

А. И. СИДОРОВ

ПОСЛАНИЕ ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО К КОНСТАНЦИИ

(К вопросу об идейных истоках иконоборчества)

1. ВОПРОС О ПОДЛИННОСТИ ПОСЛАНИЯ

Среди многочисленных произведений «отца церковной истории» имеется послание, адресованное Констанции, сестре Константина Великого и жене Ликийя. Судьба этого послания достаточно странна: оно дошло до нас не полностью (конец и начало его утеряны) и сохранилось лишь благодаря иконоборцам — текст его был включен в патристический флорилегий, приложенный к «Вопросам» Константина V и к «оросу» собора 754 г. На VII Вселенском соборе ссылка иконоборцев на Евсевия была признана правильной¹, но до VIII в. ни один церковный писатель не упоминает о данном послании Евсевия, и рукописная традиция его совсем не изучена. На этом основании, а также на базе сравнительного анализа взглядов, отраженных в послании, и мировоззрения Евсевия Ч. Маррей приходит к выводу о том, что подлинность сочинения сомнительна². Другой исследователь, К. Шэфердик, предполагает, что оно принадлежит другому Евсевию, известному деятелю арианской партии Евсевию Никомедийскому³.

Однако данные версии встретили серьезное и аргументированное возражение со стороны крупнейшего современного знатока иконоборчества С. Геро. В специальной статье, посвященной разбору послания, он приходит к выводу о несомненной принадлежности его перу Евсевия Кесарийского. Как считает С. Геро, если оно не подлинное, то представляет собою блестящую подделку какого-то анонимного автора, прекрасно знакомого с мировоззрением, стилем и языком, а также с культурной средой Евсевия Кесарийского. Учитывая «подмоченную репутацию» Евсевия в догматических вопросах и подозрение в ереси, павшее на него, такая подделка представляется просто абсурдом⁴. И действительно, дополняя аргументацию С. Геро, следует отметить, что православные оппоненты иконоборцев не преминули воспользоваться апелляцией своих противников к Евсевию Кесарийскому. Так, например, патриарх Тарасий на VII Вселенском соборе заявил: «Евсевий Памфил приводится иконоборцами во свидетельство; а между тем вся католическая церковь признает его за сторонника ереси Ария. Бога Слово он называет вторым поклоняемым и помощником Отца, а также имеющим вторую степень достоинства. . . говорит, что святая плоть Господа превратилась в естество Божества. Утверждая, что естества слились в одно, он не принимает и иконы, как это делает весь сонм приверженцев арианства. Они проповедуют, что Господь наш воочеловечился 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»⁵. Х. Шёнборн также полагает, что послание по

¹ Успенский Л. А. Богословие иконы Православной церкви. Париж, 1989. С. 99.

² Murray Ch. Art and the Early Church // JThS. 1977. Vol. 28. P. 326—336.

³ Schäferdiek K. Zur Verfasserfrage und Situation der Epistula ad Constantiam de imagine Christi // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1980. Bd. 91. S. 177—186.

⁴ Gero S. The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered // JThS. 1981. Vol. 32. P. 460—470.

⁵ Андреев И. Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские: Очерки их жизни и деятельности в связи с ходом иконоборческих смут. Сергиев Посад, 1907. С. 155.

своему богословию органично вписывается в общий контекст мирозерцания первого церковного историка. Наконец, и Г. Тюммель убедительно доказывает подлинность послания, считая, что оно было написано ок. 313 г.⁶

Такова, вкратце, история вопроса о послании Евсевия Кесарийского. Из всего вышеизложенного можно сделать заключение, что пока, до тщательного анализа рукописной традиции, подлинность сочинения очень вероятна. Хотя сомнения в принадлежности послания Евсевию Кесарийскому полностью и не рассеиваются (ибо отсутствие каких-либо внешних данных относительно этого произведения до VIII в. явно настораживает), но свидетельства внутреннего свойства (созвучность мыслей, содержащихся в послании, с общим настроением мировоззрения Евсевия) не позволяют провялять излишний скептицизм. Поэтому в качестве исходной точки данной работы берется вероятная принадлежность послания Евсевию.

2. ПЕРЕВОД ПОСЛАНИЯ ⁷

«I) Поскольку ты написала мне о некоей иконе (εἰκόνας) якобы Христа, высказывая желание, чтобы я послал ее тебе, то (я спрашиваю): о какой иконе Христа ты говоришь и какова она? Я не ведаю причины, побудившей тебя потребовать иконы Спаса нашего. Какую икону Христа ты разыскиваешь? Тот ли истинный и неизменный образ, который по природе носит черты Его, или тот образ, который Он воспринял, ради нас облачившись в вид образа раба (ср. Флп. 2,7: τῆς τοῦ δούλου μορφῆς περιθέμενος τὸ σχῆμα)?

II) Ибо Слово Божие и Бог, приняв образ раба, в подобии плоти греховной осудил грех, как говорит божественный апостол (Рим. 8.3). Таким образом, искупив (Своею) честною кровью, Он освободил нас от ветхой горечи и бесовского рабства. Так как существуют два образа (δύο μορφῶν) Его, то я не могу себе представить, что ты разыскиваешь образ Бога, поскольку Сам (Христос) научает тебя: „Отца не знает никто, кроме Сына“ (Мф. II.27), и никто не достоин знать Сына, кроме родившего Его Отца.

III) Стало быть, ты разыскиваешь икону образа раба, той плоти, в которую Он облекся ради нас. Но об этом мы знаем, что (образ сей) был смешан со славой Божией и „смертное поглощено было жизнью“ (2 Кор. 5.4). И нисколько не удивительно, что (Христос) и после восхождения на небеса явился таковым, поскольку Бог Слово, еще живя среди людей, показал избранным ученикам Своим в качестве залога (προχρησθωνίζόμενος) зрелище Царства Своего, преобразив образ раба и обнаружив его на горе превышающим человеческое естество — тогда засияло „лицо Его, как солнце“, а одежды, как свет (Мф. 17.2).

IV) Кто в силах изобразить мертвыми и бездушными красками или в рисунке (πλαττηρίαις) блестящее сияние такого достоинства и славы, когда даже божественные ученики Его были не в состоянии глядеть на Него здешними очами (τοῦτον ὀφθέντι τὸν τρόπον) и исповедали невыносимым виденное ими? И если тогда образ Его во плоти получил столь великую силу, что мог быть преобразенным обитающим в Нем Божеством, то что должно говорить, когда, отложив смертность и смыв тление, вид (τὸ εἶδος) образа раба изменился в славу Владыки и Бога после победы над смертью, после восхождения на небеса, после возведения на престол одесную Отца? Ибо когда Он восшел туда и восстановился (в прежнем величии), небесные силы вознесли (свои) славословия, глаголя: „Возмите врата князи ваша, и возмיתесь врата вечная, и увидет Царь славы“ (Пс. 23.7).

V) Но то, что преобразается и становится бессмертным, есть нетленное. Поэтому и образ раба, оказавшийся в этом, целиком преобразился в неизреченный и неизъяснимый свет Его, подобающий Самому Богу Слову,

⁶ Schönborn Ch. Die Christus-Ikone: Eine theologische Hinführung. Schaffhausen, 1984. S. 67; Thümmel H. G. Eusebios' Brief an Kaiserin Konstantia // Klio. 1984. Bd. 66. S. 210—222.

⁷ Оно переводится по изд.: Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes / Edidit Hermann Hennephof. Leiden, 1969. P. 42—44.

который „не видел глаз, не слышало ухо и (который) не приходил на сердце человеку“ (1 Кор. 2.9).

Каким образом кто-нибудь из немощных может постичь его? И каким образом кто-либо может написать икону этого удивительного и неуловимого образа, если, конечно, допустимо называть „образом“ боговдохновенную и умную сущность? Ведь даже неверующим язычникам совершенно невозможно написать чей-либо портрет так, чтобы он обладал (близким) сходством с оригиналом, поскольку живописец не в силах добиться правдоподобия. Ибо если они, представляя в своем воображении либо бога (как они считают), либо кого-нибудь из так называемых героев, желают придать пластические формы своему воображению и изобразить что-либо из этого, то изображают их далекими от подобия и сходства, порождая грубые очертания странных, человекообразных фигур. А поскольку подобные вещи незаконны для нас, то и обсуждать их не следует.

VI) Но если ты просишь у нас не икону образа (раба), преобразившегося в Бога, а икону плотского и смертного (человека) до преобразования, то тогда пусть не ускользнет от твоего внимания одно место (τὸ ἀνάγκωσμα) (из Писания), где Бог законополагает не делать никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу (Исх. 20.4; Второз. 5, 8). Разве в церкви ты сама или от кого-нибудь другого не слышала этого? Разве такие слова (τὰ τοιαῦτα) искоренены по всей вселенной и изгнаны из (всех) церквей, и только нам одним не разрешается делать этого, хотя (Писание) и обращается ко всем?

VII) Ведь я не знаю, почему некая женщина, несущая в руках два портрета, подобных изображениям философов, проронила слова, будто они суть изображения Павла и Спасителя — не могу сказать ни того, откуда она их взяла, ни того, откуда она узнала это⁸. Дабы ни она, ни другие не были введены в соблазн, я предпочитаю умолчать об этом, не считая себя вправе высказываться перед другими, чтобы не казалось нам напоподобие идолопоклонников, что Бога нашего можно носить повсюду (περιφέρειν) на иконе. Я внимаю (апостолу) Павлу, научающему нас больше уже не держаться за плотское: „Если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем“ (2 Кор. 5.16).

VIII) Безбожные еретики придерживаются учения, что следует поклоняться Симону Волхву, изображенному на безжизненной материи. И сами мы видели того, кто получил свое имя от „безумия“⁹, (изображенным) манихеями на иконе (в виде) копьеносца. Нам же запрещено это. Исповедуя Спасителя нашего Богом и Господом, мы должны быть готовыми к тому, чтобы зрить Его как Бога, со всем рвением очищая свои сердца, поскольку узрят Его только очищенные. Ведь „блаженные чистые сердцем, ибо они Бога узрят“ (Мф. 5,8). Если же вы, вследствие избытка времени, до будущего зрелища и созерцания „лицем к лицу“ (1 Кор. 13, 12), будете сами высоко ценить иконы Спасителя нашего, то не будем ли мы отдавать большего предпочтения какому-либо хорошему живописцу перед Самим Богом Словом?

⁸ Фраза о «некой женщине» загадочна. Но, вероятно, о ней говорит Констанция в своем письме. В «Церковной истории» (VII. 18) Евсевий повествует о статуе, якобы изображающей Иисуса (на самом деле, она, скорее всего, являлась изображением Асклепия). Далее он дает весьма примечательный комментарий: «Нет ничего удивительного в том, что в старину язычники, облагодетельствованные Спасителем нашим, это делали. Я ведь рассказывал, что сохранились изображения Павла, Петра и Самого Христа, написанные красками на досках. Естественно, что древние привыкли, особенно не задумываясь, по языческому обычаю, чтить таким образом своих спасителей» (Евсевий Памфил. Церковная история // Богословские труды. 1985. Сб. 26. С. 26). Очень характерно, что Евсевий, говоря здесь об иконах, констатирует, что они были делом рук «древних».

⁹ Τὸν τῆς μανίας ἐπίνομον; для христианских писателей было обычным так обыгрывать имя Мани.

3. ОСНОВНЫЕ ТЕЗИСЫ ЕВСЕВИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗДНЕЙШЕГО ИКОНОБОРЧЕСТВА

Из послания ясно видно, что Евсевий отрицает не иконографию вообще, но собственно иконы Христа, т. е. возможность изображения Христа средствами искусства¹⁰. Поэтому в этом послании впервые устанавливается тесная связь вопроса об иконах и христологии — факт, не раз отмечаемый исследователями¹¹. Но, прежде чем остановиться на данной связи, заметим, что, помимо христологической аргументации, определенную (хотя и подчиненную роль) играет и соположение иконопочитания с языческим идолослужением. В приводимой выше выдержке из «Церковной истории» Евсевий приписывает создание икон древними христианами «языческому обычаю» (ἑθνικῆ συνήθειᾳ). В послании он подкрепляет свой тезис еще и ссылкой на Ветхий завет. В данном плане Евсевий выступает как несомненный предшественник позднейших иконоборцев. Уже армянские иконоборцы конца VI—начала VII в. следовали здесь по стопам Евсевия¹². В византийском иконоборчестве обвинение иконопочитателей в «идололатрии» стало обычным полемическим «топосом»¹³. Данное обвинение было подчеркнуто иконоборцами первого поколения, выступавшими против Германа Константинопольского¹⁴. В «Вопросах» Константина V иконопочитание также уравнивается с языческим идолослужением: «Потому что эллины славят эллинское; ими было изобретено это (τὸ τοιοῦτον ἐφεύρεμα), а христианам сие не дозволено». Далее Константин ссылается на те же места Ветхого завета (Исх. 20.4 и Второз. 5.8), что и Евсевий, и задает своему оппоненту вопрос: «Где в законе было предписано (ἐνταῦθα νενομώθηται) тебе делать изображение (εἰκόνα) Бога?»¹⁵ Не умножая количества примеров, можно привести еще одну цитату из «ороса» иконоборческого собора 815 г., где утверждается, что «Церковь Божия, освобожденная спасительным явлением Христа от идолов, (стала опять) поклоняться им»¹⁶. Из этого явствует, что данные мысли, высказанные Евсевием, нашли среди иконоборцев самый широкий отклик.

Но, конечно, центр всей аргументации Евсевия против иконографии Спасителя обретается в христологии. По сути дела, его послание представляет собою небольшой христологический трактат. Исходным пунктом всех рассуждений философа служит известное место в «Послании к Филиппцам» (2.5—11). Не останавливаясь на нем детально, отметим только, что по мнению компетентных ученых термин μορφή здесь не имеет классического (аристотелевского) смысла *essentia* или *forma*, но обозначает скорее «образ (способ) бытия»¹⁷. Если же обратиться к посланию Евсевия, то здесь на первый взгляд наблюдается трактовка этого понятия, близкая как раз к классической: в одном месте (III) «образ раба» отождествляется с «плотью», обозначая человеческое естество Христа; в другом (V) μορφή отождествляется с τὴν εὐθεὴν καὶ νοερὰν οὐσίαν. Однако, при ближайшем рассмотрении, первое впечатление рассеивается. В послании μορφή обозначает скорее «состояние» или «модус бытия» Логоса. Одно и то же Слово сначала обладало «образом Бога», затем восприняло «образ раба». Но и последний поглощается и преобразуется Божеством, даже уже здесь на земле. Данное слияние и как бы «сплав» божественного и человеческого естеств-

¹⁰ Baynes N. H. *Byzantine Studies and Other Essays*. L., 1955. P. 123.

¹¹ Schönborn Ch. *Op. cit.* S. 68; Gero S. *The True Image of Christ*. P. 470; Alexander P. *The Patriarch Nicéphorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*. Oxford, 1958. P. 43.

¹² Alexander P. J. *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire: Collected Studies*. L., 1978. Vol. VII. P. 151.

¹³ Schwarzlose K. *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*. Gotha, 1890. S. 82—83.

¹⁴ Grumel V. *L'icologie de saint Germain de Constantinople // Echos d'Orient*. 1922. Vol. 25. P. 166.

¹⁵ *Textus byzantinos*. . . P. 55—56.

¹⁶ *Ibid.* P. 80.

¹⁷ Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition*. L., 1975. Vol. 1. P. 20—21.

Христа достигает своей кульминационной точки, согласно Евсевию, после воскресения. Главное, что привлекает внимание в христологических посылах церковного историка, — это динамика их. Вследствие этого перед Евсевием не стоит проблема взаимоотношения двух «природ» («сущностей») и единого «лица» («ипостаси») Христа, которой были столь озабочены последующие поколения христианских богословов, мыслящие в более статичных категориях данных классических понятий.

Поэтому с точки зрения позднейшей христологии, в которой преобладала статика логических дефиниций, учение о Логосе Евсевия представлялось весьма уязвимым. И недаром оценки христологической концепции Евсевия достаточно противоречивы: одни исследователи считают, что он стоит ближе к антиохийскому и несторианскому течению христианской мысли¹⁸, другие, наоборот, полагают, будто он является предшественником монофизитов¹⁹. Действительно, если рассматривать христологию Евсевия в таком ретроспективном плане, то в ней можно обнаружить и аполинаристские, и несторианские тенденции²⁰, но дело в том, что подобная ретроспекция не совсем адекватна внутреннему строю мирозерцания философа. Исходной идеей ему служит представление о Логосе как божественном и живом «орудии» (*ὄργανον*) Отца. Все «Домостроительство спасения» Евсевий раскрывает в свете данной идеи. Бог-отец проявляет себя посредством Логоса и в творении мира, и в праведных людях Ветхого завета. Воплощение трактуется Евсевием как одно из звеньев этой серии «теофаний». Логос облекся плотью, снисходя к слабости человеческой, чтобы вести людей к высшему познанию. Тело Христа есть также лишь «орудие» Логоса, который остался непричастным тем страданиям, выпавшим на долю телесной природы Христа. После того как «орудие» послужило Логосу, оно могло умереть, но Слово, явив еще раз свою божественную силу (которую Оно являло и будучи в состоянии «образа раба»), преобразило его в нетление²¹.

Развивая свою теорию «органоно», Евсевий следует за некоторыми доникейскими христианскими мыслителями и, в частности, за Климентом Александрийским²². Однако главное, на что должно обратить внимание, это акцент, который делает Евсевий на, так сказать, «вертикальном срезе» христологии. Воплощение как одна из «теофаний» Бога-отца есть прежде всего «движение по вертикали» Логоса. Его снисхождение в дольний мир и восприятие человеческой плоти, а затем опять восхождение в горный мир. В последующей христологии данное «движение по вертикали» также необходимо присутствует, но акцент переносится уже на «горизонтальный срез»: вопрос о соотношении единой «ипостаси» и двух «природ» Христа.

Естественно, возникает проблема связи христологической аргументации Евсевия в разбираемом послании с позицией иконоборцев. Она неотделима от более общей проблемы соотношения христологии и иконопочитания. В историографии она решалась и решается неоднозначно. Наиболее четкой представляется аргументация Г. Острогорского: «Среди всех аргументов, которые изобретал и выставлял, отстаивая православный обычай, изощренный в диалектике ум византийских богословов, варьируя их согласно с нуждами момента и применяясь к новым этапам борьбы, все же неизменно, с самого начала борьбы и до самого конца ее, главной и исходной была одна мысль, основоположная в существе своем, — мысль, что изображение Христа на иконах служит ручательством за истинность и реальность его воплощения. Раз Сын Божий стал совершенным человеком, то и писать его можно, как всякого человека». Русский ученый иллюстрирует этот тезис примерами из сочинений ортодоксальных авторов: Германа Константинопольского, Иоанна Дамаскина и др. В то же время

¹⁸ *Berkhof H.* Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam, 1939. S. 119—125.

¹⁹ *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Wash., 1969. P. 135.

²⁰ *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. P. 184.

²¹ *Schönborn Ch.* Op. cit. S. 72—79.

²² *Metzger W.* Der Organogedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter. Münsterschwarzach, 1968. S. 77—111.

он указывает, что «и для иконоборства догматические воззрения этой партии следует считать основоположными и что к объяснению сути борьбы против иконопочитания надо приступать именно путем раскрытия догматических корней этой ереси». Такое раскрытие позволило бы «включить иконоборческую ересь в цепь христологических ересей, в качестве ее последнего и заключительного звена»²³. Точку зрения Г. Острогорского поддерживают И. Мейендорф и ряд других исследователей²⁴. Но имеется и иное мнение: некоторые ученые считают, что христологические предпосылки не играли существенной роли в иконоборческой идеологии и что вообще христологическая тематика была второстепенной в спорах об иконопочитании²⁵.

Из этих двух точек зрения более истинной представляется первая. Даже в плане чисто априорном следует подчеркнуть, что христианское мировоззрение обладает глубокой внутренней органичностью и неразрывным единством всех существенных элементов своих. Поэтому повреждение или упразднение какого-либо из этих элементов приводит к дисгармонизации всей целостной системы христианского вероучения, подобно тому, как боль в одном члене живого человеческого тела заставляет реагировать на нее весь организм. В плане же историческом данная целостность христианского мирозерцания проявлялась в том, что тринитарные споры были внутренне связаны с христологическими, а последние — с иконоборческими. Эти три важнейших эпохи догматических столкновений в истории древней церкви нельзя рассматривать в отрыве друг от друга, ибо только при учете их органичной взаимосвязи можно приблизиться к пониманию смысла и значения тех серьезных идейных баталий, которые сотрясали византийское общество в период с IV до середины IX в.

В послании Евсевия взаимосвязь христологии и вопроса об иконопочитании налицо и он был первым христианским писателем, отвергающим иконы Христа по христологическим основаниям²⁶. Другой автор IV в., также выступавший против иконопочитания, — Епифаний Кипрский — опять же увязывает обе проблематики воедино²⁷. На самой ранней стадии иконоборческих споров христологическая аргументация не выдвигалась противниками иконопочитания. Лишь у Константина Наколеяского, отвергающего иконы на том основании, что на них изображается божественное²⁸, можно уловить глухие намеки на подобную аргументацию. Первоначально иконоборцы базировали свою теорию главным образом на экзегезе, толкуя некоторые места Писания в свою пользу²⁹. Лишь обращение Германа Константинопольского и Иоанна Дамаскина к христологическим доказательствам заставило оппонентов иконопочитания также прибегнуть к ним³⁰. Наиболее ясно и отчетливо данная аргументация звучит в «Вопросах» Константина V Копронима, на которых и следует несколько подробнее остановиться.

²³ Острогорский Г. А. Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // С. К. Пр., 1927. Т. 1. С. 35—48.

²⁴ Meyendorff J. Op. cit. P. 135—136; Elliger W. Zur Bilderfeindliche Bewegung des achten Jahrhunderts // Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst. Leipzig, 1931. S. 50—56; Nikolaou Th. Die Ikonenverehrung als Beispiel östkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos // Östkirchliche Studien. 1976. Bd. 25. S. 157; Brock B. Der byzantinische Bilderstreit // Bildersturm: Die Zerstörung des Kunstwerkes / Hrsg. von M. Warnke. München, 1973. S. 32—33.

²⁵ Brown P. A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy // The English Historical Review. 1973. N 346. P. 3; Brock S. Iconoclasm and the Monophysites // Iconoclasm: Papers given at the Ninth Symposium of Byzantine Studies. Birmingham, 1977. P. 53—57.

²⁶ Alexander P. The Patriarch Nicephorus of Constantinople. P. 43—44.

²⁷ Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Tübingen, 1927. Bd. II. S. 386.

²⁸ Stein D. Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts. München, 1980. S. 28—29.

²⁹ Ibid. S. 88.

³⁰ Meyendorff J. Op. cit. P. 137.

Сочинение это, дошедшее до нас в достаточно большом количестве фрагментов, несомненно принадлежит самому императору, хотя флорилегий, приложенный к произведению, был делом рук его богословских советников³¹. Характерен зачин произведения³²: «Святая католическая церковь Божия всех нас христиан унаследовала такое исповедание: Сын и Слово Бога, будучи по природе простым, воплотился от всеятой и пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии. (При этом) ни Божество не превратилось в плоть, ни плоть, возросши, не преобразовалось в Божество, но две природы сочетались в едином неслиянном соединении Божества и человечества. (И Христос) — один и тот же, существуя в единой ипостаси, то есть Он — двойственен в едином лице».

Данное исповедание Константина V выдержано вполне в духе халкидонской ортодоксии: Христос, с одной стороны, διπλόων, и признаются две природы Его, а, с другой стороны, оба естества συνελθουσῶν εἰς ἓνωσιν ἀσύγχυτον μίαν, и это соединение осуществляется καθ' ὑπόστασιν μίαν или ἐν ἐνὶ πρόσωπῳ. Другими словами, в зачине сочинения иконоборческого императора строго соблюдается терминология «ороса» Халкидонского собора. Но чуть ниже говорится, что Иисус Христос «из двух природ, нематериальной и материальной, и есть одно лицо в неслиянном единении». Употребление предлога ἐκ вместо ἐν (общепризнанном в послехалкидонском православии) заставляет исследователей подозревать Константина V в промоуфизитских симпатиях³³, и должно заметить, что подобное подозрение имеет основание, ибо указанная замена предлогов не является случайной оговоркой.

Константин и далее использует предлог «из», указывая, что Христос есть единое лицо ἐκ διπλότητος и ἐξ ἀφοῦν. Причем если у неохалкидонитов и Максима Исповедника иногда оба предлога («из» и «в») сопологались, то такое соположение отсутствует у Константина. И хотя С. Брок пытается отрицать всякую связь монофизитства и иконоборчества (см. его упоминавшуюся статью), все же вполне возможно, что она существовала, не являясь, конечно, прямой и однозначной. Во всяком случае, видимо, не случайно в сохранившемся фрагменте «Церковной истории» Иоанна Диакриномамена сообщается, что один из ведущих монофизитских мыслителей — Филоксен (Ксеная) Мабоггский — считал, будто образу, созданному искусством живописца, нельзя приписывать такую же «славу и честь», как и Христу. Не допускал он и того, чтобы ангелов, которые нетелесны, можно было «отелеснивать» (σωματοποιεῖν) и изображать телесными, словно существующими «в формах человеческих». Не признавал Филоксен и изображение св. Духа в виде голубя, поскольку «благочестивым людям не подобает творить телесного идола». Поэтому попадавшие ему иконы ангелов он замазывал, а иконы Христа прятал в тайниках³⁴. Также, наверное, не случаен и тот факт, что примерно за столетие до начала византийского иконоборчества в лоне армянской монофизитской церкви возникла иконоборческая секта. Характерно, что в вопросах догматики (в том числе и христологии) сектанты не расходились с большинством членов армянской церкви и что секта еще продолжала существовать в IX в.³⁵ Это заставляет предполагать, что иконоборческая тенденция существовала в монофизитстве, хотя она, скорее всего, и была периферийной в общем русле данного религиозного течения. Тем не менее исключать возможность ее влияния на Константина V не следует.

Возвращаясь к «Вопросам» последнего, должно сказать, что ходу его мыслей нельзя отказать в логичности. Признав наличие двух природ во Христе, Константин заявляет: «Нематериальному не подобает быть изо-

³¹ Gero S. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V. Louvain, 1977. P. 39.

³² Фрагменты его цитируются по указанному изданию Г. Хеннепхофа: Textus byzantinos. . . P. 52—57.

³³ Alexander P. J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople. P. 52; Schönborn Ch. Op. cit. S. 164.

³⁴ Textus byzantinos. . . P. 60—61.

³⁵ Alexander P. J. Religious and Political History. . . P. 151—160.

браженным, поскольку оно безвидно и бесформенно (τὸ ἀνεῖδρον καὶ ἀσχηματιστόν). Далее император высказывает одно из основных своих положений: единое лицо (ипостась) Христа неотделимо от двух природ, и поэтому Его невозможно изобразить (или «описать» — περιγράφεσθαι). Ведь «изображаемое» (τὸ χαρακτηριζόμενον) есть единое лицо и именно его изображает иконописец (ὁ περιγράφων), а отсюда следует, что он «описывает» и божественную природу, которая «неописуема». Здесь Константин использует широко распространенный в греческой патристике тезис о «неописуемости» Божества. Но если Григорий Нисский говорит, что Христос — περιγραπτόν σῶματι, ἀπεριγραπτόν πνεύματι³⁶, то император-иконоборец в принципе отрицает и «описуемость» плоти Христа, поскольку она неразрывно соединена с Божеством. Для Константина после соединения природ Христа возникла «неделимая реальность» (ἀχώριστος ἡ πραγματεία) и поэтому создающий икону одной только плоти придает ей и собственное лицо, что ведет к возникновению в Божестве «четверицы» (три лица Троицы и еще одно «лицо человечества» Христа). Ибо «так как неописуем Логос, то (неописуема) и плоть (Его)», а при изображении плоти с ней «соописуется» и Логос. В противном случае иконописец изображает «лицо простого человека», т. е. делает Христа «только тварью».

Такова суть христологической аргументации Константина V. Для него образ «богомужного Христа» есть богословский абсурд³⁷. Но в таком предельном акцентировании единства Христа наблюдается несомненный отход императора-иконоборца от халкидонской ортодоксии (которой он формально придерживался) и сближение его с монофизитским учением. Исходным постулатом Константина служило положение: «Образ должен быть единосущен изображаемому (ὁμοούσιον... εἶναι τὸ εἰκονιζόμενον)». А поскольку во Христе нераздельно и неслиянно соединяются две природы, то и икона может быть единосущной либо Божеству (что нелепо), либо человечеству (что влечет за собою ересь: Христос становится «простым человеком» и «тварью»). Важно подчеркнуть *альтернативность* мышления Константина, которая и отличала императора от его православных оппонентов. Сущность данного различия хорошо уловил Г. Острогорский, который прежде всего отметил разность понимания слова «икона» у спорящих сторон. Для православных в самом этом понятии заключалось «сущностное отличие образа от архетипа»; «икона», как говорит русский ученый, «в известном смысле сопричастует своему архетипу, открывает возможность его познания, но в существе своем она остается от прообраза отличной». Далее Г. Острогорский указывает, что мировоззрению иконоборцев «доступно лишь два рода соотношений между предметами, — их тождество и их различие. В сознании же православных иконопочитателей укладывается возможность известной связи двух предметов, известного соучастия одного в другом, даже в том случае, когда сущностного тождества между ними не существует. Как продолжателям философских традиций антиномичного мышления православной догматики, иконопочитателям, помимо простых формул $A=A$ и $A \neq A$, непосредственно очевидной была возможность одновременного различия и тождества, — ипостасного различия при сущностном тождестве (триединство!) и ипостасного равенства при сущностном различии (св. иконы!). Икона коренным образом отлична от своего архетипа κατ'ὄντιαν, она ему равна καθ'ὀπώρασιν или κατὰ τὸ ὄνομα»³⁸.

Дополняя Г. Острогорского, можно только добавить, что для Константина V «икона» есть также «образ лица». В одном из фрагментов его сочинения говорится, что икона не может не являть вид образа и

³⁶ Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford. 1978. P. 183.

³⁷ Gero S. Byzantine Iconoclasm. . . P. 45.

³⁸ Острогорский Г. Гносеологические основы византийского спора о св. иконах // SK. Пр., 1928. Т. 2. С. 48—49. Антиномичность православной теории иконопочитания особенно отчетливо проявляется у Феодора Студита. См.: Бычков В. В. Теория образа в византийской культуре VIII—IX веков // Старобългарска литература. 1986. № 19. С. 72.

лица своего прототипа (τὴν μορφήν χαρακτήρος τοῦ πρωτοτύπου αὐτῆς πρόσω-
που). Думается, не лишено основания предположение, что, согласно Кон-
стантину, между «лицом» (ипостасью) и «природой» («сущностью») су-
ществует жесткая и прямая связь: «лицо» проявляет «природу», а «икона»,
в свою очередь, является обнаружением «лица».

Но как быть в таком случае с единым «лицом» Христа? Какую из «при-
род» проявляет оно? Здесь для «альтернативного» мышления иконоборцев
таилась западня, но она была слишком примитивной, чтобы в нее мог
попасть такой изощренный в логических хитросплетениях мыслитель,
как Константин V. Хотя в сохранившихся фрагментах «Вопросов» нет
ясного ответа на данное затруднение, можно догадаться, что император
исходил из уникальности богочеловеческого единства Христа, которая
опять же не раз подчеркивалась в предшествующей патристической тра-
диции. «Лицо» Христа, в отличие от «лиц» прочих людей, не могло прояв-
лять «сущности», ибо в нем неразрывно соединились обе природы. Если
эта гипотетическая реконструкция хода мысли императора-иконоборца
верна, то здесь Константин, избегая одной западни, попадает в другую.
Логика «альтернативного» мышления продолжает действовать, и опять
ставится дилемма: *либо* Христос, *либо* остальные люди. Уникальность
Христа предельно акцентируется и тем самым ставится под сомнение
формально признаваемое его «единосущие нам по человечеству». Другими
словами, снова намечается тяготение Константина к полюсу монофизитства.

В «Вопросах» Константина наиболее отчетливо обнаруживаются хри-
стологические послышки иконоборческой идеологии. Их дальнейшая эво-
люция требует специального исследования³⁹, а поэтому остается вернуться
к намеченной выше проблеме соотносительности христологической аргумен-
тации Евсевия и аналогичной аргументации иконоборцев. В первую оче-
редь следует констатировать, что «альтернативный» стиль мышления,
хотя и не очень рельефно выраженный, присутствует и в послании церков-
ного историка. Свою сиятельную корреспонденцию он также ставит перед
дилеммой: *либо* икона «образа Божия», *либо* икона «образа раба». В данном
плане, т. е. в самой постановке такой альтернативы, Евсевий является
несомненным предшественником иконоборцев. Но на этом сходство между
ними кончается: иконоборцы мыслили в рамках статичной и «горизонталь-
ной» системы послехалкидонской христологии, а Евсевий, как указыва-
лось, развивал свое христологическое учение в плане динамичной и «вер-
тикальной» схемы «теофаний» Логоса. Тем не менее еще одна главная
идея Евсевия — слияние Божества и человечества во Христе достигает
своей кульминационной точки после Воскресения — снова находит отклик
у иконоборцев. В «Вопросах» Константин V обращается к своему вообра-
жаемому оппоненту так: «Ты опишешь Христа до страстей и Воскресения
Его. Что же ты скажешь (относительно происшедшего) после Воскресения?
Ибо тогда все изменилось: тело Христа (стало) нетленным и унаследовало
бессмертие. Где обретишь ты то, что ускользает от описания, и как будет
изображаться то, что входит к ученикам через закрытые двери и не стес-
няемо никаким препятствием?» Наконец, еще одна существенная кон-
цепция иконоборцев: теория евхаристии как единственно подлинного «об-
раза Христа»⁴⁰ также восходит к Евсевию (хотя и не только к нему), ибо
он был одним из немногих раннехристианских писателей, обозначающих
евхаристию термином *εἰκὼν* и трактующих ее символически. Здесь Евсевий
резко отличался от подавляющего большинства отцов церкви, придержи-
вающихся «сакраментального реализма»⁴¹. Все это позволяет прийти
к выводу, что мировоззрение «отца церковной истории» было одним из исто-
ков, питающих идеологию позднейшего византийского иконоборчества.

³⁹ X. Шёнборн, например, указывает на изменение христологической аргументации
в «оросе» собора 754 г. См.: *Schönborn Ch. Op. cit.* S. 168—171.

⁴⁰ *Gero S. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources // BZ.*
1975. Bd. 68. S. 4—22.

⁴¹ *Schönborn Ch. Op. cit.* S. 85—86.

Но возникает естественный вопрос: как соотносится данный источник с прочими идейными истоками иконоборчества и каковы они? Поэтому необходимо остановиться и на этом вопросе.

4. ПОСЛАНИЕ ЕВСЕВИЯ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ИКОНОБОРЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Несколько огрубляя, можно сказать, что проблема генезиса иконоборческой идеологии сводится к двум частям: к вопросу о влиянии на возникновение ее мусульманства и иудаизма и к вопросу о том, какие течения внутри христианства обусловили становление этой идеологии. Что касается первого вопроса, то известно, что накануне первых шагов иконоборческой политики Льва III калифом Язидом II был издан иконоборческий эдикт (721 г.). Причем, как об этом сообщают некоторые источники, к изданию этого эдикта калифа побудили иудеи (или иудей по кличке «Тессараконтапехис») ⁴². Исходя из этих свидетельств, некоторые ученые склонны придавать определенное значение иудаизму и мусульманству в возникновении византийского иконоборчества ⁴³. Однако подобная точка зрения не встречает сочувствия у подавляющего большинства исследователей. Если обратиться к иудаизму, то одна из работ Л. Барнарда достаточно убедительно доказывает, что «иудейский фактор» не был решающим в становлении мировоззрения византийских иконоборцев, хотя иудейская критика христианского иконопочитания и могла сыграть здесь некоторую роль ⁴⁴. Во всяком случае, подобную критику можно расценить лишь в качестве «содействующего фактора» в генезисе византийского иконоборчества ⁴⁵.

Несколько сложнее обстоит дело с мусульманством. Иконопочитание было одним из существенных пунктов полемики между мусульманами и христианами с самого зарождения ислама, и мусульманские полемисты рассматривали почитание икон и креста как идолопоклонничество. Но характерно, что христианские апологеты (после Иоанна Дамаскина), живущие в мусульманском мире, были плохо осведомлены об иконоборческих спорах в Византии и суть этих споров ускользала от них. Защита ими иконопочитания развивалась совсем в иной плоскости и имела другую цель ⁴⁶. Следует отметить также, что для раннего ислама характерен не столько «иконоклазм», сколько «аниконизм»: образы рассматривались не как зло само по себе, но как неуместные и, в крайнем случае, как «искушения» на пути к праведной жизни ⁴⁷. Поэтому постулировать прямое влияние ислама на возникновение византийского иконоборчества также вряд ли возможно ⁴⁸. Именно поэтому большинство современных исследователей рассматривают иконоборческие споры как внутрехристианское и внутривизантийское явление ⁴⁹.

⁴² *Vasiliev A. A. The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721 // DOP. 1956. Vol. 9/10. P. 25—47.*

⁴³ *Brehier L. La querelle des images (VIII^e—IX^e siècles). P., 1904. P. 9—13; Elliger W. Op. cit. S. 40—42; Grabar A. L'iconoclasme byzantin: Dossier archeologique. P., 1957. P. 93—112.*

⁴⁴ *Barnard L. W. Studies in Church History and Patristics. Thessalonike, 1978. P. 373—386.*

⁴⁵ *Schwarzlose K. Op. cit. S. 41—42.*

⁴⁶ *Griffith S. H. Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images // Journal of the American Oriental Society. 1985. Vol. 105. P. 53—73; Idem. Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic // Byz. 1982. T. 52. P. 154—190.*

⁴⁷ *Grabar O. Islam and Iconoclasm // Iconoclasm: Papers given at the Ninth Symposium of Byzantine Studies. Birmingham, 1977. P. 42—52.*

⁴⁸ *Barnard L. W. Byzantium and Islam: The Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era // Bs. 1975. T. 26. P. 25—37; Idem. The Sources of the Byzantine Iconoclastic Controversy: Leo III and Yazid II — A Reconsideration // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen / Hrsg. von F. Paschke. B., 1981. S. 29—37.*

⁴⁹ *Brown P. Op. cit. P. 2; Stein D. Op. cit. S. 138—140; Schönborn Ch. S. 143—144.*

Исходя из этого, естественно перейти ко второму вопросу: какие течения внутри христианства обусловили становление иконоборческой идеологии. Как указывалось выше, монофизитство могло сыграть и, вероятно, сыграло свою роль в этом становлении, но считать его решающим фактором не представляется адекватным решением вопроса. Некоторые ученые (в основном, протестантского толка) находят ключ к решению проблемы в том, что рассматривают византийское иконоборчество как попытку возвращения к исконному «поклонению в духе и истине», якобы свойственному для первоначального христианства (до IV в.). Данная точка зрения опирается на постулируемый тезис о предполагаемой «враждебности к искусству» раннего христианства⁵⁰. Высказывалась она не раз в прошлом⁵¹, находит защитников и в современной историографии.

Так, например, к ней склоняется известный византист Г. Г. Бек, который хотя и считает, что истоки и происхождение иконоборчества покрыты мраком, но в то же время полагает, что иконопочитание нельзя возводить к древним слоям христианской набожности, ибо оно сравнительно позднее образование⁵². Наиболее ясное выражение указанная точка зрения получила в работе Э. Китцингера: «Иконопочитание в доиконоборческую эпоху»⁵³. По его мнению, иконоборчество тесно связано с «неиконической фазой» развития раннего христианства. Подспудный, или по крайней мере потенциальный, иконоклазм прослеживается на протяжении всей истории древней церкви вплоть до VIII в. Поэтому эту историю не следует рассматривать в перспективе череды «анти-иконических» и «про-иконических» периодов, но должно констатировать, что обе тенденции находились в постоянном конфликте, который завершился открытым столкновением в начале VIII в. В данном конфликте, согласно Э. Китцингеру, можно выделить три составных элемента: практику иконопочитания, оппозицию ей и апологетическую теорию. Ведущая роль первого отчетливо выступает в III—IV вв. и в период между царствованием Юстиниана I и началом иконоборческих споров. Реакция на эту практику со стороны как оппонентов, так и апологетов была запоздалой. Причем наблюдается логическая последовательность указанных трех элементов: практика влекла оппозицию, а оппозиция — защиту. Такова суть гипотезы Э. Китцингера, полагающего, что исконное отвращение христианства к изобразительному искусству коренится в «духовности» этой религии.

Однако у данной теории имеются и серьезные оппоненты. Один из них, Ч. Маррей, указывает, что она базируется на предполагаемой дихотомии между искусством и литературой в раннем христианстве и, в свою очередь, доказывает неверность такой предпосылки⁵⁴. Слабым звеном этой гипотезы нам представляется тезис о «неиконическом» по сущности характере первоначального христианства. Правда, специалисты-искусствоведы констатируют, что христианское искусство возникло в конце II—начале III в., в период религиозной терпимости⁵⁵. Но следует помнить, что до 313 г. церковь вела «подпольное существование», которое отнюдь не стимулировало создание произведений христианского искусства в сколь-нибудь значительных размерах. Но отсюда еще нельзя делать заключение о принципиальной враждебности к искусству со стороны первоначального христианства. Особенно это касается «икон» в прямом смысле слова. Приводимое свидетельство Евсевия Кесарийского показывает, что они писались «красками на досках», т. е. создавались из материала, легко подвергающегося гибели и порче. Судя по этому свидетельству, практика подобного

⁵⁰ Murray Ch. Op. cit. P. 303—306.

⁵¹ Koch H. Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Göttingen, 1917; Elliger W. Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in der ersten vier Jahrhunderten. Leipzig, 1930.

⁵² Beck H. G. Von der Fragwürdigkeit der Ikone // Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. Kl. Sitzungsberichte. 1975. München, 1975. H. 7. S. 5—14.

⁵³ Kitzinger E. The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies. Bloomington, 1976. P. 91—156.

⁵⁴ Murray Ch. Op. cit. P. 303—345.

⁵⁵ Grabar A. Le premier art chretien (200—395). P., 1966. P. 3.

рода икон была очень древней. И возникает закономерный вопрос: почему нельзя доверять устной традиции церкви (учитывая ее консервативность), гласящей, что иконы («нерукотворного Спаса», Богородицы и т. д.) восходят к самым истокам христианства? Тем более что искусство портрета было чрезвычайно развито в греко-римском мире в I—II вв., а жесткой демаркационной линией между собственно «портретом» и «культовым образом» для этого периода провести нельзя⁵⁶.

Некоторые письменные источники косвенно подтверждают устную традицию. Так, Иринея Лионский сообщает о карпократянах следующее: «Они называют себя гностиками; имеют частью нарисованные, частью из другого материала изготовленные изображения (imagines), говоря, что образ (fotnam) Христа сделан был Пилатом, в то время когда он жил с людьми. И они украшают их венцами и выставляют вместе с изображениями светских философов, именно с изображениями Пифагора, Платона, Аристотеля и прочих; и показывают им другие знаки почтения, так же как язычники»⁵⁷. Отметим, что Иринея отталкивает не сам факт наличия образа Христа, но соположение его cum imaginibus mundi philosophorum и поклонение им на языческий манер (ut gentes faciunt). Во всяком случае, у нас нет никаких оснований исключать ту возможность, что практика создания imagines Христа не распространялась и на ортодоксально-христианские круги.

Другое свидетельство, также восходящее ко II в., можно найти в одном из апокрифических деяний апостолов. Здесь повествуется о том, что Ликомед — почитатель апостола Иоанна — заказал портрет апостола художнику. Тот в первый день набросал эскиз этого портрета (εικονογράφος), а затем разукрасил его красками. Радующийся Ликомед повесил образ (τὴν εἰκόνα) в своей спальне. Однажды апостол Иоанн зашел в спальню и увидел «образ старца, окруженный венками, а перед ним — алтари и светильники». Тогда он сказал своему почитателю: «Ликомед, что означает сей образ для тебя? Не есть ли изображенный на нем один из богов твоих? Я вижу, что ты еще живешь по языческому обычаю (ἐθνικῶς ζῶντα)». Ликомед же ответил: «Бог мой — только Тот, кто воскресил меня из мертвых вместе с супругой моей. А если после Бога должно называть богами наших благодетелей, то ты есть тот, кто изображен на иконе и кого я украшаю венками, люблю и почитаю, как ставшего для меня путем благим». Иоанн же в ответ сказал: «Шутишь со мной, чадо? Таков ли я внешним видом (μορφῇ) и превыше ли Господа твоего? Как убедишь меня, что образ сей подобен мне?» Ликомед поднес апостолу зеркало, и Иоанн, убедившись в сходстве, изрек: «Жив Господь Иисус Христос! Образ похож на меня. Плохо это я сделал (κακῶς δὲ τοῦτο διεπράξω)»⁵⁸.

Это свидетельство, сохранившееся, кстати, в иконоборческом флорилегии, говорит опять же о древности иконопочитания в христианстве. Последняя фраза апостола достаточно загадочна, но, думается, ее можно объяснить тем, что он, полный смирения, был неприятно поражен чрезмерной благообразностью своего лица, которая ставила его как бы превыше Иисуса Христа (ὕπερ τὸν κύριόν σου). Без одобрения отнесся он и к реликтам языческих обычаев, сохранившимся в поведении Ликомеда, усмотрев в нем тенденцию к многобожью. Возможно, что в беседе апостола Иоанна с Ликомедом, передаваемой анонимным автором «Деяний», нашло отражение (правда, пока еще очень смутное) осознание ранними христианами принципиальной несовместимости их иконопочитания с языческим идолопоклонничеством. Однако, как бы там ни было, указанное свидетельство подтверждает древность обычая иконопочитания в истории церкви. Поэтому говорить о принципиальной враждебности раннего христианства к изобразительному искусству или констатировать в нем наличие «неико-

⁵⁶ Ouspensky L. Essai sur la theologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe. P., 1960. P. 48—50.

⁵⁷ Св. Иринея Лионский. Пять книг против ересей. М., 1868. С. 105.

⁵⁸ Textus byzantinos. . . P. 59—60.

нической фазы» не представляется возможным. Необходимо при этом учитывать еще и тот факт, что для иудаизма этого периода также не была характерна данная враждебность, что подтверждается раскопками в Дура-Европос⁵⁹. Что касается сочинений древнехристианских писателей (апологетов II в., Тертуллиана, Климента Александрийского и др.), в которых иногда находят «протоиконоборческие» тенденции, то здесь прежде всего необходимо исключить все полемические пассажи против языческой идололатрии. Следует четко разграничивать христианское иконопочитание и языческое идолопоклонство, которое коренится в самом различии понятий *εἰκών* и *εἶδωλον* (позднее данное разграничение ясно обозначили Стефан Бострский, Иоанн Дамаскин и др.). Во-вторых, даже те тексты, которые, кажется, звучат «протоиконоборчески», можно интерпретировать и в совсем противоположном смысле⁶⁰. Поэтому трезвые исследователи высказывают здравое сомнение относительно наличия «протоиконоборческих» тенденций в раннехристианской литературе⁶¹.

Помимо рассмотренной точки зрения, считающей иконопочитание «паганизацией» христианства, причем к «идущей снизу» и все более удаляющей эту религию от первоизданной чистоты своей «духовности», имеется другая, совсем противоположная, высказанная впервые Г. В. Флоровским⁶². Он возводит иконоборчество к Оригену и считает его возвратом к «дохристианскому эллинизму». В конфликте VIII—IX вв. иконоборцы занимали «бескомпромиссно-эллинистскую» позицию оригенистического и платонического характера, а их оппоненты-иконопочитатели твердо стояли за «историческое христианство». Данные положения Г. В. Флоровского развил в своей статье Н. Озолин⁶³, который видит в Плотине одного из родоначальников византийского иконоборчества, ибо их объединяет «некое брезгливое пренебрежение и обесценивание материи». Согласно этому ученому, подобно тому «как отцы Церкви преодолевали и преображали эллинистское мудрование, излагая на неоплатоническом языке христианское учение о божественных личностях, так и в церковном искусстве, через преодоление античного натурализма и платиновского развоплощения, создавался личный образ, как исповедание обожженной человеческой природы Христа». Поэтому «смысл преодоления иконоборчества Церковью заключается в преодолении эллинистических соблазнов, в защите христианского понимания личности». Царствование же императоров-иконоборцев, как считает Н. Озолин, «представляет собой взрыв мести не изжитого в христианстве эллинизма. Эта была последняя попытка светского ветхого Рима спасти свою империю, закрепить навсегда „*jus sacrum*“ в оковах „*jus civile*“, некое *всеобщее опьянение духом секуляризации*». И. Мейендорф также полагает, что наследие «эллинистического спиритуализма» (оригенизм) сыграло свою роль в генезисе иконоборчества, хотя оно и не было единственным источником иконоборческой идеологии⁶⁴. К точке зрения Г. В. Флоровского присоединяется еще и А. Гриллмайер⁶⁵; однако она встречает критическое отношение со стороны С. Геро⁶⁶.

⁵⁹ Rice T. The Beginnings of Christian Art. L., 1957. P. 27.

⁶⁰ Покровский Н. Памятники христианской иконографии и искусства. СПб., 1906. С. 16; Ouspensky L. Op. cit. P. 42—45.

⁶¹ Finney P. C. Antecedents of Byzantine Iconoclasm: Christian Evidence before Constantine // The Image and the Word: Confrontations in Judaism, Christianity and Islam / Ed. by J. Gutmann. Missoula, 1977. P. 24—47.

⁶² Florovsky G. Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy // Church History. 1950. Vol. 19. P. 77—96.

⁶³ Озолин Н. К вопросу об истоках византийского иконоборчества // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1966. № 56. С. 239—252.

⁶⁴ Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. L., 1974. P. 43.

⁶⁵ Grillmeier A. Der Logos am Kreuz. München, 1956. S. 49—55.

⁶⁶ Gero S. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III. Louvain, 1973. P. 105; Idem. Byzantine Iconoclasm. . . P. 103—105.

При внешней логичности и стройности данной гипотезы у нее имеются два уязвимых пункта. Первый связан с вопросом о том, насколько правильно понимают и толкуют сторонники этой теории мирозерцание Оригена. Еще в начале века наш известный искусствовед Н. П. Кондаков так охарактеризовал позицию этого мыслителя: он «внушал современникам, что задачами искусства должны быть религия и приближение к высшему идеалу, данному Творцом: осуждая отклонение от предания о красоте Христова Лица, он напоминал о Преображении Христовом, которое удостоились лицезреть Апостолы»⁶⁷. В настоящее время мировоззрение Оригена в указанном аспекте проанализировал Х. Шёнборн⁶⁸. Суть его выводов заключается в следующем: у Оригена, действительно, наблюдается тенденция рассматривать зримое только как «тень» незримого и подчеркивать недостаточность «образа» по сравнению с «первообразом». Эта тенденция в крайнем своем развитии приводит к отрицанию всякого «отелеснивания» веры и полагает в качестве высшей цели человека «безобразное» или «чисто духовное» созерцание. Но она лишь слегка намечена в произведениях Оригена и получила свое яркое выражение только в позднейшем оригенизме. У самого же александрийского учителя подобный «спиритуализм» жестко включен в систему «сакраментально-церковного реализма», а поэтому он вложил немалую лепту в создание той «духовной атмосферы», которая весьма способствовала расцвету христианского иконопочитания. Эти выводы Х. Шёнборна заслуживают серьезного внимания.

Второй уязвимый пункт гипотезы Г. В. Флоровского — это наличие сохранившихся фрагментов «иконоборческих» произведений Епифания Кипрского: непримиримого врага оригенизма. Правда, уже в древности подлинность этих сочинений подвергалась сомнению со стороны столпов иконопочитания, и рукописная традиция их очень слаба⁶⁹. В начале XX в. К. Холл достаточно аргументированно доказал эту подлинность⁷⁰; Г. Острогорский возразил ему⁷¹, но после критики К. Холла снял часть своих замечаний. В настоящее время некоторые исследователи склонны вставать на сторону К. Холла⁷², хотя другие и высказывают определенную сдержанность в данном вопросе⁷³. Но если даже частично «иконоборческие» фрагменты принадлежат Епифанию, то и тогда гипотеза Г. В. Флоровского сильно колеблется, ибо подобным фактом подрубается стеновой хребет ее.

Таким образом, ни одна из двух основных теорий происхождения иконоборческой идеологии не имеет под собой прочных оснований. Естественно возникает вопрос: какую альтернативу им можно было бы предложить? Думается, что только одну: иконоборчество, если брать его в узком смысле «иконофобии», не имело единого истока, уходящего корнями в глубь христианской древности. Именно этим объясняется то обстоятельство, что иконоборцы испытывали серьезные затруднения в подборке святоотеческих свидетельств и их патристические флорилегии были очень скудны⁷⁴. Если исключить Епифания Кипрского, то практически единственным «иконоборцем до иконоборчества» являлся Евсевий Кесарийский. Исходя из этого, можно заключить, что тенденция к «иконофобии» была чрезвычайно слабой в раннем христианстве и находилась на периферии христианского мирозерцания. Поэтому она и не вызвала серьезной реакции со стороны ортодоксально-церковной традиции.

⁶⁷ Кондаков Н. П. Иконография Христа. СПб., 1905. Т. 1. С. 3.

⁶⁸ Schönborn Ch. Op. cit. S. 57—66.

⁶⁹ Thümmel H. G. Die bilderfeindlichen Schriften des Epiphanius von Salamis // BS. 1987. Т. 47. S. 169—170.

⁷⁰ Holl K. Op. cit. S. 351—387.

⁷¹ Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929. S. 61—113.

⁷² Baynes N. H. Op. cit. P. 126—128; Barnard L. The Theology of Images // Iconoclasm. Birmingham, 1977. P. 9.

⁷³ Murray Ch. Op. cit. P. 336—342.

⁷⁴ Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. P. 135.

Иногда констатируется слабость и неразвитость теории иконопочитания в доиконоборческий период ⁷⁵, но иначе и не могло обстоять дело: иконопочитание было существенным, древним и само собою разумеющимся элементом христианской набожности, а поэтому и не требовало никакого обоснования. Лишь когда оно подверглось нападкам, то возникла необходимость в таком обосновании и защите. Однако, как это убедительно показал Х. Шёнборн, «богословие образа» развивалось и ранее в области тринитарного учения, христологии и антропологии (особенно в трудах Афанасия Александрийского, каппадокийцев, Кирилла Александрийского и Максима Исповедника) ⁷⁶. Причем истоки его частично восходят еще к традициям античной философии, усвоенным и критически переработанным христианскими мыслителями ⁷⁷. Когда возникли иконоборческие споры, то требовалось только приложить принципы и методы этого «богословия образа» к конкретной сфере иконопочитания, что и было сделано Германом Константинопольским, Иоанном Дамаскиным и др.

Итак, если рассматривать иконоборчество в аспекте мировоззренческом, то его следует считать религиозно-реформаторским движением ⁷⁸, идущим «сверху» — от императорской власти, опирающейся на некоторую часть высшего церковного клира. С. Геро довольно точно охарактеризовал иконоборчество, как «императорскую ересь, так сказать, рожденную и вскормленную в пурпуре» ⁷⁹. Показательно, что иконоборческое движение не выдвинуло ни одного сколько-нибудь значительного богослова, кроме императора Константина V. Нельзя сказать, чтобы среди иконоборцев отсутствовали люди образованные. Таким, например, был видный деятель второго периода иконоборчества патриарх Иоанн VII Грамматик, весьма ученый человек, искусный диалектик, талантливый администратор и дипломат ⁸⁰. Источники свидетельствуют о нем как об интеллектуальном лидере и наиболее красноречивом апологете иконоборческой партии, но от его литературных трудов практически ничего не сохранилось ⁸¹. Однако, судя по дошедшим до нас фрагментам, не создается впечатление об этом патриархе-иконоборце, как о сильном мыслителе и глубоком богослове; он являлся скорее ярким популяризатором и пропагандистом иконоборческих идей.

Суть проводимой сверху иконоборческой «реформации» заключалась в том, чтобы «иконофобию», явление периферийное и побочное для христианства, переместить в самый центр христианской религиозности. Но сама эта «иконофобия» содержала в себе мало положительных моментов, будучи лишь отрицанием иконопочитания. Поэтому, восполняя их недостаток, сторонники этой реформы противопоставили иконам крест, почитание которого было освящено древнехристианской традицией и тесно связано с имперской идеологией ⁸². Отмеченная выше альтернативность мышления, характерная для иконоборцев, действовала и здесь. Если в православии почитание икон и креста сочеталось в единой органической системе мироощущения, то иконоборцы разрывали эту систему, противо-

⁷⁵ Grabar A. L'iconoclasme byzantin. P. 24, 78.

⁷⁶ Schönborn Ch. Die Christus-Ikone. S. 17—54, 87—138.

⁷⁷ Ladner G. B. The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy // DOP. 1953. Vol. 7. P. 1—34.

⁷⁸ Schönborn Ch. I presupposti teologici della controversia sulle immagini // Culto delle immagini e crisi iconoclasta: Atti del Convegno di studi. Palermo, 1986. P. 55—68.

⁷⁹ Gero S. Byzantine Iconoclasm. . . P. 168.

⁸⁰ Успенский Ф. Патриарх Иоанн VII Грамматик и Русь-Дромиты у Симеона Магистра // ЖМНП. 1890. № 1. С. 1—17.

⁸¹ Gouillard J. Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammairien // REB. 1966. T. 24. P. 171—181; Gero S. John the Grammarian, the Last Iconoclastic Patriarch of Constantinople: The Man and the Legend // Byzantina. 1974/1975. N 3/4. P. 25—35.

⁸² Moorhead J. Iconoclasm, the Cross and the Imperial Image // Byz. 1985. T. 55. P. 165—179.

поставляя один элемент ее другому. Именно такая избирательность мышления и превращала это движение в ересь. В общем и целом, в плане идеологическом оно представляло собой *искусственную* комбинацию разобщенных частей живой христианской традиции, которые произвольно и механически компоновались в некое новое сочетание. В силу своей искусственности иконоборчество и оказалось нежизнеспособным, хотя последователи его продолжали существовать после торжества православия в 843 г. (Феодор Крифин и др.), и патриарху Фотию приходится считаться с ними и полемизировать против них, обосновывая и развивая теорию иконопочитания ⁸³.

⁸³ *Dvornik F.* The Patriarch Photius and Iconoclasm // DOP. 1953. Vol. 7. P. 69—97; *Gouillard J.* Deux figures mal connues du second iconoclasme // Byz. 1961. T. 31. P. 371—401; *Thümmel G.* Patriarch Photius und die Bilder // Eikon und Logos: Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen / Hrsg. von H. Goltz. Halle, 1981. Bd. 1. S. 275—289.