но когда, почти столетие спустя, и св. патриарх Никифор, и преп. Феодор Студит будут настаивать на том, что «первообраз присутствует на иконе по причине сходства»¹⁶², они, по сути, имеют в виду то же, что и преп. Иоанн Дамаскин – реальное сопричастие чувственного с невещественным, реальную символическую связь с открывающимся в Своих природных символах Богом¹⁶³. В иконопочитании, таким образом, пересматривается античное понятие образа и символа как только «намеча-

ἐπιστήμη следует рассматривать, вслед за преп. Максимом Исповедником, „в значении внутренней связи с Истиной и Благом, то есть, с Богом», как «завершение ведения о Боге и о вещах божественных, какое только доступно людям». *Преподобный Максим Исповедник*. Мистагогия V / Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 165. Святоотеческое богословие символа достаточно полно изложено в одноименной работе Е. Пилипенко, см.: *Пилипенко Е.* Святоотеческое богословие символа // Альфа и Омега 1 (27) и 2 (28). М., 2001.

158 *Св. Иоанн Дамаскин*. Три защитительных слова...1, 32; 1, 47. С. 26, 41.

159 Там же.

160 *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 336.

161 *Шёнборн К.* Икона Христа. Богословские основы. С. 199–200. Различное понимание символа в православной богословской традиции – «символическое богословие» (Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Палама), и в западной философской традиции подробно рассмотрено в вышеуказанной работе Е. Пилипенко.

162 Antirr. II: PG 99, 420D.

163 *Пилипенко Е.* Op. cit. С. 324.

ющего» реальность, или отсылающего к ней, но не содержащего эту реальность в себе.

И умное – умопостигаемое – и чувственное (материя и форма, τὴν ὄλην καὶ τὸ εἶδος), или, по слову Максима Исповедника, «бестелесное и телесное»¹⁶⁴ составляют совокупность тварного мира, который сам подвержен становлению и подвластен времени (τὰ χρονικά)¹⁶⁵, и каждый из этих миров наделен своими нетварными логосами, которые не находятся в самих сотворенных вещах, но суть их цели в форме призыва и принадлежат уже сфере духовного, божественного¹⁶⁶. Таким образом, не только умопостигаемое, но и все чувственное, осязаемое существуют потому, что оно как бы укоренено в Боге, предсуществует в Нем как безначальная Божественная энергия, которую Дионисий Ареопагит видит прямо скульптурно – или как выпуклое изображение на плоскости (θεωνυμικῶν ἀγαλμάτων, “образы богоименования”, или изваяния)¹⁶⁷ – «чем подчеркивается определимость и смысловая доступность энергий для приобщающегося к ним человека»¹⁶⁸. И даже более: из всех тварных созданий, – как позже скажет Григорий Палама, – только мы, люди, наделены способностью познания не только посредством ума и разума, но и посредством чувства¹⁶⁹, и потому человеческое познание совершеннее даже ангельского, ибо ангелы – это «лишь» умозрительные духи. Познание чувственного как отражения высшего мира возвышает человека до познания Творца¹⁷⁰, ибо и весь чувственный мир был сотворен для человека, поэтому и человек был создан последним, как средоточие и

164 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* XL. С. 32–36.

165 Там же. LXV, 193–210. Развернутое изложение учения Максима Исповедника об онтологическом статусе умопостигаемого и чувственного бытия см.: *Петров В.В. Трансформация античной антологии...*

166 Максим Исповедник вводит божественные нетварные логосы как особую нишу реальности, которую ранее, например, у Дионисия Ареопагита занимало умопостигаемое, которое тем самым снижает своей – доселе ему присущий – онтологический статус. Мы снова отсылаем читателя к уже неоднократно упомянутой работе В.В. Петрова *Трансформация античной антологии...*, в которой подробно и тонко исследуется этот вопрос.

167 *Дионисий Ареопагит. О божественных именах*. 9, 1. СПб., 1995. С. 273.

168 *Пилипенко Е. Op. cit.* 2. С. 318.

169 Глав естественных, богословских, нравственных и деятельных сто пятьдесят, 63 // PG 150, 1165CD.

170 *Гомилия 3* // PG 151, 36B.

венец творения, «вершина всех созданий Божиих и украшение не только видимого, но и невидимого мира»¹⁷¹.

Реальное сопричастие чувственного с невещественным, умопостигаемым, которое исповедовали в своей христологии защитники икон, основывалась на понимании самого символа как соприродного, или единоприродного, сохраняющего полноту реальности символизируемого – как понимал его Максим Исповедник и позже исихасты («свет Преображения – природный символ Божества едиnorodного Сына»)¹⁷² – в отличие от принятого в философии и иконоборческой христологии восприятия символа как чего-то иноприродного символизируемой реальности (неприродного, или безыпостасного символа)¹⁷³, вносящего и предполагающего некий разрыв, разорванность между первообразом и образом, и настаивающим на принципиальной невыразительности и несообщаемости божественного чувственному миру. И снова здесь слышен отголосок оригенистского неприятия образов-символов, подчеркивание в образе, по сравнению с первообразом, его меньшего достоинства (чисто платоновский ход мысли) и намеренное игнорирование главного назначения образа – быть откровением первообраза. В понимании же самой природы Первообраза – и средоточие и средостение спора об иконах: «Спор коснулся в первую очередь понимания самой природы «образа». Все культурные, психологические и социальные элементы христианского вероучения, которые на протяжении веков, предшествовавших кризису, привели к зарождению обеих традиций – «иконоборчества» и «иконопочитания» –, могут быть сведены к одной философской проблеме: является ли образ адекватным отображением Первообраза, «единосущен» ли он Первообразу, или же, напротив, он – не более, чем грубая форма, способная лишь рассеять сознание и стать препятствием для разума в его естественной устремленности к Невидимому? Впрочем, эта философская проблема упиралась в глубинную установку – в понимание природы самого Первообраза. Если

171 *Мандзаридис Г.* Обожение человека. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 12. Гомилия 26 // PG 151, 332CD. Гомилия 53 // Οἰκον. - Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, τοῦ Παλαμᾶ, 'Ομιλίαι ΚΒ', Αθήναι, 1861. С. 172.

172 *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995. III. 1. 19. С. 283.

173 Там же. III. 1. 14. С. 279.

для евреев и мусульман Бог по сути своей невидим и, следовательно, изобразить Его невозможно, то так ли это для христиан, верящих в то, что *Слово стало плотью* (Ин.1:14)?»¹⁷⁴. Христиане, таким образом, придерживаются христологического реализма, проявляющегося и в учении об иконопочитании.

2. 7 Идея души Логоса как посредницы между Божеством и материальностью плоти у Леонтия Византийского. Христология Леонтия – «завещание» иконоборцам?

Итак, тот *Первообраз*, который почитают христиане – это *воплощенное Слово*, видимая и описуемая (περιγραπτός) реальность, и именно поэтому образы-символы-иконы в христианском искусстве могут действительно полностью соответствовать Первообразу, быть ему адекватными. Воплощенное Слово потому и *доступно зрению*, что Христос не был «человеком вообще» (καθόλου ἄνθρωπος), и что хотя он и воспринял всецелую, или всю природу – но созерцаемую в отдельном человеке (ἐν ἄτομῳ)¹⁷⁵; иконоборцы же ошибочно считали, что человечество во Христе было идеальным, некоей интеллектуально созерцаемой реальностью, и посему, как все абстрактно-идеальное, «неописуемым» (ἀχαρακτήριστος).

Такая гносеологическая установка с неизбежностью обрекала иконоборцев на поиск посредника между Божеством и материальностью плоти, и постановлением иконоборческого собора в Иерии 754 г. особая роль посредницы между человеческими и божественными природами как раз и была отведена человеческой душе Христа – что и было сформулировано в иконоборческой доктрине: «Когда Божество Сына восприняло в Собственную ипостась естество плоти, душа выступила посредницей между Божеством и дебелистью плоти»¹⁷⁶

174 Мейндорф И. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. Учение преподобного Феодора Студита об изображении Христа. М., 2013. С. 259.

175 Antirr. PG 99, 332D–333A.

176 Προσλαβούσης γὰρ τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει τῆς τῆς σαρκὸς φύσιν ἡ ψυχὴ ἐμεσίτευσε θεότην καὶ σαρκὸς παχύτητι (Mansi 13, 257A).

– и это уже само по себе, как отмечает Мейендорф¹⁷⁷, обнаруживает устойчивую приверженность оригенизму, содержащему подобное учение. Преломление этого учения в оригенистской христологии Леонтия Византийского, по сути положившим в основание своей концепции идею души Логоса как посредницы между Божеством и материальностью плоти, в свою очередь послужило опорой для воззрений иконоборцев¹⁷⁸.

Леонтий Византийский, который ввел для обозначения способа соединения двух природ в ипостаси Христа понятие «ипостасное единство» (ἕνωσις ὑποστατική)¹⁷⁹ – навсегда вошедшее в «православный обиход» – сам, однако, вкладывал в это словосочетание значение отнюдь не православное, противопоставляя категории «сущность» и «природа», которые у православных считались и считаются синонимами¹⁸⁰, и потому с ортодоксальной точки зрения, «единство по сущности» – невозможно. Средоточием христологии Леонтия является выражение ἕνωσις κατ’ οὐσίαν¹⁸¹ («единство по сущности», или «единство природ»), что по мнению Даулинга¹⁸² более точно передает смысл этого по-

177 „The position of the soul of Christ in the Christology of the council of 754 is strictly Origenistic“. (Meyendorff J. *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington and Cleveland, 1969. С. 204, сн. 23). С. Геро, однако, опровергает это утверждение Мейендорфа: „Meyendorff appeals to M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (Paris, 1958). С. 118; however Harl’s exposition merely describes the theory of the mediating pre-existent unfallen soul, and the notion that Christ is the model to the imitated. No verbal or ideological similarities with the simple argument of the *horos* discerned“ (Gero S. *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources*. Louvain, 1977. С. 99, сн. 150); по мнению же Кристофа Шёнборна, Геро несправедливо возражает Мейендорфу (*Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы*. С. 166, сн. 88).

178 Baranov V. – Lourié B. *The Role of Christ’s Soul-Mediator in the Iconoclastic Christology // Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress (Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005)*. Eds. G. Heidl – R. Somos. Leuven: Peeters, 2009. С. 403–411.

179 PG 86/1, 1308C.

180 Продолжая традицию отцов-каппадокийцев, Максим Исповедник в своем 15 послании пишет диакону Косьме: «Так вот, согласно свв. отцам, совместное и всеобщее – это есть *сущность* и *естество*, потому что, по их словам, то и другое – идентичны» (PG 91, 544D–544A).

181 Там же. 1297D; 1300B; 1301C; 1305C; 1308C.

182 Dowling M.J. *The Christology of the Leontius of Byzantium (Diss.)*. The Queen’s University of Belfast, 1982. Русский перевод: Даулинг М.Дж. *Христология Леонтия*

нения на греческом; Грей даже считает этот термин «доминирующим выражением»¹⁸³ – и предполагает единство «ума» и Логоса, которое в свою очередь делает возможным единство двух природ во Христе; Дейли же полагает, что выражение Леонтия «единство природ» – «...не что иное, как халкидонское понимание Воплощения, сведенное к формуле»¹⁸⁴.

Толкование этого непростого текста было предложено Эвансом¹⁸⁵, воссоздавшим христологию Леонтия, и именно на основе его интерпретации В. А. Баранов и В. М. Лурье¹⁸⁶ показали, что иконоборческая христология вращалась в заколдованном кругу оригенизма. Вопреки тому, что в некоторых исследованиях ученых, уже цитированных нами¹⁸⁷, ставится под сомнение правильность заключений Эванса относительно оригенизма Леонтия, [так, например, Дейли и Лоофс¹⁸⁸ полагают, что Эванс в своем анализе опирался на поврежденный текст Леонтия¹⁸⁹, касающийся «простого и сложного типа соединения и разделения» по виду и по ипостаси, приведенный у Миня (а как известно, тексты Миня бывают испорченными во многих местах)] – выводы Эванса об оригенистских установках Леонтия оказали бесспорное влияние на рецепцию также иконоборческой христологии как наследницы и восприемницы «срастворенного оригенизма» в системе Леонтия Византийского (а через него – и оригениста

-
- Византийского // Леонтий Византийский. Сборник исследований. М., 2006. С. 583.
- 183 *Gray P.T.R.* The Defence of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. С. 97.
- 184 *Daley B.* The Origenism of Leontius of Byzantium // *Journal of Theological Studies*, 27/2. 1976. С. 325.
- 185 *Evans D.B.* Leontius of Byzantium. An Origenist Christology // *Dumbarton Oaks Studies*, XIII. Washington, DC. С. 185.
- 186 *Baranov V. – Lourié B.* The Role of Christ's Soul-Mediator... С. 403–411.
- 187 См. особенно: *Dowling M.J.* Op. cit.; *Daley B.* Leontius of Byzantium: a Critical Edition of His Works, with Prolegomena. D. Phil. Thesis. Oxford, 1978; *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontinus of Byzantium // *Journal of Early Christian Studies* 10.2 (2002). С. 245–265.
- 188 *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, I: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig. 1887. С. 67. Цит. по: *Даулинг М.Дж.* Op. cit. С. 581–582.
- 189 *Contra Nestorianos et Eutychianos* PG T. 86. Col. 1304A. Краткое изложение этого «недоразумения» мы находим в вышеприведенной работе *Даулинга М. Дж.* Христология... С. 581–582.

IV в. Еваргия Понтийского)¹⁹⁰. Поскольку споры все еще продолжаются и Леонтий Византийский к оригенизму пока окончательно не приговорен, изложим кратко доводы Эванса, тем более, что согласно Даулингу, его толкование Леонтиевой христологии приобрело немало сторонников среди специалистов¹⁹¹.

2. 8 Доводы Эванса об оригенистских установках Леонтия

Отвергая – но не опровергая – дополнения к тексту Леонтия, предложенные Лоофсом и Дейли, согласно которым Леонтий утверждал, что вещи, соединенные по виду, но различающиеся по ипостаси, имеют «простой» тип соединения и разделения (*ἀλλῆν ἔχει ἔνωσίν τὴν τε καὶ τὴν διάκρισιν*)¹⁹², а вещи, раз – и отличимые по виду (классу), но соединяемые по ипостаси, имеют сложный (*σύνθετον*) образ соединения и разделения, то есть, один реально существующий и вполне определенный индивид соединяет вещи, принадлежащие к различным классам¹⁹³, Эванс полагает, что Леонтий последовательно различает Христа и Логоса («От Девы явившийся Бог стал называться Сыном Божиим в Логосе и согласно Логосу»)¹⁹⁴, и ипостась Христа, в которой и происходит соединение двух природ во Христе, – отлична от ипостаси Логоса. Причем, согласно Эвансу, Леонтий приписывал Слову способность к «простому» способу единства и различия, а человек Иисус принадлежит к классу существ, которые являют «сложный» способ единства и различия, поэтому Слово и человек Иисус могут быть соединены только в существе, принадлежащим к обоим классам одновре-

190 С отождествлением оригенистских систем Леонтия и Еваргия не соглашается ряд исследователей, напр. *Даулинг М. Дж.* Христология Леонтия Византийского. С. 582 и *Лурье В. М.* История византийской философии... С. 161.

191 *Даулинг М. Дж.* Христология Леонтия Византийского. С. 614.

192 PG 86, 1304A. См. также *Даулинг М. Дж.* Христология Леонтия Византийского. С. 581–582.

193 Эванс, однако, «прочитал» этот отрывок дословно по Минию, и получилось, что среди вещей, соединенных по виду, но различающихся по ипостаси, они могут иметь как простой, так и сложный тип соединения.

194 Там же: «ἐν τῷ λόγῳ καὶ κατὰ τὸν λόγον».

менно, а именно – в предсуществовавшем Уме (νοῦς) –термин, который ввел в своей христологии оригенист IV века Еваргий Понтийский¹⁹⁵.

Эванс далее приписывает Леонтию разнесение по разным «классам А и В» Слово и плоть, как раз и предполагающее наличие некоего «третьего существа», в котором А и В единственно и могут соединиться: «Следовательно, для того чтобы Слово, существо класса А, могло соединиться с плотью, существом класса В, мы должны предположить существование третьего существа, способного их соединить; короче говоря, существа, принадлежащего и к классу А, и к классу В, то есть существа в одно и то же время единого и не единого по сущности и существованию; и такое существо, как мы считаем, мы обрели в νοῦς ‘уме’ – Иисусе Христе христологии Еваргия Понтийского»¹⁹⁶. Эванс далее воспроизводит учение Еваргия о «первом творении» Бога : мире вечных и бестелесных «умов», которые, однако, презрели свое призвание – пребывать в созерцании и единении с Богом – и отпав от Бога, стали пленниками видимого мира; это и есть «второе творение». Изначально бестелесные умы теперь должны были вести существование в качестве душ *посредством материального тела*, пока единственный не падший ум (νοῦς) Иисус Христос не придет и не восстановит падшие умы к созерцанию Бога¹⁹⁷. Сами же падшие умы – как учил «оригенист Еваргий» – были впоследствии заключены в единственно подходящую для них темницу, то есть мир тел, который и был создан специально для такого случая¹⁹⁸. *Материальное тело*, плоть, таким образом, первоначально не была присущи «умам», в том числе и человеку как «уму» – ибо и в человеческом индивидууме (одной ипостаси) существуют две разные природы: душа и тело. Здесь (то есть в учении Леонтия, изложенного Эвансом), как замечает Лурье, «выразился очень характерный элемент учения оригенистов – считать бытие в плоти изначально не свойственным человеку как «уму»¹⁹⁹. Вот и получается, что для того, чтобы ум все-таки мог пребывать в теле, ему необходим посредник, нечто срединное – достаточно плотское, для соединения с материей и до-

195 Evans D. B. Leontius of Byzantium. An Origenist Christology. С. 67.

196 Там же.

197 Там же. С. 88 и далее; Даулинг М.Дж. Христология Леонтия Византийского. С. 619; Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. London. 1975. С. 377.

198 Evans D. B. Leontius of Byzantium. An Origenist Christology. С. 51.

199 Лурье В. М. История византийской философии... С. 161.

статочное нематериальное, для соединения с ним самим, и этим «третьим», этим связующим звеном и была признана душа. Душа же Христа – следуя этой платоновско-оригенистской аналогии – как раз и была поручительницей правильного, неслитного и нераздельного, союза Божественной и человеческой природ; иными словами, она была посредницей.

2. 9 Христология иконопочитателей как опровержение учения иконоборцев о душе-посреднице

Христология иконопочитателей, неохалкидонская по своей сути, совершенно по-другому отвечала на эту придуманную иконоборцами очередную дилемму. Человек являет собой единую душевно-телесную ипостась, а человеческая природа – это вместе тело и душа, воипостазированные в личность-ипостась Бога Слова, с сохранением всех своих свойств, отныне принадлежащих единому лицу Христа, которое может теперь описываться по описуемым свойствам Его человеческой природы (так, как видит ее человек); Его Божественная природа (так, как видит ее Бог), остается для нас невидимой и неопишуемой.

Антропологическая модель – связь между душой и телом, их единство и различие в человеке – широко использовалась богословами как иллюстрация халкидонской формулы единства ипостаси в двух природах, или, единства сущностно-различного в совместной ипостаси. Однако, между этими двумя парадигмами – осуществленным во Христе соединением Божественного и человеческого естества и соединения души и тела в человеке – есть и коренное различие. Человек, это «разумное изваяние» Божие ($\tau\acute{o} \acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\mu\alpha \tau\acute{o} \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{o}\nu$), как сказал однажды сщмч. Мефодий²⁰⁰, состоит из души и тела; человека можно назвать «единой ипостасью в двух природах», причем не *из* двух природ, а именно *в* двух природах²⁰¹. Если тело и душа, по слову Максима Исповедника²⁰², по естеству обусловлены друг другом, начинают бытие при условии совместности

200 De ressur. I, 35, 4.

201 Флоровский Г. Воскресение жизни / Догмат и История. М., 1998. С. 239.

202 Amb Jo 21 PG 91, 1248AB.

и предназначены для соединения²⁰³, то соединение Логоса с человеческой природой во Христе не определяется никакой природной необходимостью, ибо никакого естественного синтеза между бесконечностью Божией и конечностью всего тварного быть просто не может.

В едином Лице Иисуса Христа Божественные и человеческие свойства и действия, неотъемлемо присущие обеим природам, как бы перетекают, или, взаимопроникают (περιχώρησις) друг в друга, причем, осуществляется такой «взаимообмен» на уровне не естества, а Лица-Ипостаси – «совместной является личная «обращенность», которую получают во Христе Божественные и человеческие действия»²⁰⁴. При таком «взаимообщении» природ вовсе не требуется, чтобы душа стала обязательной и незаменимой посредницей, как в оригенистской христологии иконоборцев. Лелеемая сонмом спиритуалистов и оригенистов, и переданная по наследству иконоборцам идея непреодолимого разрыва между нематериальным Божеством и материей, между Его духовностью и нашей телесностью, полностью упраздняется в онтологии иконопочитателей. Бог может соединяться с материей и без посредничающего принципа, сама ма-

203 В антропологии св. Максима, на которую и опирались в своей полемике с иконоборцами иконопочитатели, тело и душа уже не рассматриваются как бесконечно отстоящие друг от друга энтиты, совершенно чуждые друг другу, как в учении Оригена и Евсевия Кесарийского; сошлемся лишь на один пример: так, Ориген утверждал, что человек был создан не как «образ Божий», а «по образу Божьему», причем этот образ не относится ни к телу как таковому, ни к телу и душе, а исключительно к одной душе (Contra Celsum VI, 63 // Sources Chrétiennes 147, 335–339. Paris 1941). По Оригену кат' εἰκόνα заключен лишь в νοῦς (уме) или ἡγεμονικόν (высшем духовном начале), а в теле его нет (см.: Crouzel Henri. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris. 1956. С. 206–211). Наследие Оригена – ограничивать τὸ кат' εἰκόνα «внутренним человеком» – было, впрочем, присуще и александрийским отцам (Афанасию и Кириллу), в богословии которых подчеркивается непреодолимый разрыв между «Богом, Вечным и Бессмертным и падшим человеком, тленным, изменчивым и преходящим», так как после падения человек только в каком-то смысле остается кат' εἰκόνα – как разумное существо, наделенное свободой, но другие черты образа, и в первую очередь нетленность, потеряны, «и сам образ искажен или «сфальсифицирован» (παρεχάρηττο), словно фальшивая монета или поддельная печать» (Флоровский Г. Атрупоморфиты египетской пустыни II / Догмат и История. М., 1998. С. 334–345).

204 Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. С. 119.

терия может стать проводником божественных энергий и быть проницаемой для благодати. Эту обоженную телесность и являют иконы.

Не душа Христа стала гарантом «неслитного и нераздельного» соединения бесконечности Божьей и конечности тварной, но сам Христос, «Сын Божий стал человеком... чтобы соединить удаленных друг от друга естеством человек и Бога, сделавшись Сам сугубым по природе посредником»²⁰⁵.

Учение о душе-посреднице было еще одним аспектов иконоборческой христологии, хранящей верность платоническому учению о материи как онтологическом полюсе бытия, и мысль иконоборцев постоянно отталкивалась от этого полюса как той «крайней точки», где бренность, тленность, изменчивость – вообще все «человеческое, слишком человеческое» – является помехой чистому созерцанию Божества.

Иконоборцы никогда не восставали против догмата о Воплощении, но им претило обращаться молитвенно к Богу, имеющему телесные члены и очертания. Не отрицая существования «образа Божия» в человеке, им было трудно принять наличие «человеческого облика» в Боге... И здесь опять мы обнаруживаем тесную связь с оригенизмом: из совершенной молитвы должен быть безжалостно изгнан мир зримых образов; чисто духовное умозрение может быть только без-образным, поэтому из молитвы должны уйти любые «изображения» Божества, и особенно «антропоморфитские». Иконоборцы, следуя оригенистскому завещанию «*Христа во плоти мы уже не знаем*»²⁰⁶, как бы не замечают самого Воплощения, считая его чуть ли ни «промежуточной ступенью», к тому же затмевающей Божественную Славу Сына, явленную в Воскресении и делающим Его потому после него неопишымым.

На фоне такой мнимо-умозрительной «требовательности» иконоборцев к молитвенной и изобразительной практике, аргументы иконопочитателей могут показаться слишком резкими, даже прямолинейными, но неизменно отрезвляющими. Феодор Студит как бы одергивает иконоборцев, превозносящих над иконным поклонением «чистую умственную молитву», и снова подчеркивает

205 Гомилия 16 // PG 151, 201D–204B. Οἶκον. - Τοῦ ἐν ἁγίοις πατροῦ ἡμῶν Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, τοῦ Παλαμᾶ, ‘Ομιλίαι KB’, Αθήναι. 1861.

206 Col. X, 6; С. 291–292. Цит. по: *Флоровский Г.* Антропоморфиты египетской пустыни I // *Догмат и История.* М., 1998. С. 306.

роль зрения в «правильном умственном созерцании»: «Все, что подлежит чувству зрения, должно подпадать и очертанию, особенно же это нужно сказать о том, кто имеет руки и ноги, плоть и кости, подлежит осязанию и находится вместе с другими»²⁰⁷.

Ибо, как повествует Евангелие²⁰⁸, именно таким, «имеющим руки и ноги», явился воскресший Христос апостолам.

2. 10 Вопрос о христологической ориентации в молитве как сути всей иконоборческой полемики

В конечном итоге, вся иконоборческая полемика подводит нас к вопросу о христологической ориентации в молитве. «Как и в какой степени, – воспроизводит эти вопросы Г. Флоровский, – молящийся должен памятовать об историческом Иисусе, «Иисусе во плоти»? Как и в какой степени следует «превосходить» исторический образ в молитвенном делании и опыте? Это главная проблема всей «оригенистской» духовности, начиная с самого Оригена»²⁰⁹; здесь же кроется опасность «дехристологизации» всей молитвенной практики²¹⁰, что особенно заметно в «молитвенной установке» Иоанна Кассиана. В этой связи Флоровский приводит меткое замечание Оуэна Чедвика²¹¹, что Кассиан «так увлечен *методом* созерцания, что почти не упоминает о его *Объекте*»²¹².

Такая неизбывная тяга к созерцанию ноэтических сущностей, столь свойственная и оригенистам, и последователям великого Псевдо – Дионисия, и иконоборцам нуждается в отточенном именно *методе* возведения от земной к небесной иерархии, предполагает и требует виртуозное овладение прежде всего «технической стороной» молитвы, которая действительно тем самым становится *методом* по преимуществу. Но потеря *Объекта* приводит к тому, что молит-

207 Антирретика 2. 45 // Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. Т. I–II. СПб., 1907–1908. Т. I. С. 154.

208 Ин. 20,19–29.

209 Флоровский Г. Антроморфиты египетской пустыни...С. 307.

210 Там же.

211 Chadwick O. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950.

212 Флоровский Г. Op. cit. С. 308.

венное делание перестает быть христоцентричным²¹³. Мы же призваны, как писал Максим Исповедник, не к озарениям, передаваемым небесной иерархией, но ко Христу, в Своем земном служении открывающему небесное Царство, соединяющему ноэтическое с вещественным и тварное с нетварным²¹⁴. А остальное – озарения и созерцательные восторги – приложатся в свое время...

Отвергая, по удачному выражению Флоровского, «спиритуалистические причуды оригенистов»²¹⁵, убежденных в том, что главными опознавательными знаками совершенной молитвы «в духе и истине» является ее безобразность и не-иконичность, иконопочитатели не восставали против аскетического учения

213 В этой связи примечательна позиция-установка современного исследователя исихазма С. Хоружего. В своем двухтомном труде «Исследования по исихастской традиции» (СПб., 2012), особенно в работе «Визуальный опыт в его отношении к исихастской практике», входящей в этот двухтомник и представляющей стенограмму Совместного заседания научных семинаров Российской Академии Художеств под руководством А. М. Лидова и института Синергийной Антропологии 22 апреля 2008 года, описание и анализ всех алгоритмов «умной молитвы» сосредоточен исключительно на ее безобразности, не-иконности, да и само иконопочитание сводится лишь к «визуальной практике», которая может быть – а может и не быть. Направленность молитвы к «Телосу», по терминологии автора, т.е. ко Христу как Личности просто предписывает «изгнание образов», ибо их созерцание расхолаживает, отвлекает от «возгревания чувств», которое требует «восхождение к Личности» (Т. 2. С. 135). Эта увлеченность идеей и практикой устранения образов становится самодовлеющей; теряется ее смысл: возводить к единственному Образу – ко Христу. Зримому Образу. Именно это имел в виду св. Феофан Затворник, говоря о том, что «умная молитва состоит в том, чтобы находится в общении с Богом помимо всяких образов. В действии молитвы Иисусовой не должно быть никакого образа, посредствующего между умом и Господом» (*Св. Феофан Затворник. // Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых Отцов и опытных ее делателей. Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С.38*). Это признание Феофана перекликается как раз с тем, что утверждал Феодор Студит: после реального воплощения Логоса уже недостаточно, да и невозможно созерцать Его в своем уме – Он должен быть видим плотскими очами, что возможно «в наших условиях» только если мы взираем на икону (*Феодор Студит. Антирритика I, 7*). Но Хоружий приписывает Феофану как раз обратное... А в свете всей иконоборческой полемики – спустя века! – как-то неуместными выглядят и многократные ссылки исследователя исихазма на Еваргия Понтийского...

214 *Ambiguorum Liber // PG 91. 41: 1309СВ*. См. также: *Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры... С. 15–40.*

215 *Флоровский Г. Антроморфиты египетской пустыни... С. 340.*

об «умной», лишенной всяких образов молитвы (тем более, что будучи исихастами, они сами ее, наверняка, практиковали). Но избавиться от «навязчивых образов», со всех сторон обступающих и неотступно сопровождающих молящегося, идущего путем духовного, «умного» созерцания, можно только взирая на икону Христа – образ воскресшего Господа, вознесенного в Его прославленной телесности, «одесную Отца»²¹⁶. Иконопочитание, как заключает Феодор Студит, одновременно и зримо, и духовно. В зримом изображении Христа Его тайна почитается духовно. Лишь в грядущем мире мы узрим Самого Христа²¹⁷.

Ответ иконопочитателей на эти вопрошания, возникших задолго до самой иконоборческой ереси (достаточно вспомнить антропоморфитские споры, о которых повествует Иоанн Кассиан в своем десятом «Собеседовании»)²¹⁸ основывался на понимании, что весь человек сотворен «по образу Божию», по образу Логоса Воплотившегося. Но тогда в образ включено и тело. Свщмч. Ириней Лионский совершенно ясно это говорит: «плоть, которая создана по образу Божию...имеет образ в создании»²¹⁹. Это совсем иное понятие «образа», чем в платонизме – оригенизме – иконоборчестве. Флоровский говорит, что понятие «образа» у Иринея содержит «соматический» оттенок и приводит выражение Дэвида Кернса, что речь идет о «явном акценте на материю»²²⁰. Образ укоренен в человеческом естестве, навсегда воспринятом и прославленном вочеловечившимся Предвечным Словом²²¹, поэтому и позволительно пользоваться в богословской мысли и языке зрительными, и даже телесными образами.

Иконопочитатели не оспаривали тезис иконоборцев, что мы призваны к духовному умозрению, однако, оно не может быть конечной целью христианского созерцания, которой является Христос, явившийся во плоти. У духовного со-

216 Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. С. 218.

217 PG 99, 1228D. Цит. по: Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. С. 218.

218 Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования Египетских подвижников. Гл.10. С. 349–366. М., 1996.

219 Adv. haeres. V, 6, 1.

220 Cairns D. The Image of God in Man. New York 1953. С. 77. Цит. по: Флоровский Г. Антроморфиты египетской пустыни... С. 310.

221 Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. С. 219.

зерцания есть единственный «предмет»: вочеловечившееся Слово Божие, Его Икона.

Феодор Студит находит равновесное отношение между двумя крайностями: безобразным созерцанием и привязанностью духа только к материальным формам: «Живописный образ есть для нас священный свет, искупительное напоминание, поскольку он показывает нам Христа во времена Его рождения, крещения, чудотворения, на кресте, в гробу, в воскресении и в вознесении на небо. И во всем этом мы не обманываемся, словно якобы ничего этого не было. Ибо зрительная наглядность приходит на помощь духовному созерцанию, так что благодаря той и другой укрепляется наша вера в тайну искупления»²²².

2. 11 Отношение иконоборцев к веществу-материи

Итак, иконоборцы воспринимали почитание икон как поклонение мертвой, неодушевленной материи и противопоставляли его подлинному культу Бога «в духе и истине». Презрение к материи является одной из наиболее ярких и устойчивых характеристик иконоборчества.

Если прочие доводы, такие, как излюбленно-избитая ссылка на библейский запрет на изображения или отождествление иконы с «изваянным идолом», а иконопочитания с идолослужением все-таки менялись на протяжении столетий, то пренебрежение материи, вынесенный как окончательный приговор в деле защитников икон, всегда удерживался без изменений. Обвинения иконоборцев сводилось к краткой и, как им казалось, неопровержимой констатации: иконопочитание есть поклонение веществу, а не Богу. Развернутая версия этого обвинения прозвучала на иконоборческом соборе 754 г., где было заявлено: «Да будет проклят, кто пытается запечатлеть внешний вид святых на безжизненных и немых иконах посредством материальных красок, ибо такие иконы отнюдь не полезны; изготавливать иконы – это безумная идея и изобретение дьявольское. Вместо этого следует на нас самих, как на живых иконах, изображать добродетели».

222 PG 99, 456BC.

тели святых, о которых написано в книгах, и тем самым одушевляться равным им рвением»²²³.

Итак, наибольшим соблазном для иконоборцев была именно материальность икон, которая в их представлении бесчестила и оскорбляла Божественный первообраз, а то, что иконам воздавалось почитание, возмущало их даже больше, чем само существование иконы (во времена более терпимого отношения к культу икон, перемежавшихся с периодами жестоких гонений, иконоборческие императоры довольствовались тем, что просто приказывали поднять иконы выше, сделать их недосыгаемыми для проявлений всех видимых форм почитания икон: лобызания, каждения и возжигания свечей, земных и поясных поклонов). Впрочем, уже после Седьмого Вселенского Собора, признанного на Западе только почти целое столетие спустя при папе Иоанне VIII (872–882) – нелишне вспомнить, что в 825 г. собор франкских епископов в Париже вновь официально утверждает иконоборчество – аахенские богословы в *Libri Carolini*, составленных в 790–792 гг. от имени и при дворе императора Карла, сочли даже такие дозволенные проявления иконопочитания, как лобызания, каждения и возжигания свечей предосудительным суеверием, делающим иконы предметом культа, что, по мнению каролингских богословов, было недопустимо – в «Карловых книгах» иконам отводилась исключительно скромная роль: служить напоминанием о лицах и событиях для назидания народа²²⁴. Переводя это «откровение» в плоскость богословия иконы, получаем следующее утверждение: «иконы – полезные картинки, связанные в *нашем уме* со священными лицами и событиями, не имеющие с тем, что на них изображено, никакой иной связи, кроме условной»²²⁵.

Поэтому и защита иконопочитания в первый период иконоборчества, завершившийся VII Вселенским Собором в Никее в 787г. потребовала от сторон-

223 Mansi 13, 345CD. Цит. по: *Schönborn Ch.* Gott sandte seinen Sohn. Christologie. Lugano, 2002; русский перевод: *Шёнборн К.* Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2003. С. 212.

224 *Лурье В.М.* История византийской философии... С. 424.

225 Там же. С. 426.

ников икон христианского разрешения вопроса о богословском статусе материи, или другими словами: о том, как тварное соотносится с Нетварным²²⁶.

²²⁶ Подробное изложение этого вопроса в свете новейших исследований см.: *Сахаров Н.* О причинах иконоборческих споров... С. 67–81.

Глава 3. Апология иконы

3. 1 Защита иконопочитания св. Иоанном Дамаскиным (материальность иконы)

В VIII веке произошел решающий сдвиг в развитии богословия иконы и немалая заслуга в этом принадлежала самому значительному богослову первого поколения иконопочитателей преп. Иоанну Дамаскину († 749). Во время иконоборческой смуты, он одним из первых – вместе со св. патриархом Германом (715–730) – выступил на защиту иконопочитания, и его «Защитительное слово против отвергающих святыне иконы» по праву считается первой попыткой догматически обосновать распространившееся в Византии иконопочитание. Возражая на упрек иконоборцев, что иконопочитание слишком привержено земному, слишком привязано к материальному и слишком пристально всматривается в зримо-телесные формы и очертания творения, Иоанн, исходя из христологии, подчеркивает положительную сторону материального:

«В древние времена Бог, не имеющий ни тела, ни формы, вообще не представлялся в образах. Но теперь, когда Бог облачился в плоть, стал зримым и пребывал среди людей, я могу создать изображение зримого Бога. Я, тем самым, поклоняюсь не материи, а Творцу материи, который ради меня сам стал материей и взял на себя проживание в материи, дабы посредством материи совершилось дело моего искупления...»²²⁷.

Материя для Иоанна Дамаскина не является самым внешним, низшим уровнем удаленности от Бога, как бы Его «краем», как учит неоплатонизм; она не есть нечто наиболее отдаленное от духа, а потому безблагодатное и безнадежное для спасения. Воплощение Бога, при котором Бог воспринял материальное Тело, выявило «богоносный потенциал» материи, ибо именно материя послужила «проводником» Божественного Самооткровения и носителем Божественной благодати. Материя больше не является препятствием на пути к Богу, напротив, благодаря подключенности к тайне Христа, сама становится посредником искупления.

²²⁷ Дамаскин Иоанн. *Contra imaginum calumniatores oratio*, I,16 (PTS 17,89). Цит. по: Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. С. 215.

Икону св. Иоанн Дамаскин воспринимал прежде всего как святыню, посредством которой сообщается благодать.

Внешние формы культа, напоминающие языческое идолопоклонство и потому вызывающие особую тревогу у иконоборцев, св. Иоанн сумел оградить и защитить тем, что ввел строгое богословское разграничение между почитанием икон (προσκύνησις) и поклонением (λατρεία) изображенному Господу²²⁸. Λατρεία предполагает служение²²⁹ кому-либо или чему-либо. При этом человек поработается предметом служения, к которому направляются все его жизненные устремления. Предмет тогда, по выражению известного богослова П. Тиллиха, превращается в средоточие наибольшей экзистенциальной заинтересованности – „focus of the ultimate existential concern“²³⁰. Конечно, λατρεία как духовное служение должна относиться только к Богу; προσκύνησις²³¹ (дословно – «посылать рукою поцелуй кому-либо») как поклонение в своей духовной природе есть только воздаяние должной чести чему-либо или кому-либо, однако без порабощения покланяемому предмету как Богу. Четкое различение²³² препо-

228 Здесь уместно отметить, что ранние Отцы не различали между προσκύνησις – поклонение, λατρεία – духовное служение, достойное лишь Бога и τιμή – честь, почтение, почести. См.: *Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, Osten, Tübingen 1928, frg. 3. В предисловии к чешскому изданию преп. Иоанна Дамаскина «Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения» Томаш Микулка приводит подробные выдержки в оригинале из сохранившихся отрывков письма Епифания Кипрского, «подозрительного критика и обличителя», как назвал его о. Георгий Флоровский (см.: *Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века*. М., 1992. С. 200), свидетельствующих о том, что Епифаний уже чувствовал, что поклонение, воздаваемое Христу качественно отличается от почитания апостолов и обращал внимания на то, что сами апостолы отказывались от таких проявлений, якобы им положенных (см. подробнее *Mikulka T. Ikonoklastické spory / Sv. Jan Damašský. Řeči na obranu obrazů*. Pavel Mervart. Červený Kostelec, 2012. С. 32–35).

229 Словарь А.Д. Вейсмана приводит, кроме значения *служение, служба*, также и *служение по необходимости, рабство*. См.: *Вейсмана А. Д. Греческо-русский словарь*. СПб., 1899. С. 752.

230 См.: *Сахаров Н. О причинах иконоборческих споров...* С.100.

231 Поклонение, обожание; προσκυνῶ – падать ниц перед кем, поклоняться кому, обожать; у греков – поклонение богам; у персов и других восточных народов говорится о поклонении царю.

232 Конкретной оформленности мира, его многообразию, ипостастности и иконности, которой столь дорожит христианское сознание, постоянно угрожает хтоническая неразличимость всех вещей. Труд по различению слов и понятий, установление

добный Иоанн проводит и между подобием-образом и идолом: если идол сам по себе является как бы «конечной точкой», первопричиной в религиозных обрядах, неким самодовлеющим бытийным центром, замыкающий на себя все стремления человека, то икона сама по себе – только «проводник» к изображенному на ней Первообразу.

В иконе происходит молитвенная встреча; входя в дом или в храм, где есть иконы, человек «как бы обменивается с Богом взглядом», как удачно выразился французский богослов Павел Евдокимов. Икона является не объектом материальной локализации причастности, но посредником в осуществлении встречи. Икона свидетельствует об энергии Бога, о Его свете, о Его присутствии – образном, символическом, но тем не менее, совершенно реальном присутствии...

3. 2 «Христианский эллинизм» иконопочитателей против «эллинизированного христианства» иконоборцев

Христианское богословие иконы идет вразрез с учением неоплатоников, утверждавших, что Божественная энергия, присущая только Божеству, не может передаваться существам, находящимся на более низкой иерархии бытия, и тем более материи как наиболее отстоящей в своем «падении» от Бога. Иконоборчество и стало таким возвратом к дохристианскому эллинизму.

«В иконоборческом споре,— пишет Георгий Флоровский, – по крайней мере, на богословском уровне – два эллинизма, как бывало и раньше, вступают друг с другом в жаркую схватку. Идет борьба между символизмом и историей. Иконоборцы представляют в борьбе крайнюю, непреображенную эллинистическую позицию платонического и оригенистского толка... Защитники икон, напротив, твердо стояли на позициях «исторического христианства». В иконоборческом споре решался вопрос не только об иконах. Это объясняет ту остроту и

«водоразделов мысли» всегда был присущ христианскому богословию и противостоял тому стиранию граней, которое в конце концов приводит к «кошмару тотальной невнятицы, этому шедевр ада», см.: *Аверинцев С.С.* Слово Божие и слово человеческое / София-Логос. Словарь. Киев, 2001. С. 398.)

непримиримость, с которой протекала борьба. На кону стояла не только судьба христианского искусства, но и Православие как таковое. Так или иначе, эта борьба может быть осмыслена только в перспективе многовековой Auseinandersetzung (полемики) между христианством и эллинизмом. Обе партии мыслили «по-гречески». Война шла между христианским эллинизмом и эллинизированным христианством или, вернее будет сказать, между Православием и синкретизмом»²³³.

3. 3 Икона как «тайноводительница благодати» (Иоанн Дамаскин). Второй период иконоборческих споров

Полемизируя с иконоборцами, преп. Иоанн очертил новые богословские контуры иконы как «тайноводительницы благодати», что и позволило причислить ее к другим священным тайнодействиям Церкви.

«Материальные предметы (αἱ ὄλα), сами по себе непокляемые, делаются по мере веры сопричастниками благодати (μέτοχοι χάριτος)»²³⁴.

Икона является святыней, посредствующей в сообщении благодати – пожалуй, так можно было бы сформулировать итог первого периода иконоборческих споров; другой важнейший признак иконы – сходство изображения с оригиналом – разрабатывался уже во второй период борьбы за святые иконы.

Второй период иконоборческих споров, начавшийся через 26 лет после VII Вселенского Собора, восстановившего иконопочитание, длился 30 лет и почти зеркально повторил все перипетии первого этапа гонений на иконы, вплоть до созыва иконоборческого собора 815 г., во многом повторившего аргументы иконоборческого собора 754 г. «Повторяются даже роли императоров-новых иконоборцев (также в связи с успешной « прогрессивной» государствен-

233 *Florovsky G.* Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy. С. 95–96. Для подтверждения этой точки зрения Флоровский отсылает к интересной работе *Ivanka E., von.* Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Gewistesleben. Wien, 1948. С. 105.

234 *Иоанна Дамаскина* «Первое защитительное слово против отвергающих святые иконы». 1.36. С. 148. Цит. по: *Сахаров Н.* О причинах иконоборческих споров... С. 115.

ной деятельностью) и противостоящей им императрицы-регентши с малолетним сыном, достигшей торжества православия»²³⁵. На Константинопольском соборе 843 г., созванного императрицей Феодорой, были окончательно восстановлены, по слову летописца, «святые и честные иконы для почитания и поклонения в храме Божиим». Императрица устроила открытое церковное торжество, которое пришлось на первое воскресенье Великого Поста. В тот 843 год это было 11 марта. С тех пор и был установлен праздник торжества Православия, вот уже на протяжении 12 веков отмечаемый церковью в каждое первое воскресенье Великого Поста. Это не столько праздник Православия иконы, как он был назван в первый раз, сколько праздник самой иконы, как образа Православия. Священное искусство иконописи не быдо создано художниками. Оно есть установление святых Отцов и церковного Предания²³⁶.

С течением времени день торжества православия приобрел общий широкий характер торжества церкви над всеми ересями, от арианства до иконоборчества: недаром главной темой курса лекций по истории арианской ереси, который патриарх Фотий читал, вероятно, в 861 году²³⁷ (после смерти патриарха Мефодия, при котором и было провозглашено «торжество православия») как раз и стало сравнение арианства с событиями девятого – «иконоборческого» – века!²³⁸. Ещё на VII Вселенском соборе патриарх Тарасий, отражая апелляцию своих противников-иконоборцев к авторитету «отца церковной истории» Евсевия Кесарийскому – автора «иконоборческого послания», адресованного Констанции, сестре Константина Великого и супруги Ликиния – заявил: «Евсевий Памфил приводится иконоборцами во свидетельство; а между тем, вся кафелическая церковь признает его за сторонника ереси Ария. Бога Слова он называет вторым поклоняемым и помощником Отца, а также имеющим вторую степень достоинства... Утверждая, что естества слились в одно, он не принимает и ико-

235 *Карташев А.В.* Вселенские соборы. С. 507.

236 «L'art sacré de l'icône n'a pas été inventé par les artistes. Il est une institution venant des saints Pères et de la Tradition de l'Église». VII Concile, Mansi 13, 252С. См.: *Evdokimov P.* L'art de l'icône. Théologie de la beauté. С. 141, сн. 1.

237 *Photios.* Homilies // В. Laourdas (ed.). Φωτίου ομιλίαι. Thessaloniki, 1959 [Hellenika. Supl. 12]. № XV.142.19–143.16.

238 *Каждан А.П.* История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 475.

ны, как это делает весь сонм приверженцев арианства. Они проповедуют, что Господь наш вочеловечился без разумной души и вместо нее имел Божество. Это говорили они, как свидетельствует Григорий Богослов, для того, чтобы перенести страдание на Божество, и как проповедующие страдание Божества, они не принимали иконы»²³⁹.

Почему православным потребовалось столь много времени, чтобы создать развитое богословие образа-иконы? Изоощренная христологическая диалектика иконоборцев, представленная ими на своем соборе 754 г. самим императором-иконоборцем Константином V не обсуждалась на VII Вселенском Соборе; труды проигравших иконоборцев были почти полностью уничтожены их победившими противниками (так, о богословских доводах императора против иконописания мы узнаем только по дошедшему до нас труду патриарха Никифора (750–829), опровергающему эту аргументацию)²⁴⁰, а сами они стали мишенью изничтожительных высказываний – Дамаскин, как известно, дал иконоборческим епископам (ἐπίσκοποι) прозвище «мракобесы» (ἐπίσκοτοι)²⁴¹, тем более уничижительное, что ему для этого было достаточно заменить всего лишь одну букву...

Поразительно и другое: не только иконопочитатели (что понятнее) постарались поглубже запрятать все «материальные доказательства» иконоборческого богословия, но и сами соборные (754 г.) иконоборческие отцы, все 338 епископа изменили императорские тексты Константина и вполне по-византийски замели все следы, которые могли бы привести к истине. Истина же заключалась в следующем: Константин совершенно правильно утверждал, что каждая икона представляет πρόσωπον (лицо) того, чьим образом она является и определил икону как образ «лика-лица»²⁴². Проблема была, однако, в том – и это не признали иконопочитатели «первого поколения» и почувствовали иконоборческие соборные отцы, поэтому и исправили исходные положения аргументации Кон-

239 *Андреев И.* Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские: Очерки их жизни и деятельности в связи с ходом иконоборческих смут. Сергиев Посад, 1907. С. 155.

240 *Patr. Nicephorus. Antirrhethici adversus Constantinum Copronymum* 1 (PG 100, 232A).

241 *Auzépy M.-F.* La vie d'Étienne le Diacre. Aldershot, 1997. С. 126. 7; 127.16; 142. 6.

242 Подробнее см. фундаментальную работу *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V with particular attention to the Orient Sources. С. 1–191.

стантина – что этот πρόσωπον он понимал неправильно, считая, что кто описывает это лицо-лик, описывает также и Божественное естество, а оно неопишимо.

3. 4 Богословие образа в трудах патриарха Никифора

Лишь во втором периоде иконоборческих споров патриарх Никифор (806–829) и Феодор Студит (759–826), «великие богословы иконы» сумели расколдовать это иконоборческое заклинание и создать подлинное богословие образа.

Согласно патриарху Никифору, есть коренное различие между описанием (ограничением, определением – περιγραφή) и изображением-живописанием (γραφή)²⁴³. Описуемость – одно из сущностных свойств сотворенного мира, необходимый признак любого предмета и явления, получившего бытие²⁴⁴, главная гарантия существования тела²⁴⁵, более того – «самоопределение, сущность тела»²⁴⁶. Описание (περιγραφή) – это способ отграничения вещи от всего, что ею не является, то есть фактически способ существования вещи²⁴⁷.

«Описуемое описывается или пространством, или временем, или началом, или познанием»²⁴⁸; описание, или описуемость, таким образом, является одной из главных характеристик бытия. Быть описанным по месту, времени, началу или пониманию – «что схвачено рассудком или разумом»²⁴⁹ – значит, по сути, быть включенным в границы конечного; описание, или описуемость, таким образом, одна из главных онтологических характеристик бытия²⁵⁰. Можно сказать, что все тварное бытие описано, включено в границы конечного.

243 Antirrh.II: PG 100, 356A–357A.

244 Antirrh.II: PG 100, 241A, 444B.

245 Antirrh.II: PG 100, 252B.

246 Antirrh.II: PG 100, 444B.

247 Никифор различает между сущностным состоянием (λόγος) и способом бытия (τρόπος), которое представлено уже у Максима Исповедника.

248 Antirrh.II: PG 100, 356C.

249 Antirrh.II: PG 100, 356B–357A.

250 Подробное изложение теории Никифора: см.: Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 190–207. См. также: Mondzain M.-J. Image, icône, économie Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain. Paris 1996.

Изображение же и изобразимость, живописание и рисование относятся всецело к деятельности художника. Изображения могут быть только «рукотворными», созданными специально по подражанию некоторому образцу, или архетипу. Икона – искусственный образ – очевидно принадлежит к категории изображений. Никифор определяет икону как подражание первообразу, его отпечаток; благодаря сходству с первообразом она выражает весь внешний облик того, кого отражает, но остается сущностно отличной от своего оригинала, архетипа²⁵¹. Другими словами, икона принадлежит к предметам «соотносительным», главной чертой которых и будет соотношенность с другим предметом, а не самодовлеющее бытие. Икона есть то, что в своем бытии определяется относительно другого²⁵². Затем в характеристику иконы патриарх Никифор вводит аристотелевскую категорию отношения (σχέσις): «Образ принадлежит к категории отношения (πρὸ τί)...Ибо образ – это всегда образ первообраза... Ибо образ и первообраз всегда предполагают друг друга..., и даже если вдруг первообраз исчезнет, отношение все равно останется...»²⁵³, причем отношение изображения сохраняется и тогда, когда одна из сторон (или даже обе) перестанут реально существовать: «Подобное может, например, случиться у отца и сына. Когда первый удалился, он все же остался здесь благодаря сходству, воспоминанию или форме, которое показывает его изображение. Таким образом, отношение не страдает от времени»²⁵⁴.

Этот труд по различению смыслов и четкому установлению водоразделов мысли был предпринят патриархом Никифором, чтобы показать неточность понятия «неописуемости» (ἀπεριγραψία), которое «зрелые» иконоборцы подняли на щит в борьбе с православными²⁵⁵. Дело в том, что после Халкидонского Собора, на котором были изложены общие положения православной христологии (в частности, исповедание неслиянного единства Божественного и человечес-

251 Antirrh.II: PG 100, 277A.

252 Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. С. 195.

253 Antirrh.II: PG 100, 277D–280A.

254 Там же.

255 Никифор пишет: «Сие понятие они, словно неприступную крепость, соорудили против православных», PG 100, 209B.

кого естеств Христа²⁵⁶), христологическая программа иконоборцев, верно и

256 Для правильного понимания этого положения приводим поправку о. Николая Озолина, проф. Православного Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже: «Как всем известно, устами Отцов V Вселенского Собора православный Восток, неудовлетворенный слишком «механической» двусоставностью Богочеловека в томосе Папы Льва, утвердил раз и навсегда, что правильное понимание центрального христологического догмата, провозглашенного оросом Халкидонского Собора, возможно только в свете Кирилловой сотериологии, то есть в свете *православного теопасхизма*. Важнейшей чертой онога является строгое соблюдение учения о двух природах и – как показала монофелитская смута – об их существенных свойствах». «Здесь важно подчеркнуть в духе халкидонского теопасхизма отцов V Вселенского Собора, что именно **Бог** изволением всей Троицы стал видимым во плоти, точно также, как именно **Бог** лично умер во плоти вольною смертию на кресте. То была основная сотериологическая интуиция свят. Кирилла Александрийского о спасительной *личной тождественности* предвечного и безначального Слова со Иисусом Христом, воплощенным Логосом». См.: *Озолин Н.* Об описуемой неопикуемости, или о двух природных образах в единой ипостаси Спасителя // *Православная иконология – основы и перспективы.* СПб., 2005. С. 19–29. В. М. Лурье замечает, что православные и еретики (имеются в виду монофизиты) в осмыслении христологического догмата (о Воплощении) исходили из разных представлений о том, что в нем представляется парадоксальным, а что – рационально обоснованным: «Халкидониты всегда настаивали на том, что Бог пострадал не божественной природой, а человеческой, тогда как монофизиты, для которых во Христе была только «одна природа Бога Слова», вынуждены были утверждать страдания божества, т.е. божественной природы, которая, согласно разделявшемуся монофизитами учению, не может страдать. Монофизиты видели в страдании божественной природы такой же логический парадокс, каким является воплощение Бога и все остальное, что происходит для спасения рода человеческого. Православные с ними не соглашались: они видели тут не логический парадокс, а простую путаницу понятий. Попытаемся объяснить это современным языком. На вопрос, *чем* пострадал Сын Божий, православные отвечали – плотию, а не божеством. На вопрос же, *кто* пострадал, православные отвечали – Бог (Сын Божий). Логический парадокс заключался именно в этом: Сын Божий, который не может страдать, страдает. Такое описание страданий Христа, выдержанное в соответствии с принципом дополнительности Нильса Бора, автоматически следует из православного понимания боговоплощения, также соответствующего принципу дополнительности. Изначальный логический парадокс заключается в факте соединения несоединимого (божества и человечества), а «феопасхизм» – не более, чем одно из частных его проявлений» (*Лурье В.М.* История византийской философии... С. 147–148). Это же наблюдение В. М. Лурье может служить примером того – как показал Д. С. Бирюков – «что нередко в учениях, признанных еретическими, просто иной, чем у православных, характер рациональности» (*Бирюков Д.С.* Ересь и еретики / Книга еретиков. С. 8.). Мейендорф также подчеркивает, что божественная природа осталась бы неизмен-

преданно следующая тезису Евсевия Кесарийского (264–340) о невозможности изображения Христа, потому что Его человеческое естество полностью прославлено и обожено, стала несостоятельной. «Теперь,— как пишет Schönborn, — само понятие «неописуемости» как нельзя лучше пригодились в качестве боевого клича против иконопочитателей»²⁵⁷.

«Боевой клич» противников почитания икон (и не случайно, конечно, армия неизменно поддерживала именно иконоборцев), оглушая их самих, не позволил слышать иные обертоны; иконоборцы мыслили в альтернативах, иконопочитатели — в антиномиях. Как заметил о. Иоанн Мейендорф²⁵⁸, все византийское богословско-философское мышление пронизано антиномичностью, ибо в нем соприисутствуют как твердая уверенность в способности концептуального языка выражать истину веры и в то, что спасение человека во многом зависит от этого правильного (православного) изложения, так и непоколебимое убеждение в том, что никакой концептуально-данный язык не в силах выразить «без остатка и осадка» *всей* истины.

История повторялась: нежелание (или неспособность) к «различению духов», свойственное ересям, и на сей раз приводила к смешению понятий, грозящему обрушить всю архитектонику значений, смыслов и различий, выработанных христианской мыслью на протяжении нескольких веков...

Итак, Никифор разрешил недоразумение: картина (ὑραφή), образ, икона характеризуются своим отношением сходства с первообразом, однако отличаются от изображенного на них. Изображение представляет собой другую реальность, отделенную от изображаемого. Что же касается «описуемости» (περὶ ὑραφή) — то это такое качество, которое неотъемлемо принадлежит тому, кто им обладает. Далее, Никифор показал, что смешение понятий ὑραφή и περὶ ὑραφή покоится на мифическом понимании образа: «мифическое сознание» требует, чтобы образ не только представлял, являл первообраз во внешнем обли-

ной и не подверженной страданию, но ипостась была открыта страданию и изменению (Meyendorff J. Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought // *Dumbarton Oaks Papers* 47 (1993), С. 75.

257 Schönborn Ch. Die Christus-Ikone. С. 199.

258 Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. С. 5. См. также: Сидоров А.И. Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // *Византийский временник* 49. С. 81–95.

ке, но чтобы он также совпадал с ним («описывал» его) и во всех других отношениях. Иконоборцы считали, что на иконе «должна быть «схвачена» вся реальность изображенного лица»²⁵⁹.

И еще одно уязвимое место в иконоборческой аргументации обнаружил патриарх Никифор: для императора Константина и иже с ним сама «описуемость» и связанная с ней телесность являются последствиями грехопадения. Поэтому они, в духе оригенизма, который воспринял и развил враждебный к образам Евсевий Кесарийский, настаивали на «полной перемене» человеческого естества Христа после Воскресения и Вознесения. Никифор показывает, что неустранимая собственная реальность тела коренится в онтологическом принципе тварности; и «описуемость», и зримое естество, и вообще телесность характеризуют человеческое существо изначально. Господь, Творец человеческого естества, но не творец его смерти, стал человеком, чтобы избавить человека от смерти, но не от его естества²⁶⁰.

«Никифор продолжил великую патристическую традицию отцов-каппадокийцев и св. Максима Исповедника: «платонизирующей» точке зрения на обожение человека – «возвышение» низшего в высшее, причем низшее есть только тень высшего, – он противопоставил «христианский аристотелизм», или, точнее, «халкидонизм», нашедший свое выражение в вероисповедной формулировке Халкидонского Собора»²⁶¹. В тайне Христа человеческое естество обновилось, а не переменялось. Не естество нуждается в перемене, но способ бытия требует обновления. В этом и состоит и антиномия нашего спасения, и антиномия иконы: Во Христе наше человеческое бытие должно быть обожено, не переставая при этом быть «человеческой плотью и кровью». С воцарением иконоборствующего императора Льва V Армянина (813–820) разразился второй период иконоборчества, по своим жестокостям превзошедший гонение Константина Копронима.

«Предвидя гонение, патриарх Никифор собрал около себя единомышленников-епископов и отслужил с ними всенощное бдение. Император Лев счел это за демонстрацию и сделал ряд придирок к Никифору. Назначил ревизию и

259 Там же. С. 198.

260 Там же. С. 201.

261 Там же. С. 203.

потребовал от патриарха отчета в церковных имуществах; принял ряд жалоб на него и вызвал его на суд кучки епископов и клириков. Никифор от явки на этот незаконный и унижительный суд (без патриархов – римского, александрийского и др.) отказался. Послал императору письменное отречение от патриаршества и в полночь 20 марта 815 г., помолившись в Св. Софии, сам отправился в ссылку в свой монастырь»²⁶².

3. 5 Завершение богословия иконы в трудах преп. Феодора Студита

Богословию иконы суждено было завершиться в трудах самого значительного и одновременно последнего из великих иконопочитателей, игумену большого Студийского монастыря в Константинополе, Феодору Студиту (759–826).

У преп. Феодора Студита есть поразительное утверждение, что образ икона Христа тождественна с Ним ипостасно – точнее, бытие по ипостаси (καθ' ὑποστάσιν) –, но различна в своем существе (καθ' οὐσίαν); в тайне Богочеловеческого Лица Христа и заключено подлинное средоточие богословия иконы.

Икона – это всегда портрет определенного лица, а не естества. Причем, нет никакого «всеобщего человеческого естества», которое бы существовало вне конкретных индивидов, а ведь именно на обратном утверждении – что Христос воспринял на себя всеобщее человеческое естество, а не бытие индивидуального человека – и покоились «неотразимые» аргументы иконоборцев, что человеческое бытие Христа и является «неописуемым».

Как и патриарх Никифор, Феодор опирается на аристотелевские категории: понятие всеобщего имеет свое бытие лишь в конкретных индивидах.

«Всеобщее имеет состояние только в индивидуальном. Например, человеческое бытие существует лишь в Петре, Павле и прочих представителях человеческого рода. Если бы эти индивиды не существовали, то не было бы и всеобщего человеческого естества»²⁶³.

Человеческое естество Христа существует тоже только как конкретное, индивидуальное. От всех других людей Христос, как человек, отличается свои-

262 Карташев А.В. Вселенские соборы. С. 514.

263 PG 99, 396D. Цит. по: Schönborn Ch. Die Christus-Ikone. С. 208.

ми личными (ипостасными) качествами – также, как и люди в своей неповторимости и «несравненности» отличаются друг от друга своими личностными чертами.

Икона являет лишь зримый образ человека, то, что ему свойственно, что отличает именно этого человека от всех других. Однако, икона отражает не какое-то сиюминутное состояние внешнего вида оригинала, не мгновенное состояние его внешности, отражающее только душевные движения «лица» в данный момент, а как бы его «онтологический портрет». Феодор здесь говорит не столько о неизобразимости всех этих летучих душевных движений, сколько предъявляет к живописи требование – некий «категорический императив» – не изображать совсем эти движения и состояния, как преходящие²⁶⁴. Икона, таким образом, – это не натуралистическая копия внешнего вида человека, а как бы «фотографический снимок», «дагерротип души» его конкретного онтологического облика, не подверженного никаким случайным изменениям. Лик, а не меняющееся лицо.

Икона являет человека в его преображенном, обоженном состоянии, в его святости. К такому выводу приходит Леонтий Неапольский: «Образом Божиим есть человек, который был сотворен по Его образу, особо же тот, который стал местом пребывания Духа Святого. По праву тогда почитаю образ рабов Божиих и поклоняюсь им, поскольку именно так я прославляю жилище Духа Святого»²⁶⁵.

Что же касается иконы Христа, то преп. Феодор Студит подчеркивает, что человеческая «описуемая» природа Христа не существует вне ипостаси Слова, и в этой ипостаси Слова созерцается и описывается индивидуально (ὡς ἐν ἄτομῳ). Ипостась Христа описуема не по Божеству, которое никто никогда не видел, но по человечеству, которое в Ней видимо²⁶⁶. Тем не менее, если ограничиться лишь сосуществованием двух природных образов – видимого и невидимого – во Христе, то, как замечает проф. Николай Озолин, «Церковь никогда не

264 *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. С. 189.

265 «... εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ὁ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γεγωνὸς ἄνθρωπος, καὶ μάλιστα ἐκ Πνεύματος ἁγίου ἐνοίκησιν δεξάμενος. Δικαίως οὖν τὴν εἰκόνα τῶν τοῦ Θεοῦ δούλων τιμῶ καὶ προσκυνῶ, καὶ τὸν οἶκον τοῦ ἁγίου Πνεύματος δοξάζω». *Fragmenta apologiae contra Judaeos*. PG 93, 1604CD.

266 PG 99C, 400CD, C, 401B.

пошла бы дальше античного натуралистического портрета, а в наше время лучшими иконами были бы фотографии... Не зря попавшие на Унию во Флоренцию византийки велегласно ужасались откровенному несторичанству латинской «зоографии» и наотрез отказывались иконно почитать ее»²⁶⁷.

Каковы же взаимоотношения двух природных образов – видимого и невидимого – во Христе?

Образ Божий в человеческой природе полностью восстановлен, вплоть до совершенного богоподобия. Это встречается уже в учении преп. Максима Исповедника, который показал, что образ отличен от первообраза способом существования – *τρόπος ὑπαρξεως* – но их единство, и более того, их личная тождественность обеспечиваются проникновением энергий прообраза в образ.

«...по мере того, как энергии архетипа наполняют образ, способ бытия образа – преодолевая основные оппозиции, отделяющие образ от первообраза – близится к способу бытия первообраза. Это и есть возвращение образа к первообразу, предмета – к своему логосу, обожение человека и космоса... Весь этот процесс христоцентричен, поскольку во Христе начато и преобразовано это взаимопроникновение образа и первообраза. Этот процесс дан первично во взаимопроникновении (*περιχώρησις*) энергий человеческой и божественной природ во Христе... поскольку в воплотившемся Христе дан и образ, и первообраз»²⁶⁸. Именно потому Господь и сказал Филиппу: «Видевший Меня, видел Отца; как же ты говоришь: покажи нам Отца?» (Ин.14, 9).

267 *Озолин Н.* Об описуемой неописуемости... С. 28.

268 *Живов В.М.* «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа. С. 120.

Глава 4. Лики иконы

4.1 Особенности иконописного языка

И вот для того, чтобы показать, что Первообраз – Божественное Лицо Воплощенного Слова – и Его рукотворная икона обладают «запечатленной единоимянностью и физическим сходством, ипостасной тождественностью, со всеми отсюда вытекающими благодатными последствиями»²⁶⁹, Церковь и выработала «канон», то есть адекватный, специфический иконописный язык, чтобы приобщить человека к тому Откровению, которое явлено миру в христианстве, раскрыть в видимых формах сущность внесенного им переворота.

Выражение этого переворота требует особого построения образов, своих особых средств выражения, своего «стиля». С помощью ряда канонизированных приемов в иконе создавалось особое художественное пространство, рассчитанное на активное восприятие: человек, пребывающий в храме, причастен к храмовому действию «как синтезу искусств», как выразился о. Павел Флоренский, а не является пассивным объектом «воздействия искусства», всегда только праздным и любопытствующим зрителем. Особый мир образов, отображающий чувственно невоспринимаемый духовный мир сверхбытия – вневременный и внепространственный – населял художественное пространство иконы, и для его изображения необходимо было найти именно такие приемы, которые позволили бы явить именно его «потусторонность» и нездешность.

И приемы, с помощью которых византийские мастера добивались этого были достаточно просты. Прежде всего, в одной целостной композиции они объединяли разнопространственные, разновременные и одновременные события. Внимание художника сосредоточивается на изображаемом явлении, которым и определяется пространство, то есть само пространство не выступает предметом специального изображения, «показа», как в ренессансной европейской живописи, а складывается как нечто вторичное на основе композиционного единства всех изображенных предметов. Каждый предмет для иконописца был значим, дорог сам по себе, каждый имел как бы свой «центр бытия» – поэтому

²⁶⁹ *Озолин Н.* Об описуемой неопиcуемости... С. 29.

он и стремился изобразить его с исчерпывающей полнотой, часто совмещая в одном изображении его виды с различных сторон. Получались причудливые развертки предметов, изображенных как бы в «обратной перспективе». В одной композиции сопричастствовали изображения, увиденные с разных точек зрения, схваченных как бы в прямой, параллельной и обратной «перспективах».

В иконописи есть еще один принцип: если что-то изображается на фоне, допустим какого-то здания, это, как правило означает, что все изображенное происходит внутри него²⁷⁰; в иконографии действие практически никогда не изображается происходящим в интерьере, что опять-таки связано с острым ощущением иконописцем вневременности и внепространственности изображаемого явления.

К специфическим особенностям иконописного языка относятся также деформации изображаемых фигур и предметов. Принято различать два вида деформаций: корректирующие и экспрессивные. Корректирующие деформации применялись только в системе храмовых мозаик и росписей для того, чтобы «исправить» оптические искажения основных размеров фигур, связанных с различными расстояниями и «углами зрения», под которыми человеку, находящемуся в храме, приходилось рассматривать отдельные композиции росписи (в куполах, нишах, на уровне глаз, на плоских и кривых поверхностях итд.). Эти так называемые «иллюзии восприятия», описываемые в начальном курсе физики и искажающие предметы и реальные взаимоотношения между ними, как раз и корректировались приемами, разработанными в иконографии. Для восстановления реальных соотношений верхние фигуры изображались в большем масштабе, чем нижние (обычно то, что расположено выше или дальше, кажется нам меньшим; но это именно только кажется – подлинные размеры и величина фигуры остаются все время неизменными, как бы равными самим себе). Фигуры, помещенные в центре апсиды, изображались более узкими, чем фигуры по бо-

270 О. Георгий Кочетков, толкуя 3-ью главу книги Бытия, связывает с этим принципом и «принцип искушения»: нам кажется, что искушают нас извне, на самом деле, искушение произрастает изнутри, хотя изобразительные средства библейского языка говорят как бы об обратном, как и иконописный язык. Приписывание внешним силам «искусительного влияния» означало бы отказ от дара свободы и связанной с ним духовной ответственности. *Кочетков Г.* В начале было Слово. М., 2007. С. 125.

кам, просматриваемые под более острым углом зрения²⁷¹. Это постоянство, независимость свойств предмета от условий его восприятия и хотели показать мастера иконописи; импрессионизм и экспрессионизм, напротив и вопреки, передают всего лишь субъективные реакции сетчатой оболочки глаза или нервной системы художника – в этой живописи все зависит от меняющихся обстоятельств, все случайно, все основано на преходящих ощущениях...

К деформациям второго типа, экспрессивным, направленным на создание определенной художественной выразительности, относятся удлиненность фигур, широко раскрытые глаза, «перекручивание» человеческих фигур на 90–180 градусов, изображение предметов и фигур без каких-то важных элементов. Весьма выразительна в этом смысле принадлежащая Феофану Греку фреска с изображением преп. Макария Египетского из церкви Спаса Преображения в Новгороде (1378). На ней святой представлен почти полностью лишенным физических характеристик земного человека: на нем нет одежды, у него нет глаз, есть только руки, поднятые в молитвенном жесте.

4. 2 Средства «визуальной полемики» в эпоху победы над иконоборчеством. Антропологизм иконы

Нарочитые нарушения соразмерности, изменения угла разворота фигур, искажения определенных соотношений частей целого между собой – например, левой и правой частей Ликов Христа и Богородицы, которые можно и сейчас видеть на фресках Св. Софии Константинопольской, «включая и знаменитую Богоматерь с Младенцем в апсиде (ок. 867), описанную в одной из гомилий св. Фотием»²⁷² – служили также особым средством визуальной полемики, как, например, в эпоху победы над иконоборчеством. Именно тогда изографы, как

271 Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. С. 238–280.

272 Макаров Д. К уяснению исторического контекста мариологии и Феофана Никейского (XIV в.) // *Byzantinoslavica* LXXI 1–2 (2013). С. 233–247. Макаров ссылается (сноски 67, 68) на работы: *Teteriatnikov N. Animated Icons on Interactive Display: The Case of Hagia Sophia, Constantinople* // *Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси*. Ред.-сост. А. М. Лидов, М., 2011. С. 247–274; *Kalavrezou I. Images of the Mother: When the Virgin Mary became Meter Theou* // *Dumbarton Oaks*

отмечает Д. Макаров²⁷³, применяя все вышеописанные приемы, создавали впечатление оживления образов с целью, говоря современным языком, интерактивного общения со зрителем, чтобы напрямую вовлечь предстоящего перед иконой в пространство общения со Христом и Его святыми и в процесс сопереживания такой неповторимо-личной встречи с миром духовным, а не отстраненно – умственного созерцания Божества Слова человеческой душой Христа, которое единственно и допускали иконоборцы; это было своеобразным наглядным опровержением чуть ли не самого основания иконоборческих воззрений о душе Христа как посреднице между Божеством и плотью – представления, которое само зиждется на ошибочном понимании ипостасного союза: иконоборцы не верили, что ипостасное единство – это единство Христа, которому принадлежат и божественные, и человеческие свойства, и не понимали учения о взаимном сообщении свойств обоих естеств Господа. Отсюда – и то упрощенное видение образа иконоборцами, которое они «отвоевывали» у иконопочитателей: видимый образ относится к человеческой природе Христа, а невидимый – к Его Божественной природе.

«Но образ не делится по природам, – как правильно, через века, возражает им Павел Евдокимов, – так как он восходит к единой Ипостаси в целом. Одна Ипостась в двух природах означает один Образ в двух проявлениях, видимом и невидимом. Божественное невидимо, но отражается в видимом человеческом. Икона Христа возможна, истинна и реальна, поскольку Его человеческий образ полностью соответствует невидимому образу по Божеству, – оба они составляют два аспекта одной единой Ипостаси-Образа. Как говорит святой Иоанн Дамаскин, энергии двух природ, тварной и нетварной, взаимно проникают друг друга. Благодаря ипостасному единству обоженная человеческая природа Христа участвует в божественной славе и являет нам Бога. Христологический перихорез – сменяющие друг друга выражения – говорит о том же взаимном проникновении двух природ и проясняет тайну *единого образа* под двумя видами, так что *образом Божества Христа является Его человечество*; снова вспомним слова Христа: «Видевший Меня, видел Отца» (Ин. 14, 9), – не сказано Бога, но

Papers 44 (1990). С. 170–171; *Oikonomides N.* Some remarks on the Apse Mosaic of St. Sophia // *Dumbarton Oaks Papers* 39 (1985). С. 111–115.

273 Макаров Д. К уяснению исторического контекста мариологии... С. 246–247.

Отца, ибо Сын есть образ Отца и, благодаря этому, – выражение Троицы; таким образом, единая Ипостась имеет единый Образ-Икону под двумя видами: Как ее видит Бог, и как ее видит человек»²⁷⁴.

По своему содержанию каждая икона антропологична; даже ангелы на иконах изображаются человекоподобными. Обоженный человек является смысловым средоточием иконы, а «бытовые детали», ландшафт, растения, животные служат только фоном, причем, сама природа пишется тоже в ее преображенном, искупленном состоянии.

«...черты осла или лошади на иконе также утончены и облагорожены, как черты человека, и глаза у этих животных на иконах человечьи, а не ослиные или лошадиные. Мы видим на иконах землю и небо, деревья и траву, солнце и луну, птиц и рыб, животных и пресмыкающихся, но все это подчинено единому замыслу и составляет единый храм, в котором царствует Бог»²⁷⁵. Вся композиция иконы становится преображенным космосом²⁷⁶.

274 *Evdokimov P.* L'art de l'icône. Théologie de la beauté. С. 179. Русский перевод: *Евдокимов П.* Искусство иконы. Богословие красоты. Клин, 2005. С. 221. «Mais l'image ne se divise pas selon les natures car elle remonte à l'Hypostase dans son unité. Une Hypostase en deux natures signifie une Image en deux modes: visible et invisible. Le divin est invisible mais il se reflète dans le visible humain. L'icône de Christ est possible, vraie et réelle car son image selon le mode humain est identique à l'image invisible selon le mode divine – toutes deux constituent les deux aspects de l'unique Hypostase-Image. Selon saint Jean Damascène, les énergies des deux natures, du créé et l'incréé, se complètent. Dans l'union hypostatique, l'humanité déifiée du Christ participe à la gloire divine et nous fait voir Dieu. La périchorèse christologique – échange des idiomes – évoque la même et réciproque pénétration des deux natures et explicite le mystère de *l'unique image* selon les deux modes des ses expressions au point que c'est *l'humanité du Christ qui est l'image de sa divinité* ; encore une fois : «Celui qui m'a vue a vu le Père», non pas Dieu, mais le *Père*, car le Fils est l'image du Père et par là l'expression de la Trinité ; ainsi l'unique l'Hypostase possède l'unique l'Image-Icône à deux modes d'expressions : vue par Dieu et vue par l'homme».

275 *Иларион (Алфеев).* По образу и подобию. Богословие иконы в Православной Церкви. URL: <http://bishop.hilarion.orthodoxia.org/1_3_7_23> (12. 03. 2009).

276 В исключительных случаях природа сама по себе может стать «основным сюжетом», главным образом в мозаиках и фресках, посвященных сотворению мира, например, на мозаиках собора св. Марка в Венеции (XIII в.)

4. 3 Икона как Божий замысел и онтологический портрет

Мы говорили уже о том, что икона – не портрет, поэтому иконописец не тщится точно передать внешний облик и отдельные черты святого. По мысли преп. Феодора Студита, все настоящее многообразие мира передается в образе-иконе не в своем земном способе существования (икона не «удваивает» реальность), но в подлинной смысловой (эйдетической) сущности, в качестве Божьего замысла, то есть икона представляет собой своего рода «созерцательную, умопостигаемую данность», или лик... На иконе мир и человек отображается и видится как бы глазами самого Бога. Поэтому же на икону не «смотрят», ей – предстоят в молитве и собранности духа; и то отношение к божественной реальности, пропускающей «сквозь» икону, в которое истинные иконописцы и ставят молящегося перед нею, помогают «внутреннему вниманию продолжить тот диалог, которым является внутренняя молитва. Перед иконой ты можешь стоять только иногда, но молиться ты должен всегда: даже когда ты чем-то занят внешне, ты должен молиться внутренне»²⁷⁷.

Плоть человека на иконах изображается совершенно иначе, чем на живописных полотнах. Одухотворенное, истонченное, почти струящееся изящество, легководность, необремененность всеми подробностями телесности – преобразившаяся благодаря аскетическому подвигу святости человеческая плоть – разительно отличается от плоти, показанной не только в живописи Ренессанса, скажем, у Рубенса, с засильем грузного, тучного, дебелого человеческого тела во всем своем, по слову владыки Илариона (Алфеева), «обнаженном безобразии», но и в творениях других господсподствующих реалистических школ и течений.

Икона статична, а не динамична; она являет не движение к цели, а саму достигнутую цель. Вопреки обычному восприятию, изменения и движение на иконе выражаются через те предметы, которые мы привыкли видеть неподвижными : деревья, горки, здания... На иконе человек предстает уже препобедившим свои страсти, стяжавший подлинную внутреннюю свободу и радость, а пройденный путь остается сокрытым, тайной между ним и Богом.

²⁷⁷ Григорий (Лурье), епископ. Жития радикальных святых. М., 2014. С. 17–18.

Кроме натурализма, иконе чужд иконе и психологизм, эмоциональность, муки агонии, надрыв²⁷⁸, как и другие проявления земных страстей.

«Именно поэтому на византийской и русской иконе распятия, в отличие от ее западного аналога, Христос изображается умершим, а не страждущим. Последним словом Христа на кресте было: «Свершилось» (Ин. 19,30). Икона показывает то, что произошло после этого, а не то, что этому предшествовало, не процесс, а итог: она являет свершившееся. Боль, страдания, агония, – то, что так привлекало в образе Христа страждущего западных живописцев эпохи Ренессанса, – все это в иконе остается за кадром. На православной иконе распятия представлен мертвый Христос, но Он не менее прекрасен, чем на иконах, изображающих Его живым»²⁷⁹; но даже и такое «гармонично-прекрасное» изображение мертвого Христа – с закрытыми глазами, обнаженного, с поникшей головой – все-таки было вынужденной «подменой», окончательно упрочившейся в византийской иконографии только к XI веку²⁸⁰ (хотя известна и более древняя икона, на которой изображен усопший Христос – Синайская икона первой половины VIII века): на ранних палестинских, сирийских, каппадокийских иконах Распятия Христос изображался живой, с открытыми глазами, облеченным в хи-

278 С. Аверинцев в работе «Образ Иисуса Христа в православной традиции» выделяет главу «Преодоление эмоционального в переживании Вочеловечения Бога», в которой раскрывает суть православной мистики Логоса : «В «радостном» уже присутствует «скорбное»; но еще принципиальнее для православного сознания неумаленное предощущение «славного» в «скорбном». На западе христианское искусство вступает на путь, доводящий до предела эмоциональное разделение между скорбью Страстной Пятницы и Пасхальной радостью. Как пример можно назвать позднеготические скульптурные изображения «*Crucifixi dolorosi*» (Распятого Страждущего) и в особенности контраст ужасов Голгофы и славы Воскресения в творчестве великого немецкого живописца Матиса Грюневальда. Совершенно иначе трактуются эти темы в православном церковном искусстве: изображение Распятия у византийских и русских иконописцев не только лишено какого-либо натурализма (и экспрессионизма) – более того: линии распостертых рук Распятого уже предвосхищают своим окрыленным размахом Пасхальную невесомость. Перед лицом таких образов Голгофы можно пережить весь парадокс мистики, в рамках которой Страстная Пятница и Пасха предстают совершенно нераздельно. Именно страдание Христа есть Его победа» (Аверинцев С.С. Другой Рим. С. 261–262).

279 Иларион (Алфеев). По образу и подобию. Богословие иконы в Православной Церкви. <http://bishop.hilarion.orthodoxia.org/print/1-3-7-23-1>, 4. 5. 2009.

280 См. иллюстрированную рукопись Студийского монастыря 1066 г. в Британском музее, addit. 19352.

тон с короткими рукавами²⁸¹, и лишь после первого периода иконоборческих споров, в качестве отповеди иконоборцам на их утверждение, что тело Христа во гробе лишено обожения, стали иконописать Христа мертвого.

Икона – неотъемлемая часть литургического пространства – храма, вне контекста храма она немыслима и в какой-то степени утрачивает свой смысл. Древние мастера-иконографы исходили из особенностей храмового действия (естественное освещение и свет от десятков горящих свечей перед иконами, расположение икон и мозаик итд), влияющих на восприятие священных изображений.

«Икона в музее – это нонсенс, здесь она не живет, а только существует, как засушенный цветок в гербарии или как бабочка на булавке в коробке коллекционера»²⁸².

4. 4 Икона как встреча лицом к лицу. Обратная перспектива

Мир иконы обращен к человеку: икона является местом молитвенной встречи «лицом к лицу», в ней – тайна личного присутствия, и лики пишутся поэтому только анфас. Профильное изображение не предполагает общения: в полуповороте сквозит грядущее расставание и уже наставшее разминовение, «отворачивание», «не-встреча». Общение, к которому мы призваны²⁸³, предполагает всматривание, вслушивание, вникание; всякое внешнее движение возбуждения и беспокойства, выражаемое «полными душевного драматизма» позами и жестами, всякое «перебивание» друг друга утихают перед внутренней умиротворенностью и сосредоточенностью явленного лика. Для иконографии такое «застывшее движение» и внешняя неподвижность весьма характерны: весь динамизм обращен внутрь, сконцентрирован именно в ликах, особенно в глазах. Напротив, в профиль и в движении изображаются лица, которым не воздается поклонение (например, волхвы на иконе Рождества Христова), животные (конь,

281 *Evdokimov P. L'art de l'icône. Théologie de la beauté. С. 261.*

282 *Языкова И. Богословие иконы. М., 1999. С. 33.*

283 Фундаментальным проблемам онтологии общения посвящена книга выдающегося греческого мыслителя, митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа. См.: *Zizioulas J. D. Being as Communion. New York, 1993.*

на котором сидит св. Георгий Победоносец, изображен всегда в профиль, так же, как и змий, которого святой поражает), а также демоны и грешники, запечатлеваемые в позе бегства, возбуждения²⁸⁴.

С обращенностью иконы к человеку связано и применение обратной перспективы. Исходная точка изображения находится не сзади, а перед ним, линии имеют как бы обратное направление. Убедительно пишет об этом Павел Евдокимов: «Так проявляется в иконописи евангельская *μετάνοια*. Воздействие такого приема поразительно; отправная точка исходит от зрителя, линии как бы сходятся в нем, создавая такое впечатление, что изображенные на иконе лица идут ему навстречу.

Мир иконы был обращен к человеку. Двойственное плотское видение пространства падшего мира «по удаляющейся», где все исчезает вдаль, заменяется созерцанием сердечными очами искупленного пространства, которое ширится в бесконечности, и где все обретается вновь. Точка удаления замыкает – точка приближения расширяет и раскрывает. Изображаемые лица как бы движутся слева направо, к Востоку, по естественному направлению пишущей руки»²⁸⁵. *Μετάνοια*, покаяние, умопремена как глубочайший онтологический переворот, совершившийся в человеке, являет его сердечному взору мир и человека в обратной, иконной перспективе, где – если он и «вывернут наизнанку», как может казаться нашему привычному непреображенному видению, то –

284 Многочисленные примеры изображения проявлений беспокойства и злого расположения на фресках в Церкви Хора см.: *Karahan A. Byzantine Holy Images – Transcendence and Immanence. The Theological Background of the Iconography and Aesthetics of the Chora Church. Leuven – Paris-Walpole, MA 2010. С. 143–191. См. также нашу работу: Луптакова М., Ржоутил М. Святые иконы под знаком рассудочности и тисках рациональности: Anne Karahan Byzantine Holy Images – Transcendence and Immanence. The Theological Background of the Iconography and Aesthetics of the Chora Church, études critiques // Byzantinoslavica LXXI 1-2 (2013). С. 345–352.*

285 *Evdokimov P. L'art de l'icone Theologie de la beauté. С. 191–192. «C'est le commentaire iconographique de la *metanoia* évangélique. Son effet est saisissant car elle prend son point de départ en celui qui contemple l'icône et alors les lignes se rapprochent du spectateur et donnent l'impression que les personnages vont à sa rencontre. Le monde de l'icône est tourné vers l'homme. Au lieu de la vision duelle des yeux charnels, selon «le point de fuite» de l'espace déchu où tout se perd dans le lointain, c'est la vision par l'oeil du coeur, de l'espace racheté qui se dilate dans l'infini et où tout se retrouve. Le point de fuite enferme, le point qui rapproche dilate et ouvre. Les personnages se déplacent de gauche à droite, vers l'Orient, direction naturelle, ainsi que fait la main qui écrit».*

именно на свою лицевую сторону, где сбылось и сбывается все задуманное о нас Богом.

4. 5 «Секреты ремесла» как выражение богословия иконы

На иконе никогда не изображается источник света, так как свет – ее сюжет; икона как бы соткана из света: недаром, в специальной терминологии золотой фон иконы называется «светом», а метод работы – постепенным «высветлением». Иконописец покрывает лик сначала темным фоном, затем накладывает слой более светлой краски, получаемой при добавлении к предыдущему составу желтой охры, причем такое наложение все более светлых тонов повторяется несколько раз, и таким образом лик высветливается, озаряется, становится видимым в результате усиления в человеке света. Обоженный человек излучает свет: созерцая Фаворский свет, он сам приобщается к нему и пронизывается им, становясь светоносным. Преобразившегося на горе Фавор Господа апостолы видели в Его ослепительном свете, в сиянии Своей божественной славы, и по иконописной традиции, первым сюжетом, за который берется каждый из иконописцев, является именно икона Преображения Господня.

Цвета иконы также сияющие, блистающие, ликующие; полутона и тени не используются. Древняя летопись повествует, что после смерти преподобный Андрей Рублев явился Даниилу, своему другу и сотруднику, сияя всеми цветами своих икон, и пригласил его радостно следовать за ним в «нескончаемое блаженство», предвкушение которого выражено в «Троице»²⁸⁶.

Икона как литургический образ независима от средств ее исполнения : образ может быть написан, вырезан из дерева или камня, расписан как фреска или выложен мозаикой. И все-таки, метод, обладающий наибольшим богатством выражения и отвечающий наилучшим образом значению и назначению иконы является классическая «живопись» яичной темперой²⁸⁷. Этот метод, считающийся многосотлетнюю традицию и берущий начало в отдаленной

286 Ответы преподобного Иосифа Волоколамского. СПб., 1847.

287 *Ouspensky L. The Technique of Iconography // Ouspensky L., Lossky V. The Meaning of Icons. New York, 1989. С. 53.*

древности, тщательно сохранялся как живая традиция иконографии и передавался из поколения в поколение. Новые материалы, естественно возникающие в потоке времени, тщательно изучались и приспособлялись к иконописанию. В итоге, методы и техника иконографии, выверенные на протяжении веков, оформились в традиционную систему и применяются современными иконописцами практически без изменений.

Подготовка иконы – сложный процесс, он состоит из ряда операций, требующих умения и опыта. Традиционным материалом является деревянная доска, правильный выбор которой представляет сугубую важность как для написания иконы, так и для ее сохранения. Самые удобные доски – из несмолистых видов деревьев: ольхи, кипариса, березы. Нужна доска абсолютно сухая, без утолщений; поверхность её слегка выдалбливается, выступающие края образуют естественное обрамление. Эта естественная рама помогает избежать иллюзорного восприятия изображения, коему, наоборот, способствует искусственная «рама картины». К тому же, оставляемые «неоформленные» поля имеют и практическое значение – усиливают устойчивость доски (меньше растрескивается и коробится) и позволяют рукам художника отдыхать, свободно опираться о доску, не касаясь рисунка во время работы. Затем на доску накладывается слой клея, на него – свободно переплетенные льняные полосы, покрываемые левкасом, для которого используется алебастр или высокого качества мел²⁸⁸ (от 3 до 8 слоев, причем каждый слой должен быть как можно тоньше, чтобы лучше прилегать друг к другу). Художник пишет натуральными красками, замешенными на яичном желтке, который отделяет от белка «вручную», то есть, перекладывая из одной руки в другую; желток смешивается с водой и добавляется

288 Леонид Успенский приводит самый простой рецепт левкаса, применяемый в современной иконографии: «12 грамм желатина развести в 200 граммах горячей воды (в древности использовали рыбий клей). Этот горячий раствор используется при первом покрытии доски и при наклеивании марли. Та же пропорция используется для грунтовки. При первом нанесении используется более сильный раствор, а именно: три слегка наполненные столовые ложки мела медленно добавляются в раствор из клея и воды; все отстаивается, тщательно перемешивается и наносится на доску с помощью кисти. Для покрытия следующих слоев берется тот же раствор, но с добавкой пяти столовых ложек мела. Все это наносится необходимое число раз, и каждый раз раствор нагревается...» См.: *Ouspensky L. The Technique of Iconography // Ouspensky L., Lossky V. The Meaning of Icons. New York, 1989. С. 53.*

немного уксуса (зимой меньше, летом – больше). В Италии вместо уксуса добавляют сок инжирного дерева, в Германии – пиво, а в России – квас: и не надо искать где-то «на стороне далекой» то, чего нет; все необходимое, как и все сокровища, иконописцы умеют находить подле себя, принимая то, что есть, как дар...

Цвета в иконографии «добываются» из природы (минеральные пигменты и натуральные органические цвета). Все, что является продуктом промышленного производства, считается недостаточно чистым для божественного искусства.

Все основные материалы, применяемые в иконографии, отбираются с большим тщанием; «каинова» неразборчивость, небрежность, остановка на том, что первым подвернулось под руку недопустимо и расценивается иконописцами как грех неразличения, всесмешения. Эти материалы в своей полноте, представляя видимый мир, как бы принимают участие в создании иконы, которое «...включает представителей растительного, животного мира и мира минералов. Самые главные из этих материалов (вода, мел, пигменты, яйцо...) берутся в своей натуральной форме, только очищенными и приуготовленными руками человека и именно такими предподнесенными Богу на служение. В этом смысле, слова пророка Давида, произнесенные им, когда он благославлял материалы для постройки храма, «Все Твое, и что Твое, мы даем Тебе» (1кн. Пар. 29. 14) с еще большим правом мы можем отнести к иконе, где материя служит изображению образа Бога. Но эти же слова обретают свое высшее значение в Литургии во время приношения Святых Даров, пресуществляемых в Тело и Кровь Христа: «Твоя от Твоих Тебе приносяще, от всех и за вся».

Преподнесение человеком иконы Богу в подарок в свою очередь подчеркивает литургическое значение иконы»²⁸⁹.

289 Там же. С. 55.

Глава 5. От маски к личности

5.1 Понимание истины как иконы

Тема борьбы иконоборчества с иконопочитанием, как мы уже убедились, не есть частным случаем, отдельным казусом в изобилующей противоречиями, драмами и трагедиями историей духовного преображения человечества. Это один из этапов коррекции мировосприятия, поиски уточненной картины мира и места в нем человека в ходе непрерывно изменяющейся земной реальности. Не только уместными, но и необходимыми выглядят хотя бы фрагментарные экскурсии в интеллектуальную биографию, в состояние умов духовной элиты тех времен, ибо она во многом определяла грядущее целых народов континентов, да и всего человечества.

Продолжительная борьба на протяжении восьмого и девятого столетий за место икон в Церкви вращалась вокруг вопроса о возможности реального присутствия истины Воплощения, принадлежащей истории и творению, в форме иконы. Для греческих Отцов, кроме тех, кто относился к школе Оригена, *Ῥικόν* всегда означал что-то реальное, подлинное, истинное. Более того, патристическая мысль в лице защитников икон, сумела отстоять именно «тот факт, что воплощение сделало не только возможным, но и неминуемым понимание истины как иконы»²⁹⁰ – не даром, Иоанн Дамаскин, приступая к последовательному изложению-выстраиванию своей защиты святых изображений, призывает «своею помощницею ипостасную Истину»²⁹¹, Самого Воплотившегося Господа. Такое видение истины, являющее ее не как продукт изысканий разума, не как «ряд концепций» и «череду определений», а как «посещение» и «пребывание» (ср. Ио.1:14) эсхатологической реальности, которая входит в историю и раскрывает ее в событии общения, коренится в первичном апокалиптическом богословии, так, как оно изначально развивалось в сиро-палестинской традиции, проникающей в евхаристические литургии Востока²⁹²... Образ, *Ῥικόν* –

290 *Zizioulas J. D. Being as Communion. С. 100.*

291 *Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительные слова против порицающих святые иконы или изображения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993. Слово I, III, С. 3.*

292 *Zizioulas J. D. Being as Communion. С. 101.*

благодаря своему «апокалиптическому корню» – осуществляется в грядущем (в отличие от платонического способа мышления, с согласия с которым образ существует только в прошлом, а истина становится предметом воспоминания, ἀνάμνησις). И если для Оригена и св. Августина совершенство свойственно первичному (то есть, «прошлому») состоянию вещей, то греческая патристическая традиция говорит об образе как о «конечной истине бытия, которая передается в событии общения...»²⁹³.

5. 2 Икона как выражение личностного способа существования

Образ Божий, по которому был сотворен человек и составляет его личностную неповторимость, единственность, несводимую и неопределяемую никакой внешней необходимостью и не подлежащую никакой принудительной «стандартизации и унификации» – принципу, по которому сравниваются, измеряются, взаимозаменяются и уничтожаются индивиды. Личность уникальна, а потому – несравненна: она раскрывается и познается только в личных отношениях и общении; другими словами, способом существования личности есть свобода и неповторимость.

Истина личностной связи человека с Богом (позитивного или негативно-го, ибо человек волен сказать Богу «нет») и отличает человека, характеризует его модус бытия.

«Человек – экзистенциальный факт взаимоотношений и общения. Человек является личностью, πρόσωπον, и это означает, как этимологически, так и на практике, что человек имеет лицо (ὄψις), обращенное к (πρός) кому-то или чему-то, что он предстоит (во взаимоотношениях или связи) перед кем-то или чем-то. В каждой своей личностной ипостаси тварная природа человека стоит «лицом к лицу» с Богом: она существует во взаимоотношениях и связи с Богом»²⁹⁴.

Понимание личности, ипостаси как свободы по отношению к собственной природе, а свободы личности как абсолютного и неограниченного права на

293 Там же.

294 *Yannaras Ch. The Freedom of Morality. New York, 1991. С. 14–15.*

существование²⁹⁵ является исключительным порождением патристической мысли. Большинство авторов квалифицируют греческое мышление как «неперсоналистичное»²⁹⁶: в платонизме личность является онтологически невозможным понятием, поскольку душа, живущая вечно и гарантирующая непрерывность существования человека, не связана раз и навсегда с конкретным человеком, а может, соединяясь с другим телом, создавать новую индивидуальность. Аристотелевская философия, настаивая на конкретном и индивидуальном, наоборот, настолько «закрепила» и связала эту индивидуальность с ее же психосоматической целостностью, что разрушила постоянство и «вечную жизнь» личности: смерть окончательно уничтожает конкретную «индивидуальность»²⁹⁷. С другой стороны, пронизанность древнегреческой мысли принципом необходимого единства бытия, осуществляемого в конечном итоге несмотря, вопреки и за счет его видимой множественности и многоликости, приводит греческое мышление к созданию понятия космоса как гармоничной соотнесенности всего существующего между собой. Однако, в этом прекрасном и соразмерном мире, бытие и ценность человека – как и каждой конкретной, «отдельной» вещи – сводится в конечном итоге, к необходимой, почти принудительной связи и сродственности, и сращенности с этим «единым» бытием. Все, что угрожает косми-

295 Митр. Зизиулас в уже цитируемой работе ссылается на известные слова Кирилова из Бесов Достоевского («Каждый человек, который хочет достичь полной свободы должен осмелится положить предел своей жизни... Это последний предел свободы; это все; и ничего нет вне этого...») как на «формулу», выражающую наиболее трагичную сторону поисков личности: выход за пределы «необходимости» существования, возможность утверждения своего существования не как признания очевидного факта, как «реальности», а как результата собственного свободного изволения, собственного согласия и самоутверждения. Именно этого, и никак не меньшего, желает человек в своем бытии как личность. Это же отражается и в подлинном искусстве, которое является ни чем иным, как стремлением человека утвердить свое присутствие как свободное от «необходимости» существование; этим же объясняется тенденция в современном искусстве, исторически связанная с провозглашением свободы и роли личности, к игнорированию и даже пренебрежению вплоть до разрушения формы и природы вещей (их природных или словесных форм). Как воскликнул Микеланджело: «Когда же я уже избавлюсь от этого мрамора и возьмусь, наконец, за работу?» (*Zizioulas J.D. Being as Communion. С. 43*).

296 См. напр.: *Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 644–645.*

297 *Zizioulas J. D. Being as Communion. С. 28.*

ческой гармонии и не поддается разумному пониманию – отвергается и осуждается..

Именно удел человека в этом царстве гармонии и разума и является темой древнегреческой трагедии, через которую понятие «личность» (πρόσωπον) и входит в употребление, а театр становится тем местом, где человек пытается стать «личностью», восставая против этого «гармоничного единства», «которое подавляет ее как рациональная и моральная необходимость»²⁹⁸. Πρόσωπον, лицо, вскоре отождествилось с προσωπεῖον, маской, которой пользовались в театре. Трагичность взаимоотношений маски и личности двояка: надевая маску и вступая в борьбу со своей судьбой и с богами, бунтуя против всего этого навязанного и нерушимого «гармонического единства», актер (и зритель) ощущал вкус свободы, обретал определенную идентичность, «ипостась», подлинное личностное измерение... Но по непреложным законам античной трагедии, судьба, фатум, неумолимо настигает «беглеца», срывает маску, а боги карают его за дерзость – ибо «не мир существует ради человека, а человек ради мира»²⁹⁹.

В древнегреческом мире, таким образом, быть «личностью» означало, что человек просто что-то добавляет к своему бытию, как бы «меняет маски»; должно было пройти несколько столетий, прежде, чем греческая мысль сумела достичь отождествления «ипостаси», как реального, конкретного бытия и «личности». Для того, чтобы это стало возможным, необходимы были две предпосылки: во-первых, должно было произойти радикальное изменение в сфере космологии, которая освободила бы мир и человека от порабощения онтологической необходимости. Это стало возможным благодаря христианству, проникнувшему библейским мировоззрением, которое можно было бы «полемически» сформулировать следующим образом: «не человек существует ради мира, а мир – ради человека». А во-вторых, нужно было посмотреть на человека в его онтологической перспективе – что и сумели осуществить греческие Отцы – то есть, «объединить личность с *бытием* человека, с непрерывностью и протяженностью его существования, с его подлинной и абсолютной идентичностью»³⁰⁰.

298 Там же. С. 32.

299 Платон. Законы. X, 903c-d.

300 Zizioulas J.D. Being as Communion. С. 36.

В свете вышесказанного легче понять мировоззренческий, даже цивилизационный выбор византийских иконописцев: «Единственной реальностью, неподвластной тлению и смерти, является личность, динамическое преодоление индивидуальности, что обуславливает трансформацию в способе существования. Таким образом, речь идет уже не о восхождении от конкретного предмета до абстрактной универсальности идеи, которая является «метафизической данностью», доступной лишь интеллектуальному созерцанию. Речь сразу идет о потенциальной способности, сокрытой в конкретной реальности, в индивидуальной плоти человека и мира быть участником в истинной жизни личностной неповторимости, в свободе от природного детерминизма. В иконе мастер выражает личностный способ существования, которым является любовь, общение и взаимоотношения – тот единственный способ, который делает экзистенциальную неповторимость и свободу фактом жизни и ее ипостасью»³⁰¹.

Post scriptum

Икона в русской мысли 20 столетия

Икону начали изучать с середины XIX века, но еще в начале прошлого столетия за старыми иконами не признавалось никакой эстетической ценности³⁰², они презрительно и безжалостно уничтожались, и не будь старообрядцев, которым Россия обязана как сохранением икон, так и знанием о них (о технике и терминологии иконописания, иконописных школах), вряд ли стало бы возможным как само богословско-философское «переоткрытие» иконы, осуществленное русскими философами-софиологами, так и дальнейшие исследования в иконографии и иконописи, которые проводят не только описывающие видимое и под-

301 *Yannaras Ch. The Freedom of Morality. С. 229.*

302 Когда князь Трубецкой назвал икону «умозрением в красках» – выражение, идеально передающее сущность иконы и потому ставшее крылатым (на других языках переводимое единственно возможным способом как «богословие» иконы), последователи графа Толстого продолжали исповедовать его учение о том, что иконы – это только «доски»...

тверждающие очевидное искусствоведам, но и богословы, математики, историки, философы, семиотики, лингвисты, художники и поэты³⁰³.

Примечательно, что первые работы о древнерусской иконописи князя Евгения Трубецкого создавались именно под впечатлением выставки древнейших икон из коллекции И.С. Остроухова, а его определяющее отношение к иконе как художественному воплощению идеального, глубоко-осмысленного бытия³⁰⁴ сложилось под воздействием сводок с фронтов Первой мировой войны, куда – встав на защиту сербов – была вовлечена и Россия. На безграничную жестокость, первые концлагеря и первое применение оружие массового поражения князь Трубецкой ответил не праведным гневом и обличительной полемикой, а – «умозрением в красках»; всеместительному хаосу и разгулу вседозволенности – противопоставил явленный в иконе космос, то есть красоту, доброту, благообразие, порядок³⁰⁵. Особые условия и обстоятельства, в которых творил Трубецкой оправдывают его «церковно-исторический романтизм»³⁰⁶, сквозь призму которого он воспринимал древнерусскую иконопись. Трубецкой не просто оправдывал иконописную форму перед теми разумно-рациональными требованиями, которые обычно предъявлялись к религиозному искусству, но он защищал, охранял саму икону и от критики со стороны церковного предания: так, он обошел серьезную проблему перенасыщенности сомнительной и излишне услож-

303 Подробное и увлекательное изложение истории переоткрытия русской иконы в 19 и 20 столетиях дано в исследовании М. Ржоутила. См.: *Řoutil M. Objevování ruské ikony v 19. a 20. století. Sběratelé, mecenáši, restaurátoři a kunsthistorici ve službách umění / Ikona v ruském myšlení 20. století. Sborník statí a studií.* Сост. Lášek J. B., Luptáková M., Řoutil M. Červený Kostelec, 2011. С. 387–437.

304 *Гаврюшин Н.К.* Философия русского религиозного искусства XIV–XX вв. Антология. М., 1993. С. 25.

305 Почти тридцать лет спустя, во время Второй мировой войны, 8 февраля 1942 г. в Париже профессор Свято-Сергиевского института архимандрит Киприан (Керн), прочитал лекцию «Ангелы, иночество, человечество. К вопросу об ученом монашестве», где говорит о «божественном светолитии» Святой Троицы, передающейся иерархии церковной, включающей в себя священнослужителей, монахов и мирян, и не словом не обмолвился об ужасах и тяготах войны, о которых тогда же в феврале в негодующей проповеди с большой силой говорил его коллега и брат, протоиерей Сергей Булгаков. См.: *Иеромонах Иларион (Алфеев).* Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999. С. 271–272.

306 *Гаврюшин Н.К.* Философия русского религиозного искусства... С. 26

ненной символикой целого ряда русских иконописных композиций³⁰⁷, которые, вызывая двусмысленные толкования, нередко способствовали появлению апокрифических сказаний³⁰⁸.

В остальном суждения и размышления Трубецкого, касающиеся развития архитектурных форм и выявления некоторых характерных черт древнерусской живописи (символизм, яркая, радостная красочность, «солнечная мистика» золотых тонов, ассиста)³⁰⁹ не утратили своего значения и по сей день и также привлекают своей свежестью и глубиной. «Изумительная архитектурность нашей религиозной живописи»³¹⁰ (четкая устремленность к центру основных линий, симметричность и своеобразная условность образов, повторяющиеся изображения храма, объединяющего людей и ангелов) по мысли Трубецкого выражает одну из центральных тем иконы, а именно изображение грядущего храмового, или соборного человечества.

«Здесь Трубецкой видит и принципиальное отличие иконы от новоевропейской живописи, которая ориентирована на изображение человека в его здешних, земных заботах, устремлениях, переживаниях. В иконе же все изображение подчинено единому «архитектурному замыслу», который указывает на более глубокий закон единства – собрание всего живого «воедино Духом любви» во имя Христа. Именно Христос – центр и животворное начало Собора всех тварей, и именно к нему в конечном счете устремлен весь мир русской иконописи»³¹¹.

307 Подробное исследование по символическому объяснению древнерусской иконы представлена в незаслуженно забытой работе А.Н. Виноградова. См.: *Виноградов А.Н. Опыт сравнительного описания и объяснения некоторых символических икон древнерусского искусства.* СПб., 1877; *Барсов Е.* О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // Журнал министерства народного просвещения. 1885, декабрь. С. 96–115.

308 *Гаврюшин Н.К.* Философия русского религиозного искусства... С. 25

309 *Бычков В.В.* Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. М., 2009. С. 416.

310 *Князь Е. Трубецкой.* Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. М., 1991. С. 19.

311 *Бычков В.В.* Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. С. 417.

В бесчинстве и безбытности первых послереволюционных лет в России священником Павлом Флоренским³¹² был создан уникальный цикл работ по философии религиозного искусства. В его фундаментальной работе *Иконостас* (1922) воссоздается, после почти двухсотлетнего умалчивания и намеренного искажения назначения и смысла иконописи, то общее отношение к иконе, какое было свойственно византийской и русской культуре на протяжении многих веков. Эстетические построения о. Павла Флоренского вырастают из его же теории символа³¹³, по которой цвета, геометрические знаки, слова, числа рассматриваются исключительно как символы, то есть, как «такая реальность, которая больше себя самой»³¹⁴; исследуя язык иконы, он выделил здесь центральную проблему – проблему обратной перспективы, и в статье *Обратная перспектива* опровергнул общепринятую точку зрения, согласно которой обратная перспектива объясняется просто неумением иконописцев, и наоборот показал ее глубокий смысл, ценность и преимущество по сравнению с прямой, линейной перспективой.

О. Павел Флоренский был одним из наиболее утонченных, разносторонних и одаренных защитников христианской культуры; и даже критики, упрекающие его в том, что он искал оправдания всех выразительных средств древнерусского иконописания (перспективных построений, композиции, цветосочетаний) не на путях церковного предания, которое он отождествил с пифагорейско-платоновской традицией³¹⁵, не могут не признать, что он сумел им дать всеохватывающее обоснование и поднять целый ряд вопросов, которые еще ждут своего прояснения в православной богословской традиции.

312 Подробнее об эстетике П.А. Флоренского см.: *Иванов В.В.* Эстетика священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии 5 (1982). С. 75–77; *Bychkov V.* The Aesthetic Face of Being: Art in the Theology of Pavel Florensky. Crestwood, New York, 1993.

313 «Символ – это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся». *Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // *Studia Slavica Hungaricae*, 34/1–4, 1988. С. 44.

314 *Флоренский П.А.* Об имени Божиим // Там же. С. 73.

315 *Гаврюшин Н.К.* Философия русского религиозного искусства... С. 27.

Близкий друг Флоренского о. Сергей Булгаков, разделявший с ним его софиологическое учение³¹⁶, посвятил иконе монографию *Икона и иконопочитание. Догматический очерк* (1931). В этой книге Булгаков обратился к одной из самых актуальных проблем, начиная с VIII в. – статус образа Божьего. Булгаков, полностью принимая решения VII Вселенского собора, тем не менее указывает на то, что иконопочитатели не ответили полностью на аргументы иконоборцев, и доводы последних не были до конца опровергнуты на этом соборе. Булгаков исходил из того, что образ Христа принадлежит Его ипостаси, а не Его природе, и поэтому аргумент иконопочитателей, согласно которому образ Христа описуем в той степени, в какой он изображает человеческую природу Христа, явно недостаточен.

На своей родине доктрина о. Сергия подвергается неумолимой критике³¹⁷: в неверном и колеблющемся свете христианского неоплатонизма, которым была пронизана вся культура Серебряного века, с ее «пресловутым александрийским и синкретическим духом..., всегда склонной скорее сливать, нежели разделять»³¹⁸, философы Московской школы христианского неоплатонизма, к которым принадлежали и оба друга – о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков – не сумели разглядеть правильного соотношения между энергией и сущностью, этой центральной для православного мирозерцания проблемы.

На Западе, однако, уважительное отношение к мысли и духовному пути о. Сергия вызвало целый ряд исследований, признающих, что софиологическая мысль о. Сергия глубоко обновила все сферы православного богословия. Примечательно, что именно в трудах владыки Иоанна Зизиуласа – одного из учени-

316 Критический анализ софиологии предпринял Владимир Лосский, который показал, что в софиологии, идущей вразрез с учением Отцов церкви, снижена роль личности и благодатной свободы, и личность, таким образом, подчинена принципам природы и необходимости. Подробнее см.: *Лосский В.* Спор о Софии. Докладная записка прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // *Лосский В.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.

317 Упомянем наиболее строгих опровергателей софиологии о. Булгакова, см.: *Хоружий С. С.* Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // *Булгаков С. Н.* Религиозно-философский путь. М., 2003. С. 191–208; *Васина М.* Философия искусства по о. Сергию Булгакову // *Икона и образ. Иконичность и словесность.* М., 2007. С. 26–37.

318 *Хоружий С. С.* Имяславие и культура Серебряного века... С. 201.

ков о. Георгия Флоровского, бывшего вместе с Владимиром Лосским оппонентами о. Сергия Булгакова в парижском споре о Софии и стоявших на позициях строгого апофатизма – указываются «пределы апофатизма в мысли о Личности и необходимость более пространныго понимания глубины либо же *личностности* Бога»³¹⁹. О прямом влиянии русского богословия говорит и о. Луи Буйе в своей работе «Трон Премудрости, эссе о значении культа Божьей Матери»³²⁰.

Икона привлекает также семиотиков, которые рассматривают ее и как особого рода знак, и как текст, выраженный на некотором языке. Говоря о семиотике иконы, Борис Успенский выделяет две темы: икона как знак и язык иконы, причем обращает внимание на то, что уже в самой этимологии слова «икона», означающей образ-знак, исконно заложена семиотическая проблематика³²¹. В своей книге *Семиотика иконы* (1971) Успенский главным образом рассматривает язык иконы, т.е. то, как икону нужно читать, и эта тема связывается с расшифровкой особого языка живописных приемов.

Все грани выявленного значения понятия София («мастерство», «знание», «мудрость») рассматривает в исследовании «К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды «Софии Киевской» Сергей С. Аверинцев³²². Краткий обзор предыстории символа София по обеим линиям этой предыстории – греческой и библейской – прослеживается весь круг софиологических мотивов, позже отражающихся и в памятнике древнерусской письменности «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона.

«Выражая идею иерархической лестницы между горним и дольным, идею освящающей силы Бога, концентрическими кругами распространяющейся на мироздание, символ Софии как бы имеет структуру концентрических кругов. За Марией – средоточием обновленного творения, за меньшим концентрическим

319 *Аржаковкий А.* Софиология о. Сергия Булгакова и современное западное богословие // *Булгаков С. Н.* Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. 5–7 марта 2001. М., 2003. С. 131.

320 *Bouyer J., père.* Le trône de la Sagesse, essai sur la signification du culte marial. Paris, 1957.

321 *Успенский Б.* Семиотика иконы // *РОССИЯ. RUSSIA. Studi e ricerche a cura di Vittorio Strada, Torino, 3 (1977).* С. 192.

322 *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды «Софии Киевской» / *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. С. 221–251.

кругом – Церковью, следует большой круг: все христианское человечество, ус-
троенная как священная благочестивая держава»³²³.

В начале прошлого века русские богословы и философы противопоста-
вили воинствующему атеизму явленный в иконе преображенный мир и челове-
чество. Новый вызов, пришедший на смену преодолеваемому атеизму конца
XX столетия – это, по слову Аверинцева «неверие в слово как таковое, вражда
к Логосу»³²⁴. В этом разрушении слова Аверинцев осознает разлагающую волю
небытия. В нашем мире «постмодернизма» слишком много непрозрачной не-
внятицы, расплывчатого, взаимозаменимого, и автор противопоставляет этому
чеканную формулу Логоса: «Логос – это сразу и объективное данное содержа-
ние, в котором ум должен «отдавать отчет» и сама эта «отчитывающаяся» де-
ятельность ума, и, наконец, сквозная смысловая упорядоченность бытия и со-
знания. Это противоположность всему безотчетному и бессловесному, безот-
ветному и безответственному, бессмысленному и бесформенному в мире и че-
ловеке»³²⁵.

Ибо иконность и логосность, образность и словесность – два исконных
первоопределения бытия.

323 *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой... С. 234.

324 *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. С. 389.

325 Там же. С. 117.

Заключение

Данное исследование ставило своей целью рассмотреть философские и богословские аргументы, выдвигаемые обеими противоборствующими сторонами в иконоборческой полемике в Византии в VIII-IX ст. Иконоборчество не было просто очередной ересью в долгой череде сменяющих друг друга головомомных догматических дискуссий, в которые то и дело погружалась «неугомонная греческая мысль» (А. Карташев) в стремлении «описать неопишуемые» и «изречь неизреченные» тайны христианского Откровения. Приверженцы обеих партий стояли на разных мировоззренческих позициях, и в иконоборческом споре решался вопрос не только об иконе – война шла между христианским эллинизмом и эллинизированным христианством, между историей и символизмом, между Православием и синкретизмом (Г. Флоровский). Защитники икон победили в этой неравной борьбе – на стороне их противников, иконоборцев, стояли императоры и армия, патриархи-ересиархи и придворные богословы – и эта победа была закреплена в отточенных словесных образах богословия иконы и запечатлена в утонченных иконографических ликах-логосах богословия красоты. Отныне заветным словом, волшебным ключиком, открывающим потаенное в христианском богословии и философии и сокровенное в человеческой жизни, станет слово ипостась-личность-икона, а сама реальность личности будет переживаться и познаваться как высшее духовное начало бытия и как конституирующий принцип самого Творения. Это право на личностное взглядывание в мир (познание) – и недаром иконопочитатели оправдали когнитивную функцию визуального восприятия – и отстояли защитники икон, часто ценой собственной жизни.

Столкновение двух парадигм сознания и линия разлома между двумя видениями мира проходила прямо «по материи» : иконоборцы принижали статус материи, чувственного вообще, считая телесность признаком отпавшего от Бога мира, временной – но серьезной помехой – на пути к чистым умным созерцаниям. Иконоборцам было свойственно мыслить в альтернативах, и они радикализировали даже те положения античного платонизма, которые чувственному миру все-таки отводили роль начальной ступени восхождения к

умопостигаемому миру, который единственный, как они думали, и составляет область религиозного опыта.

Далее, противники икон и иконности мира абсолютизировали отличие явления от сущности (наследие Оригена и Еваргия Понтийского), что и привело к тому, что они признавали только «умственное поклонение», лишенное всякой образности, и соответственно иконопочитание считали идолослужением. Их отношение к образу по сути совпадало с античным пониманием связи между образом и Первообразом как соотношении части и целого. Наконец, настаивая на безобразности молитвы, они дематериализуют Христа, лишая Его воскресшее тело качества материальности и изобразимости.

Иконопочитатели настаивали на том, что сущность является, и само явление представляет сущность тому, кто имеет дело с явлениями. Мы ничего не знаем о сущности до тех пор, пока она себя не раскроет в явлении. Поэтому и на иконах мы изображаем не сущность-природу, как ошибочно считали иконоборцы, поскольку природа-сущность неизобразимы, а «явление» - лицо, лик, в котором сущность воипостазируется.

Далее, защитники икон показали, что «умное созерцание» не только не отрицает, но наоборот, предполагает чувственные восприятия, особенно зрительные, ибо умопостигаемое пребывает в чувственном, как душа в теле. Икона поэтому включена в систему «умственного поклонения».

Наконец, иконопочитатели разработали учение об образе, который являет собой весь, целый Первообраз, освободив понятие образ от всякого оттенка меньшей онтологической и эпистемологической значимости. И в формировании этого учения, пожалуй, и состоит главный результат иконоборческих споров.

Источники

Antirrh. I: PG 99, 332D–333A.

Antirrh. I: PG 99, 336B.

Antirrh. I: PG 99, 341B.

Antirrh.II: PG 99, 420D.

Antirrh.II: PG 100, 356A–357A.

Antirrh.II: PG 100, 241A, 444B.

Antirrh.II: PG 100, 252B.

Antirrh.II: PG 100, 444B.

Antirrh.II: PG 100, 356C.

Antirrh.II: PG 100, 356B–357A.

Antirrh.II: PG 100, 277A.

Antirrh.II: PG 100, 277D–280A.

Antirrh. III, 1, 34, PG 99, 405A.

Commentarii in evangelium Joannis II, 6. Origenes Johannescommentar // Origenes Werke. Hrsg. E. Preuschem. T. 4. Leipzig 1903.

Contra Celsum VI, 63 // Sources Chrétiennes 147, 335– 339. Paris 1941.

Contra imaginum calumniatores orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Hrsg. Bonifatius Kotter. Bd 3. Patristische Texte und Studien 17. Berlin, 1973.

Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom I: Nicea I – Konstantynopol I – Efez – Chalcedon – Konstantynopol II – Konstantynopol III – Nicea II (325–787). Układ i opracowanie Arkadiusz Baron, Henryk Pietras SJ. Kraków 2002.

Génin P. – Guillaumont C. – Guillaumont A. (edd.). *Évagre le Pontique. Sur les pensées* 41 (SC 438), Paris 1998.

Expositio fidei III, 18, 19–21 [Kotter, T. 2]; II, 12, C. 19–20 [Kotter, T. 2].

Mansi 13, 208–356.

Mansi 13, 249DE.

Mansi 13, 252C.

Mansi 13, 257A

Mansi 13, 280DE

Mansi 13, 284C

Mansi 13, 285BC

Mansi 13, 345CD

Mansi 13, 353A

Mango C. The Homilies of Fotius. DOS, 3. Cambridge, Mass., 1958.

Mikulka T. Sv. Jan Damašský. Řeči na obranu obrazů. Červený Kostelec, 2012.

Nemesii Emenesi De Natura hominis. Hrsg. M. morani. Leipzig, 1987.

Nicephorus I. Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815. Ed. J. M. Featherstone / Corpus Christianorum. Series Graeca Turnhout: Brepols, 1997. T. 33.

PG 20, 1545C.

PG 26, 708ABD.

PG 40, 638, 637.

PG 86, 1304A.

PG 86/1, 1308C.

PG 90, 796.

PG 91, 66AB, 192C, 396CD, 544D–544A, 1248AB, 1297D; 1300B; 1301C; 1305C; 1308C, 1309CB.

PG 93, 1604CD.

PG 99, 396D.

PG 99C, 400CD, C, 401B.

PG 99, 437C.

PG 99, 1228D.
PG 99, 456BC.
PG 100, 209B, 232A, 1085C.
PG 150, 1165CD.
PG 151, 36B, 201D–204B, 332CD.
PG 705D.
PG 708C; 709A.

Photios. Homilies // B. Laourdas (ed.). Φωτίου ομιλίας. Thessaloniki, 1959 [Hellenika. Supl. 12].

Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995.

Деяния Вселенских Соборов, Т. 4: VI Собор. VII Собор. СПб., 1996 (репринт изд.: Казань, 1908).

Иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина Точное изложение православной веры. М., 1855.

Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святых иконы или изображения. Пер. Александр Бронзов. Сергиев Посад, 1993 (репринт издания: СПб., 1893).

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992.

Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования Египетских подвижников. М., 1996.

Ориген. О началах. Казань 1912.

Преподобный Максим Исповедник. Мистагогия V / Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 165.

Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρος ἡμῶν Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, τοῦ Παλαμᾶ, ‘Ὁμιλῖαι ΚΒ’, Αθῆναι, 1861.

Τοῦ... Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλῖαι. Ed. C. Aristarches. Constantinopolis, 1900. Vol. 2.

Библиография

Alexander P.J. Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire. Oxford, 1958.

Alexander P.J. The Iconoclastic Council of St. Sophia and its Definition (Horos) // *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1958).

Auzépy M.-F. La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: propagande ou réalité? // *Byzantion* 60 (1990). C. 445–492.

Auzépy M.-F. La vie d'Étienne le Diacre. Aldershot, 1997.

Baranov V. – Lourié B. The Role of Christ's Soul-Mediator in the Iconoclastic Christology // *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress (Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005)*. Eds. G. Heidl – R. Somos. Leuven: Peeters, 2009. C. 403–411.

Baranov V. Origen and the Iconoclastic Controversy // *Origeniana Octava Origen and the Alexandrian Tradition Origene e la Tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001*. Ed. By L. Perrone in collaboration with P. Bernardino and D. Marchini. Volume II, Leuven, 2003.

Bouyer J., père. Le trône de la Sagesse, essai sur la signification du culte marial. Paris, 1957.

Brock S. Iconoclasm and the Monophysites //Iconoclasm. Ed. Bryer A. and Herrin J. Birmingham, 1975.

Brown P. A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy // The English Historical Review 346 (88), 1973. C. 1–34.

Brubaker L., Haldon J. Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: a history. Cambridge 2011.

Bychkov V. The Aesthetic Face of Being: Art in the Theology of Pavel Florensky. Crestwood, New York, 1993.

Byzantine Theology // Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1974.

Cairns D. The Image of God in Man. New York, 1953.

Caruso I. Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Wien, 1952.

Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontinus of Byzantium // Journal of Early Christian Studies 10.2 (2002). C. 245–265.

Crouzel H. Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956.

Daley B. Leontius of Byzantium: a Critical Edition of His Works, with Prolegomena. D. Phil. Thesis. Oxford, 1978.

Daley B. The Origenism of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 27/2. 1976. C. 333–369.

Dorrie H. „Hypostasis“. Wort und Bedeutungsgeschichte // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1 (1955). C. 35–95.

Dowling M.J. The Christology of the Leontius of Byzantium (Diss.). The Queen's University of Belfast, 1982.

Evans D.B. Leontius of Byzantium. An Origenist Christology // *Dumbarton Oaks Studies*, XIII. Washington, DC.

Evdokimov P. L'art de l'icône. Theologie de la beauté. Descleé De Brouwer, 1970.

Faye E., de. Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris 1923–1928 (T. I : Sa biographie et ses écrits. T. II : L'Ambiance philosophique. T. III : La Doctrine).

Florovsky G. Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // *Church History* XIX (1950). C. 77–96.

Gero S. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V with particular attention to the orient sources. Louvain, 1977. C. 1–191.

Gero S. John the Grammarian, the Last Iconoclastic Patriarch of Constantinopol. The Man and the Legend // *Byzantina* 1974–1975. Vols. 3–4. C. 25–35.

Gero S. Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century // *Byzantion* 44 (1974). C. 23–42.

Gero S. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with particular attention to the oriental sources. Louvain, 1973. (*Corpus scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 346. Subsidia 41. C. 81).

Gouillard J. Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean la Grammarien // *Revue des Études Byzantines* 1966. Vol. 24. C. 171–181.

Grabar A. L'iconoclasme byzantin : Dossier archéologique. Paris, 1957.

Gray P.T.R. The Defence of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.

Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. London. 1975.

Guillard R. L'expédition de Maslama contre Constantinople (717–718) // Études byzantines. Paris, 1959. C. 109–133.

Haas A. Antike Lichttheorien (Archiv für Geschichte der Philosophie). Leipzig, 1907.

Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II, Osten, Tübingen 1928, frg. 3.

Chadwick O. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950.

Choufrine A. The Development of St. Basil's Idea of Hypostasis // Studi sull'Oriente Cristiano. Roma, 2003, V. 7/2. C. 253–270.

Ivánka E., von. Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Gewistesleben. Wien, 1948.

Kalavrezou I. Images of the Mother: When the Virgin Mary became Meter Theou // Dumbarton Oaks Papers 44 (1990). C. 170–171.

Karahan A. Byzantine Holy Images – Transcendence and Immanence. The Theological Background of the Iconography and Aesthetics of the Chora Church. Leuven – Paris-Walpole, MA 2010.

Kleinhenz Ch. (ed.) Medieval Italy. An Encyclopedia, I–II. New York, 2004.

Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, I: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig. 1887.

Luptáková M., Řoutil M. Brubaker L., Haldon J. Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: a history // *Parrésia. Revue pro východní křesťanství* VII (2013). C. 566–573.

Mango C. The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople. Copenhagen, 1959.

Mango C., Hawkins E. J. W. The Apse Mosaics of St. Sofia at Istanbul // *DOP*. 1965. 19. C. 115–151.

Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1974.

Meyendorff J. Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought // *Dumbarton Oaks Papers* 47 (1993), C. 69–81.

Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. Washington and Cleveland, 1969.

Mikulka T. Ikonoklastické spory / *Sv. Jan Damašský* Řeči na obranu obrazů. Pavel Mervart. Červený Kostelec, 2012.

Milko P. Órigenés učitel. Červený Kostelec/Praha, 2008.

Milton V. A. Leo III's Edict against the Images in the Year 726–727 and Italo-Byzantine Relations between 726–730 // *Byzantinischen Forschungen* 3 (1968). C. 5–41.

Moeller Ch. Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du Vie siècle // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. Aloys Grillmeier, Heinrich Bacht. Bd. I. Würzburg 1951. C. 637–720.

Mondzain M.-J. Image, icône, économie Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain. Paris, 1996.

Muyldermans J. Evagriana // *Le Muséon* 44 (1931). C. 37–68.

Obolensky D. The Bogomils. Cambridge, 1949. C. 53.

Oikonomides N. Some remarks on the Apse Mosaic of St. Sophia // *Dumbarton Oaks Papers* 39 (1985). C. 111–115.

Ouspensky L. The Technique of Iconography // *Ouspensky L., Lossky V.* The Meaning of Icons. New York, 1989.

Romanides J. The Cure of the Neurobiological Sickness of Religion. The Hellenistic Civilization of the Roman Empire, Charlemagne's Lie of 794.

Řoutil M. Na východ od Antiochie. Řecké myšlení za hranicemi Byzance, 2. – 8. století. Syrská tradice / *Milko P.* Úvod do byzantské filosofie. Praha, 2010.

Řoutil M. Objevování ruské ikony v 19. a 20 století. Sběratelé, mecenáši, restaurátoři a kunsthistorici ve službách umění / Ikona v ruském myšlení 20. století. Sborník statí a studií. Сост. Lášek J. B., Luptáková M., Řoutil M. Červený Kostelec, 2011. C. 387–437.

Sherwood P. Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ // *Berichte zum XI International Byzantinischen Kongress.* München, 1958 (III, 1). C. 1–26.

Schönborn Ch. Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung. Schaffhausen, 1984.

Schönborn Ch. Gott sandte seinen Sohn. Christologie. Lugano, 2002.

Schönborn Ch. L'icône du Christ: Fondaments théologiques. Paris, 1986.

Teteriatnikov N. Animated Icons on Interactive Display: The Case of Hagia Sophia, Constantinople // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси. Ред.-сост. А. М. Лидов, М., 2011. C. 247–274.

Thümmel H. G. Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bildlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit. Texte und Untersuchungen 139. Berlin, 1992.

Vassiliev A.A. The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721 // *Dumbarton Oaks Papers* 9–10. Cambridge, Mass., 1956. С. 30–31.

Yannaras Ch. The Freedom of Morality. New York, 1991. С. 14–15.

Zizioulas J. D. Being as Communion. New York, 1993.

Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная словесность / Образ античности. СПб., 2004.

Аверинцев С.С. Другой Рим. СПб., 2005.

Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды «Софии Киевской» / *Аверинцев С. С.* София-Логос. Словарь. С. 221–251.

Аверинцев С.С. Слово Божие и слово человеческое / София-Логос. Словарь. Киев, 2001.

Андреев И. Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские: Очерки их жизни и деятельности в связи с ходом иконоборческих смут. Сергиев Посад, 1907.

Анна Комнина. Алексиада. Вступ. ст., пер., коммент. Я. Н. Любарского. М., 1965.

Аржаковкий А. Софиология о. Сергия Булгакова и современное западное богословие // *Булгаков С. Н.* Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. 5–7 марта 2001. М., 2003.

Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

Баранов В. Античная философия в споре иконоборцев и иконопочитателей о «правильном поклонении» // Вестник НГУ 2008. С. 125–129.

Баранов В. Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки // История и теория культуры в вузовском образовании. Межвузовский сборник научных трудов. Новосибирск, 2004.

Баранов В. Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей // АKADEMEIA: материалы и исследования по истории платонизма 5 (2003). С. 390–407.

Баранов В.А. О малоизвестном доиконоборческом учении об «умеренном» иконопочитании // Мир православия 6 (Волгоград, 2006). С. 48–60.

Барсов Е. О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // Журнал министерства народного просвещения. 1885, декабрь. С. 96–115.

Бирюков Д. С. Описание личности как «схождения свойств» у свт. Василия Кесарийского в контексте арианских споров и античная философская традиция // XVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 9-11 октября 2006. С. 13–19.

Булгаков С.Н. Трагедия философии // Он же. Сочинения в двух томах. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993.

Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.

Бычков В.В. Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. М., 2009.

Василик В. ΟΠΤΙΚΟΙ ΑΚΤΙΝΕΣ в контексте антииконоборческой полемики (об одной античной реминисценции в XVII гомилии патриарха Фотия // Литургия, архитектура и искусство византийского мира. Богословие. Философия. Словесность. Труды высшей религиозно-философской школы. СПб., 2000. Т. V.

Василик В.В. Семнадцатая гомилия патриарха Фотия // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2011, 1 (9). С. 73–92.

Васина М. Философия искусства по о. Сергию Булгакову // Икона и образ. Иконоичность и словесность. М., 2007. С. 26–37.

Васина М.В. К вопросу о понятии символа в диалектике А. Ф. Лосева в свете святоотеческого богословия образа // История и теория культуры в вузовском образовании. Межвузовский сборник научных трудов. № 4. Под. ред. В. А. Баранова и Е. М. Тазиевой. Новосибирск. Изд. НГУ, 2008. С. 64–68.

Вейсмана А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899.

Виноградов А.Н. Опыт сравнительного описания и объяснения некоторых символических икон древнерусского искусства. СПб., 1877.

Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, епископа Емесского в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912.

Гаврюшин Н.К. Философия русского религиозного искусства XIV–XX вв. Антология. М., 1993.

Грезин П.К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник 5–6 (2005–2006). С. 191–228.

Григорий (Лурье), епископ. Жития радикальных святых. М., 2014.

Даулинг М.Дж. Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский. Сборник исследований. М., 2006.

Евдокимов П. Искусство иконы. Богословие красоты. Клин, 2005.

Живов В.М. Богословие иконы в первый период иконоборческих споров // Разыскания в области истории и предыстории русской культуры (Язык. Семиотика. Культура). М., 2002. С. 40–69.

Иванов В.В. Эстетика священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии 5 (1982). С. 75–77.

Иеромонах Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999.

Иларион (Алфеев). По образу и подобию. Богословие иконы в Православной Церкви. URL: <http://bishop.hilarion.orthodoxia.org/1_3_7_23> (12. 03. 2009).

Каждан А.П. История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002.

Карташев А. Вселенские соборы. М., 1994.

Книга еретиков: [антология]. Сост., предис., коммент. Д. Бирюкова. СПб., 2011.

Князь Е. Трубецкой. Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. М., 1991.

Кочетков Г. В начале было Слово. М., 2007.

Лехахин В. Икона и иконичность. СПб., 2002.

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Мистическое богословие. Киев, 1991.

Лосский В. Спор о Софии. Докладная записка прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // *Лосский В.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.

Луптакова М., Ржоутил М. Святые иконы под знаком рассудочности и тисках рациональности: *Anne Karahan Byzantine Holy Images – Transcendence and Immanence. The Theological Background of the Iconography and Aesthetics of the Chora Church, études critiques* // *Byzantinoslavica LXXI 1-2 (2013)*. С. 345–352.

Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

Макаров Д. К уяснению исторического контекста мариологии и Феофана Никейского (XIV в.) // *Byzantinoslavica LXXI 1–2 (2013)*. С. 233–247.

Мандзаридис Г. Обожение человека. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.

Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс – Москва 1992.

Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001.

Мейендорф И. Византийское богословие. Минск, 2001.

Мейендорф И. Свободная воля (γνώμη) у преподобного Максима Исповедника / Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. С. 236–241.

Мейендорф И. Учение преподобного Феодора Студита об изображении Христа / Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. С. 259–264.

Месяц С.В. Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия *ипостась* в платоновской традиции и христианском богословии // ПЛАΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ Исследования по истории платонизма В. В. Петрова. М., 2013. С. 318–337.

Озолин Н. Об описуемой неопиcуемости, или о двух природных образах в единой ипостаси Спасителя // Православная иконология – основы и перспективы. СПб., 2005. С. 19–29.

Острогорский Г. Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Seminarium Kondakovianum I. Prague 1927. С. 35–48.
Ответы преподобного Иосифа Волоколамского. СПб., 1847.

Пилипенко Е. Святоотеческое богословие символа // Альфа и Омега 1 (27), 2 (28). М., 2001.

Сахаров Н. О причинах иконоборческих споров согласно трактату преподобного Иоанна Дамаскина «Первое защитительное слово против отвергающих святые иконы» // Альфа и Омега 2 (28). М., 2001.

Св. Феофан Затворник. // Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых Отцов и опытных ее делателей. Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.

Седакова О. Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю. М., 2005.

Сидоров А.И. Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский временник 49. С. 81–95.

Сидоров А.И. Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (К вопросу об идейных истоках иконоборчества) // Византийский временник 51 (1990–1991). С. 58–73.

Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985.

Успенский Б. Семиотика иконы // РОССИЯ. RUSSIA. Studi e ricerche a cura di Vittorio Strada, Torino, 3, 1977.

Успенский Л. Богословие иконы Православной Церкви. М., 1989.

Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка // Studia Slavica Hungaricae, 34/1–4, 1988. С. 9–25.

Флоровский Г. Антропоморфиты египетской пустыни I // Догмат и История. М., 1998.

Флоровский Г. Атропоморфиты египетской пустыни II / Догмат и История. М., 1998. С. 334–345.

Флоровский Г. Воскресение жизни / Догмат и История. М., 1998.

Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. М., 1992.

Флоровский Г.В. Противоречия оригенизма // Путь 18 (1929), сентябрь. С. 107–115.

Хоружий С. Визуальный опыт в его отношении к исихастской практике. // Исследования по исихастской традиции. СПб., 2012. Т. 2.

Хоружий С. С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // *Булгаков С. Н.* Религиозно-философский путь. М., 2003. С. 191–208.

Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2003.

Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. Милан – Москва, 1999.

Шуфрин А. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Вопросы теологии 3.2. Екатеринбург, 2006. С. 3–28.

Языкова И. Богословие иконы. М., 1999.

Яннарас Хр. Церковь в посткоммунистической Европе // Церковь и время 3 (28) (2004). С. 81–106.

Яннарас Хр. Вера Церкви. М., 1992.

Яннарас Хр. Избранное: Личность и эрос. М., 2005.

Яннарас Хр. Истина и единство церкви. М., 2006.

Яннарас Хр. Личность и Эрос, М., 2005.

Γιανναράς Χ. Αλφαβητάρι της πίστης. Αθήνα, 1983.

Γιανναράς Χ. Αλήθεια και ενότητα της Εκκλησίας, Αθήνα, 1997.

Γιανναράς Χ. Το Πρόσωπο και ο Έρος. Αθήνα, 1987.

Λορεντζάτος Ζ. ó «Τρακτατος» τοῦ Υἱπτηγενστειν καὶ «ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖον», в книге «Δυὸ Κείμενα». Αθήνα, 1972. С. 41–42, 50.

ABSTRACT

The topic of this dissertation “Iconoclastic Controversies of VIII-IX Centuries in Light of the Philosophical and Theological Perspectives” reflects a more significant concern than a merely archival one. Even though iconoclasm had been overcome by the conciliar efforts of the Church Fathers more than a thousand years ago, it has managed to persist as a certain recurring type of thought always glowing under the mantle of historically more or less well-to-do epochs in the form of resistance to the “anthropomorphic representation” that constantly and inevitably explodes as soon as one of the constituents (whether social, political, economic, military, or cultural, etc.) of this fragile state of balance becomes damaged. Whenever this happens, the newly created gap becomes filled up by the blazing breaking in of the destructive energy of iconoclasm. This was the case during the Reformation epoch and in the “time” of Otto von Bismarck, as well as in the period of Nazi Germany and the era of the Former Soviet Union under the so-called Bolsheviks. There is no guarantee that the same excesses will not repeat in our time or in the future. For this reason, it is important to attempt an analysis of the precise causes that support such a persistent mood of “mind and ratio-sensuality”.

This work offers a consistent analysis of a number of major theses. First of all, it argues that the iconoclasm was primarily a dogmatic controversy, while the external effects (ranging from the geographical factors to the linguistic ones) played a secondary role. In addition, this work refutes the views of several contemporary authors who refuse to admit the destruction of „Christ of the Chalke“ icon that marked visibly the commencement of persecutions of those who defended the icons. Furthermore, this work establishes new evidence for the Origenistic roots of the iconoclastic controversy and demonstrates the fact that the iconoclasts resisted to acknowledge the “mystery of matter”, or corporeity, as well as rejected the sense perception (especially the visual one) as incapable of penetrating into the spiritual realm. Against this approach, the iconophiles put forth a nuanced teaching about the “intelligent perception” that embraced the use of senses and thus created a new epistemology (Maximus the Confessor, John of Damascus) in which the sense perception was considered to be a symbol of the intelligent perception.

After being elaborated during the period of iconoclasm, the theology of icon became the basis for the “theology in color”, or iconography. The image captured in the icon represents the ontological portrait, the transformed nature enhypostasized into the saint’s person and displaying the icon-type of personal mode of existence constituted of love, fellowship and relationships.