

Л. В. Луховицкий

Ψευδώνυμος и ἀψευδὴς εἰκών В ИКОНОБОРЧЕСКИХ СПОРАХ

Резюме. В статье рассматриваются полемические стратегии иконоборцев и иконопочитателей в VII–IX вв. Анализ источников показывает, что иконоборцы представляли полемику не как противостояние иконоборчества и иконопочитания, а как спор двух типов иконопочитания: правильного (когда почтение воздается истинному образу, например, евхаристическим дарам) и неправильным (когда в качестве объекта почтения выбран не настоящий, а «лжеименный» образ – икона). Анализ иконопочитательских источников демонстрирует, что термин «иконаборец» не использовался в полемике до 787 г.

Ключевые слова: иконоборчество, Византия, образ, первообраз, богословская полемика, пейоративные эпитеты; iconoclasm, Byzantium, image, prototype, theological polemics, pejorative epithets.

«Пускай веселятся, ликуют и дерзновенно глаголют те, кто с искренней душой творит, обожает и почитает истинный образ Христов» (οἱ τὴν ἀληθῆ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα εἰλικρινεστάτῃ ψυχῇ ποιοῦντες καὶ ποθοῦντες καὶ σεβόμενοι) – зная, что эти слова произнесены в Константинополе в 754 г., то есть в самый разгар иконоборческого конфликта, нетрудно предположить, что они принадлежат убежденному защитнику иконопочитания. Тем не менее, это предположение было бы ошибочно. В действительности приведенная фраза является цитатой из постановления собора, созванного императором-иконаборцем Константином V и давшего богословское обоснование именно иконоборческого учения (Mansi: 261DE).

Анализ источников, относящихся к VIII–IX вв., показывает, что εἰκονομαχία per se (то есть открытая декларация борьбы против икон) была совершенно чужда риторике приверженцев того учения, которое в современной науке (не без помощи их противников) получило наименование «иконаборчество». В нашей статье мы проанализируем ряд памятников богословско-полемической литературы, созданных представителями обоих течений византийской мысли, чтобы выяснить, насколько иконоборческим был язык иконоборцев и таким образом приблизиться к ответу на более общий вопрос о различиях в трактовке *образа* иконоборцами и иконопочитателями.

Иконоборческие источники

Корпус дошедших иконоборческих источников весьма невелик: это уже упоминавшееся постановление Иерийского собора 754 г. (в составе опровержения, зачитанного на VII Вселенском соборе в 787 г.), «Вопрошания» Константина V (в составе трактата патриарха Никифора «*Apologeticus atque Antirrheticus*» (AA), между 815 и 820 г.), постановление поместного Константинопольского собора 815 г. (в составе трактата Никифора «*Refutatio et Eversio*» (RefEv), после 820 г.) и фрагменты сочинения патриарха Иоанна VII Грамматика (в составе неизданного анонимного опровержения IX в.).

Авторы иконоборческого ороса 754 г. избегают употребления термина «εἰκών» в негативном смысле. То, против чего они выступают, называется либо «обманным живописанием подобных в красках» (ἀπατηλῆς τῶν ὁμοιωμάτων χρωματουργίας – Mansi: 229D), либо «беззаконным ремеслом живописцев» (ἄθεμιτον τῶν ζωγράφων τέχνην – Ibid.: 240C). Когда интересующее нас слово все же употреблено в более привычном значении, следует уточнение, показывающее, что в действительности его применение к живописному изображению некорректно, поскольку оно является всего лишь «как будто бы образом» (δῆθεν... εἰκόνα – Ibid.: 257E), либо «лжеименно создаваемым и называемым... образом» (ψευδονύμως γιγνομένην καὶ λεγομένην... εἰκόνα – Ibid.: 260B; ср.: 272B), либо «бездушным и безмолвным образом» (εἰκόσιν ἀψύχοις καὶ ἀναύδοις – Ibid.: 345C). Ведь, по словам иконоборческих епископов, их оппоненты лишь «полагают, что пишут образ Христов» (τοῖς τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα γράφειν οἰομένοις – Ibid.: 260A).

Впрочем, в ряде случаев авторы ороса как будто смотрят глазами своих оппонентов, и тогда слово «εἰκών» все же может быть употреблено в значении «живописный образ»: «И вот он создал образ, назвав его Христом» (Ibid.: 252A). Однако затем всегда следует доказательство того, что в действительности подобное отождествление ведет к ереси (Ibid.: 252AB, 256AB; ср.: 340C, 341A), а значит, произведение художника не может быть названо «εἰκών».

В трактовке авторов ороса «лжеименному образу» Христа (то есть такому, чье имя не соответствует сущности) противопоставлен «неложный образ» (ἀψευδῆς εἰκών – Ibid.: 264B, 264C), которым могут считаться только евхаристические дары, поскольку «никакой иной земной вид или отпечаток, который был бы способен изобразить Его воплощение, не был избран Им». Следовательно, именно они являются «честно и с почтением создаваемым образом Его животворящего тела» (ἡ εἰκών

τοῦ ζωοποιοῦ σώματος αὐτοῦ ἢ ἐντίμως καὶ τετιμημένως πραττομένη – Ibid.: 264A)¹.

Затем этот тезис подкрепляется доказательствами: авторы постановления, не давая общего определения понятия «образ», все же формулируют признаки, необходимые для того, чтобы тот или иной конкретный образ считался «неложным». Во-первых, истинность евхаристического образа подтверждается тем, что он был завещан людям самим Богом (θεοπαράδοτος). Во-вторых, хотя евхаристический хлеб может считаться телом Христа лишь «по установлению» (θέσει), все же благодаря «некоему освящению» (διὰ τινος ἁγιάσμοῦ) ему доступно обожение «по милости» (χάριτι), поскольку благодаря участию Святого Духа происходит превращение «профанного в священное» (ἐκ τοῦ κοῖνου πρὸς τὸ ἅγιον – Ibid.: 264BC; подробнее о философской стороне вопроса см.: Gero 1975).

Напротив «лжеименный образ» (то есть икона в обычном понимании) не удовлетворяет двум названным критериям: он не был завещан Христом и не может стать священным, поскольку не предусмотрено какой-либо «священной молитвы, освящающей его» (οὐτε εὐχὴν ἱερὰν ἁγιάζουσαν αὐτὴν – Ibid.: 268BC).

В заключительных пассажах ороса вновь появляется слово «образ» в негативном смысле, однако оно и на сей раз снабжено уточнением – «всякий образ, изготовленный из всякого материала при помощи злодейского ремесла живописания в красках» (χρωματουργικῆς τῶν ζωγράφων κακοτεχνίας – Ibid.: 324DE). А такой образ, как уже было доказано раньше, на самом деле образом не является.

Очевидно, что риторика Собора 754 г. в действительности является риторикой почитания, а не отрицания образа, это апология истинного и осуждение ложного образа Христа.

Сходную картину можно наблюдать в следующем официальном иконоборческом документе. Иерархи, составившие определение 815 г., во-первых, используют уже виденные нами термины «бездушные образы» (RefEv: 81) и «лжеименный образ» (Ibid.: 107; 265), а также близкое им выражение «мертвые зри-

¹ Дж. Брекенридж высказал гипотезу, что эта богословская концепция нашла материальное воплощение в чеканке иконоборческими императорами нового типа монет, серебряных милиарисиев, на которых образ Христа был заменен на изображение креста и формулу IC XC NI KA. Таким образом, изображение на монете в точности повторяло рисунок на печати для выпечки просфор. То есть «ложный» образ Христа (антропоморфное изображение) заменялся на изображение «истинного» образа (евхаристического хлеба) (Breckenridge 1972).

тельные начертания» (νεκρᾶις χαρακτήρων ὄψεσι – Ibid.: 74), а во-вторых, формулируют свое понимание истинного образа.

Однако на сей раз, речь идет уже не о евхаристической, а об этической теории (Anastos 1954). Неложными, «как будто бы живыми образами» (οἷόν τινας ἐμψύχους εἰκόνας) святых являются их добродетели, запечатленные «в писаниях о них» (цитата из Феодота Анкирского – RefEv: 174). Причем это образы не тел, но душ святых: «ибо сказанное ими – образы их душ» (τὰ γὰρ παρ' αὐτῶν εἰρημένα τῶν ψυχῶν αὐτῶν εἰκόνες εἰσί; цитата из Иоанна Златоуста – Ibid.: 241). Дело любого христианина – пытаться по мере сил воскресить святых в себе, подражая их добродетельным поступкам: «Итак давайте посредством добродетелей обратим их заповеди в их образы» (οὐκοῦν εἰκόνας αὐτῶν τὰς αὐτῶν ἐντολὰς δι' ἀρετῶν στήσωμεν, цитата из (Псевдо?)-Епифания Констанцкого – Ibid.: 266; см.: Alexander 1953: 43–45).

Если мы обратимся к менее официальным иконоборческим источникам, то увидим, что их авторы не во всем согласны с авторами постановлений 754 г. и 815 г.

Константин V в «Вопрошаниях» придерживается мнения, что истинным образом Христа являются лишь евхаристические дары. Обоснование весьма похоже на то, что мы видели раньше: во-первых, этот образ был завещан ученикам и апостолам самим Спасителем (AA: 332D, 333B), во-вторых, «посредством священнодействия он превращается из рукотворного в нерукотворный» (διὰ τῆς ἱερατικῆς τελετῆς... ἐκ τοῦ χειροποιήτου πρὸς τὸ ἀχειροποιήτον – Ibid.: 337CD). Однако Константин формулирует и более общее определение образа: это «производная от некоего первообраза» (παράγωγος πρωτοτύπου τινός – Ibid.: 216C), которая «единосушна изображаемому» (ὁμοούσιον... τοῦ εἰκονιζομένου – Ibid.: 225A). Это условие необходимо, «чтобы сохранилось целое» (ἵνα τὸ ὅλον σωθῇ – Ibid.: 228D). Евхаристические дары прекрасно подходят под это определение: «даже если мы пожелаем считать их образом Его тела» (καὶ καὶν ὡς εἰκόνα τοῦ σώματος αὐτοῦ θελήσωμεν λογίσασθαι), это будет вполне правомочно, поскольку, обратившись в плоть и кровь Христову, они станут «производными от Него» (ἐξ ἐκείνου παρὰχθέν – Ibid.: 336A), то есть сохранится основополагающий критерий производности от первообраза (подробнее о его взглядах см.: Ostrogorsky 1929: 40–45).

Обратим внимание, что определение, данное Константином, имеет точки соприкосновения с определением образа у Иоанна Дамаскина, на которое опирались иконопочитатели: «Образ – это подобие и пример и отпечаток, являющий в себе изображаемое, однако образ непременно подобен первообразу, то есть изображаемому (τῷ πρωτοτύπῳ τουτέστι τῷ εἰκονοζομένῳ),

не во всем (ибо образ – одно, а изображаемое – другое) и между ними обязательно усматривается некое различие» (πάντως ὁρᾶται ἐν αὐτοῖς διαφορά – Contra caluminatores: 125). Отличие от первообраза является сущностным признаком образа, это *conditio sine qua non*, что не раз подчеркивалось православными богословами (Ostrogorsky 1929: 42–44). Впрочем, обратим внимание, что это вовсе не было их изобретением и впервые было отмечено еще в «Кратиле» Платона: «...вообще у всякого изображения (συμπάσης εἰκόνης) совсем не такая правильность, но, напротив, вовсе не нужно воссоздавать все черты, присущие предмету, чтобы получить образ» (οὐδὲ τὸ παράπαν δέη πάντα ἀποδοῦναι οἷόν ἐστιν ᾧ εἰκάζει, εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι – Crat. 432b, пер. Т. В. Васильевой;).

Мы видим, что Иоанн Дамаскин понимает образ как производную от первообраза, сохраняя при этом уже виденное нами отождествление «первообраз» – «изображаемое». Однако затем Дамаскин вводит более частное деление: образ может быть «естественным» (φυσική) и «по установлению» (κατὰ θέσιν). Естественный образ предполагает общность природы (сущности) при различии ипостаси (в этом смысле Иисус – естественный образ Бога-Отца). Образ по установлению – различие природ при общности ипостаси (на что указывает возможность использовать одно и то же имя применительно к первообразу и его образу по установлению). Это значит, что определение, данное Константином, согласуется с определением *естественного образа* у Дамаскина. Следовательно, и на этом уровне иконоборческое учение вовсе не утверждает невозможность говорить об образе Христа вообще, напротив – оно открыто заявляет, что образ Христа возможен, однако он должен быть естественным, а не образом по установлению².

Вместе с тем язык Константина можно назвать более иконоборческим, чем язык ороса 754 г. В первых двух «Вопрошаниях» он избегает термина «образ» в положительном смысле, предпочитая выражения «отпечаток» (τύπος – AA: 333B, 337A) и «форма» (μόρφωσις – Ibid.: 336A). А в третьем «Вопрошании», которое написано позже первых двух и характеризуется

² Трактовка Г. Острогорского, полагавшего, что признание «единосущия» образа и первообраза ведет к их отождествлению, не вполне верна (Ostrogorsky 1929: 42). Отметим, что, давая определение образа, Константин говорит о единосущии то как о желательном (AA: 225A), то как о необходимом условии (Ibid.: 228D). К сожалению, при цитировании Никифор разрывает текст Константина собственными комментариями, что не всегда позволяет реконструировать даже синтаксическую структуру предложения.

несколько более агрессивным тоном, он несколько раз использует слово «образ» в негативном смысле исключительно в значении «живописное изображение» (Ibid.: 436B, 445D).

На данном этапе наш анализ показывает, что иконоборцы стремились представить конфликт, участниками которого они были, не как противостояние иконоборчества и иконопочитания, но исключительно как спор двух типов иконопочитания, один из которых является правильным, поскольку почтение воздается истинному образу, а второй (идолопоклонство) – неправильным, поскольку в качестве объекта почитания выбран не настоящий, а ложный образ.

Иконопочитательские источники

Очевидно, что применение к приверженцам рассмотренного нами учения определения «иконоборец» могло стать серьезным оружием в руках их противников. Тем не менее, такой полемический прием возникает не с начала конфликта и на протяжении всего первого периода иконоборчества (726–787 гг.) не имеет широкого распространения.

В наши задачи не входит лексикографическое исследование терминов «εἰκονομάχος» и «εἰκονοκλάτης», однако очевидно, что такое исследование необходимо. Информация, которую сообщают словари, зачастую является недостаточной или вводит в заблуждение. Так например, ссылки в «Патристическом словаре» Дж. Лэмпэ (Lampe 1961: 410), на первый взгляд, указывающие на контексты, относящиеся к первому иконоборчеству, на самом деле таковыми не являются. 1-я речь патриарха Германа принадлежит не Герману I (715–730 гг.), а Герману II (1223–1240 гг.). 102-я глава трактата «О ересьях» Иоанна Дамаскина является позднейшей интерполяцией, основанной на тексте Никифора Константинопольского, и таким образом относится уже к IX в. (De haeresibus: 4–5). 7-я гомилия на Евангелие от Иоанна, приписанная в рукописи Григорию Нисскому, составлена между 809 и 811 гг. (Alexander 1958: 98, 196–198). Ссылка на 4-е послание патриарха Германа в действительности отсылает не к самому посланию, а к обрамляющему его тексту, зачитанному на Соборе 787 г. Контекст из пространной версии приписанного Иоанну Дамаскину памфлета «Против Константина Каваллина» относится к 780-м гг. (см. ниже).

Наиболее ранним из антииконоборческих сочинений являются «Три слова против порицающих священные образы» Иоанна Дамаскина, созданные ок. 730 г. (Contra caluminatores: 5–7) или же между 741 и 750 г. (Brubaker, Haldon 2001: 248). Среди обозначений приверженцев иконоборческой ереси мы встречаем однотипные описательные конструкции: «порицающие святые образы» (διαβάλλοντες τὰς ἁγίας εἰκόνας – Contra calumina-

tores: 65), «обвиняющие образы» (καταλέγοντας τὰς εἰκόνας – Ibid.: 68), «отвергающие досточтимые и святые образы» (ἀποβαλλομένους τὰς σεπτάς καὶ ἀγίας εἰκόνας – Ibid.: 69). В целом в тексте сравнительно мало риторических обращений к противнику, в ряде случаев, где можно было бы ожидать какого-то уничижительного наименования, противник не называется вовсе (Ibid.: 86, 87, 90, 109, 111). Таким образом, в самом раннем памятнике антииконоборческой мысли мы видим полемическую терминологию еще не сформировавшейся.

Т. н. «Наставление старца», относящееся к более позднему периоду (согласно Б. М. Мелиоранскому, 2-я часть создана до 754 г., 1-я – между 765 и 775; согласно А. Алексакису, обе части написаны после 766 г. – Мелиоранский 1901: 33; Alexakis 1996: 115) и написанное в диалогической форме, также не содержит обвинения в «иконоборчестве». Однако в нем мы встречаем новые пейоративные эпитеты: «мыслящие как иудеи» (Ἰουδαϊκῶς φρονοῦντες или ἰουδαϊόφρονες – Мелиоранский 1901: XII, XXXVI) и «питающие ненависть к божественным и святым образам» (μισοῦντες τὰς θείας καὶ ἀγίας εἰκόνας – Там же: XXII). При этом первое обозначение для автора оказывается гораздо более важным, поскольку позволяет вложить в уста старца, защищающего иконы, пространное рассуждение о невозможности относить к ним ветхозаветный заперт на изготовление «всякого подобия» (Исх 20: 4) и превосходстве Христовой Благодати над древним Законом (Там же: XV–XIX). Впрочем в целом полемическая терминология также остается непроработанной, весьма часты нейтральные обозначения, такие как «ты и твои единомышленники» (σὺ καὶ σύμφρονοί σου – Там же: XIX, XXX).

В ошибочно приписываемом Иоанну Дамаскину кратком сочинении, которое было создано ок. 770 г. (Alexakis 1996: 49, 94) и в научной литературе получило наименование «Против иконоборцев», вопреки ожиданиям все еще не встречаем слова «иконоборец». Даже в его оригинальном заглавии значится лишь, что это «речь... к обличению противников веры (τῶν ἐναντίων τῆς πίστεως) и учения наших святых православных отцов» (Adversus Iconoclastas: 1348C). Такой заголовок определяет и дальнейшую полемическую линию: автор постоянно подчеркивает новизну и оторванность от отеческой традиции учения, с которым борется. Его противники это «новые глашатаи» (νεοκήρυκες – Ibid.: 1349C, 1360D, 1364A), «новые мудрецы» (νεόσοφοι – Ibid.: 1349C), «привносящие ныне изложение новой веры» (οἱ νῦν κενотоμοῦντες νέας πίστεως ἔκθεσιν – Ibid.: 1352B). Впрочем, сохраняется и линия, намеченная в «Наставлении старца»: иконоборцы «предлагают оправдания как новые фарисеи» (προφασίζόμενοι κατὰ τοὺς νέους Φαρισαίους –

Ibid.: 1349C; отсылка к Пс 140:4). Также добавляется обвинение, связанное с признанием Иерийского собора: «приверженцы ложного и нечестивого враждебного Богу собора (Ibid.: 1352A).

Первое осознанное использование термина «иконоборец» в полемике можно обнаружить в «Деяниях» VII Вселенского собора³. Несмотря на то, что основным термином для обозначения иконоборцев в них является неологизм «обвинители христиан» (χριστιανοκατήγοροι), которое используется заглавии опровержения определения Иерийского собора (Mansi: 205A) и анафемах (Ibid.: 397D; ср.: Mansi: 37A, 37D, 157E, 204D, 260B, 427C; Concilium Nicaenum: 12, 19; о термине: Auzéry 1981: 436), слово «εἰκονοκλάστης» также встречается в ключевых разделах «Деяний». Анафеме «обвинителям христиан, то есть иконоборцам» (χριστιανοκατηγόροις ἡγούιν εἰκονοκλάταις) должны были произнести на 1-м заседании раскаявшиеся епископы-иконоборцы (Concilium Nicaenum: 21, 60). Эта же формулировка содержится в анафеме, зачитанной в конце 5-го заседания (Mansi: 201C). В словах посланника Восточных патриархов Иоанна, обрамляющих легендарный рассказ о проникновении в Византию иконоборчества из арабского мира, «обвинители христиан» и «иконоборцы» вновь стоят рядом⁴. В версии, опубликованной в издании 1767 г., в этом месте значится «эта богомерзкая ересь обвинителей христиан и иконоборцев» (θεοστυγῆς αὕτη τῶν χριστιανοκατηγόρων καὶ εἰκονοκλαστῶν αἵρεσις – Ibid.: 197A). В версии рукописи Par. gr. 1115: «ересь Христиан, а сказать вернее – обвинителей и иконоборцев» (τῶν Χριστιανῶν, μᾶλλον δ' εἰπεῖν ἀληθέστερον, κατηγόρων καὶ εἰκονομάχων αἵρεσις – Theophanes Continuatus: 482).

Другие источники также наглядно демонстрируют, что термин «иконоборец» приобретает популярность именно ок. 787 г.

Весьма интересный пример в этом отношении представляет сочинение «Против Константина Каваллина», которое известно в двух редакциях, краткой (не опубликована) и пространной. В научной среде нет консенсуса относительно датировок. Ради-

³ Более ранним упоминанием иконоборцев могла бы стать анафема «окаянным иконоцепцем» (Barnov 2006: 18), сохранившаяся в «Речи о кресте и святых иконах», приписываемой патриарху Герману, и известной только в славянской и грузинской версиях, однако в действительности этот текст не принадлежит Герману, он был составлен после 754 г. и интерполирован после 787 г. (Ibid: 36–40).

⁴ Первоначально эта история входила в состав памфлета «Historia Leonis», созданного в окружении патриарха Тарасия до 787 г. (Afino-genov 2002: 15–17), и позже неоднократно использовалась в полемике (Brubaker, Haldon 2001: 264–265).

кальная гипотеза П. Шпека, согласно которой краткая версия имеет ядро VIII в., однако дорабатывалась в IX, а полная создана уже после 850 г., не нашла поддержки (Brubaker, Haldon 2001: 251). По мнению А. Алексакиса, краткая версия относится к 766–770 гг., пространная – к 780–787 гг. (Alexakis 1996: 114). Согласно М.-Ф. Озепи, в основе сочинения лежит синодика Иоанна, патриарха Иерусалимского (ок. 730 г.), краткая версия восходит к 769 г., пространная – к 785–787 гг. (Auzéry 1995).

В любом случае очевидно, что краткая версия была создана несколько раньше и послужила основой для пространной. Это тем более интересно, что одним из приемов, которые использовал анонимный автор при переработке, стало внесение в текст обращений к воображаемому противнику, в т. ч. «εἰκονομάχος». В краткой версии, выдержанной в спокойной манере и большей частью избегающей каких-либо риторических обращений, ведущей остается уже виденная нами полемическая линия, осуждающая иконоборчество как «новое иудейство»⁵. Полная версия изобилует полемическими выпадами и оскорбительными наименованиями: «беззаконный еретик» (*Adversus Constantinum Caballinum*: 313B), «мыслящий как иудей» (*Ibid.*: 313C), «еретик» (*Ibid.*: 316C, 317D), «несчастный» (*Ibid.*: 325A) и др. В числе этих определений и «εἰκονομάχος» (*Ibid.*: 328B, 328C). Таким образом доработка краткой версии заключалась не только в добавлении полулегендарных историй о Константине V (что стало возможно только после его кончины в 775 г.), но и в актуализации полемической терминологии.

В исторических произведениях IX в., которые при реконструкции событий VIII в. опираются на более ранние источники, также можно проследить постепенное проникновение термина «иконаборец» в полемику именно после 787 г.

Памфлет «*Historia Leonis*», ставший основой для разделов «Хронографии» Феофана Исповедника и «Хроники» Георгия Монаха, посвященных правлению Льва III и Константина V (Afinogenov 2002), не содержит терминов «εἰκονομάχος» и «εἰκονοκλάστης». В полном соответствии с уже виденной нами полемической традицией иконоборческая ересь именуется «горьким и беззаконным зломыслием» (πικρὰς καὶ ἀθεμίτου κακοδοξίας – Theophanes: 402), «отвратительным зломыслием» (μυσταρᾷ κακοδοξία – *Ibid.*: 409), «гонением на святые иконы» (κατὰ τῶν ἁγίων εἰκόνων διωγμὸν – *Ibid.*), «гнусным зломыслием» (βδελυρὰν κακοδοξίαν – *Ibid.*: 413), «бесно-

⁵ При анализе содержания мы ориентируемся на пересказ М. Ф. Озепи (Auzéry 1995: 329–333) и восходящее к краткой версии «Слово о святых иконах» патриарха Мефодия (Афиногенов 1997: 182–188).

ванием против святых церквей и честных икон» (κατὰ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν καὶ σεπτῶν εἰκόνων μανίας – Ibid.: 423) и др. При этом не подлежит сомнению, что Феофану и Георгию Монаху было прекрасно известно определение «иконоборец»: в разделах, которые опираются на источники, восходящие к периоду после 787 г., они оба (впрочем достаточно редко) используют термины «εἰκονομάχος» (Георгий Монах) и «εἰκονοκλάστης» (Феофан).

Итак, обвинение в «иконоборчестве» не присутствует в полемике с самого начала, оно начинает использоваться только на завершающем этапе первого этапа споров. Вероятно, оно было введено православными богословами, готовившими VII Вселенский собор, как ответ на сформулированное на Иерийском соборе в 754 г. учение о «лжеименном» и «неложном» образах.

В то же время, полемическая линия, предполагающая борьбу с «иконопочитательской» риторикой иконоборцев, была не единственной. В IX в. ей приходилось конкурировать с другими полемическими стратегиями, зарождение которых мы видели в VIII в.: приравниванием иконоборчества к иудейству, обвинением в нововведениях и оторванности от традиции, противопоставлением иконоборцев и христиан (развитие понятия χριστιανοκατήγοροι), которое позволяло представить конфликт не как внутренний, а как внешний, т. е. происходящий не между мыслящими по-разному христианами, а между христианами и нехристианами.

В IX в. ответ на иконоборческий тезис о «лжеименности» икон также стал более сложным. Патриарх Никифор, по большей части избегая терминов «εἰκονοκλάστης» и «εἰκονομάχος», вводит связанные между собой понятия «христоборцы» (χριστομάχοι; в ряде случаев даже «богоборцы» – θεομάχοι) и «имяборцы» (ὀνοματομάχοι), где под «именем» подразумевается само слово «образ». Иногда это обозначение может быть заменено на описательное выражение «отвергнувшие даже имя» (οἱ καὶ τοῦνομα ἡρνημένοι).

Никифор трижды подробно разбирает тезис о «лжеименности» (AA: 404C–408B, 481C–488A; RefEv: 107–112). Согласно Никифору, его оппоненты вводят термин «лжеименный», во-первых, «чтобы устранить даже само слово "образ"» (ἵνα καὶ αὐτὸ τῆς εἰκόνος ὄνομα ἐκ μέσου ποιήσωσιν – AA: 405A), а во-вторых, чтобы «приписать ложь первообразам» (τοῖς ἀρχετύποις τὸ ψεῦδος ἀνάπτοντες – Ibid.: 481C;). Первое обвинение строится на том, что в интерпретации Никифора учение иконоборцев неизбежно ведет к отрицанию самой природы подобия, а значит они должны полностью изгнать слово «образ» из своего языка. Ведь невозможно «истинно сущее и по природе способное быть изображенным запретить

живописать одним образом (τὸ μὲν οὕτω γράφεσθαι), и в то же время позволить изображать каким-то иным образом» (ἐτέρως δὲ εἰκονίζεσθαι – RefEv: 108). Из этого следует, что иконоборцы более не должны считать Сына образом Отца, человека – созданным «по образу Божию», священников во время литургии – образами небесных сил, церковное убранство – образом небесного устройства, священные книги – образами их создателей и т.п. (Ibid.; AA: 484B–485A).

Второе обвинение покоится на более глубоких философских основаниях. Никифор утверждает, что «образ нельзя назвать ложным, если только он не лишен первообраза» (εἰ μὴ ἀρχετύπου ἀμοιρήσειεν – Ibid.: 107; 110). Отношения образа и первообраза описываются с помощью аристотелевской категории «отношения» (τὸ πρὸς τι), следовательно «если одному из них будет приписана ложь, то и второе окажется ложным» (εἰ πρὸς θάτερον τὸ ψεῦδος ἐπιφημισθείη, καὶ τὸ ἕτερον ὡσαύτως τὸ ψεῦδος ἂν ἀπενέγκοιτο – Ibid.: 110). Именно в этом кроется отличие образа от идола: образ имеет первообраз и не мыслится в отрыве от него, идол же первообраза не имеет. Согласно Никифору, изображения мифических созданий не являются образами, поскольку сами эти создания не существуют (μὴ ὑφεστώτα). Следовательно, истинная цель иконоборцев – доказать, что нет и самого Христа: «...получается, что они объявляют самого Христа ложным Христом (ψευδῇ Χριστὸν) и ложным Царем. Еще с большей ясностью окажется, что их учение провозглашает Христа лжеименным, вовсе не существующим (Χριστὸς ψευδώνυμος, μηδαμῇ μηδαμῶς ὢν), ибо всякому ясно, что ложь – это не-сущее» (Ibid.; см.: Alexander 1953: 48–49).

Отсюда проходящее рефреном в «Apologeticus atque Antirrhetici» утверждение, что иконоборцам «тяжко видеть Христа и на иконе» (βαρὺς καὶ ἐν εἰκόνι βλέπόμενος). Эта фраза, отсылающая к 12-й главе Книги Премудрости Соломона, с незначительными вариациями повторяется во всех частях сочинения, подытоживая каждый его раздел (AA: 752A, 753C, 261D, 296B, 333A, 372C, 400A, 404C, 433C, 436B, 480B). С другой стороны, именно такое утверждение позволяет Никифору объявить своих противников богоборцами и поразить их собственным оружием. Пусть иконоборческие епископы называют иконы «лжеименными», но и сами они «со всей справедливостью будут сочтены лжеименными христианами и христорборцами» (ψευδώνυμοι Χριστιανοὶ καὶ χριστομάχοι – RefEv: 111).

Несомненно, подобная критика была весьма эффективна и смогла скомпрометировать «иконопочитательскую риторику» иконоборцев. Именно поэтому наиболее поздний из известных нам иконоборческих источников характеризует радикальное

обновление понятийного аппарата. Патриарх Иоанн VII Грамматик (837–843 гг.) вообще не использует слова «εἰκών» и его производные. На их месте оказываются «ἐπίνοια» (способ постижения), «χαρακτηρίζω» (описывать, давать определение) и «διαγινώσκω» (распознавать, соотносить образ с первообразом). Согласно его теории, «какого-либо человека невозможно описать каким-либо иным способом постижения (ἐπίνοια τινὶ), как только лишь словесным повествованием (εἰ μὴ τῇ ἐκ λόγων ὑφηγήσει), <...> ибо индивидуальные акциденции <...> никоим образом не подлежат зрительному восприятию» (ιδιάζοντα τοῦ τινος συμβεβηκότα... οὐδαμῶς τῇ τῆς ὁψεως καταλήψει κατ'οὐδὲν ἀνύσμιον ὑπάρχει – Gouillard 1966: 173–174).

В то же время, хотя само слово «образ» и не названо, мы видим определенную положительную программу. Функцию живописного образа принимает на себя «словесное повествование», которое в трактовке православных полемистов также признавалось «образом». В классификации Иоанна Дамаскина это 6-й класс образов, создаваемый «для воспоминания о случившемся». Этот класс, в свою очередь, подразделяется на два вида, поскольку воспоминание может быть достигнуто как «посредством слова, записанного в книгах» (διὰ τε λόγου ταῖς βίβλοις ἐγγραφομένου), так и «посредством чувственного созерцания» (διὰ θεωρίας αἰσθητῆς – Contra caluminatores: 129–130).

Следовательно, даже и в этом случае как наиболее общая философская основа иконоборчества, так и ее полемическое оформление остаются неизменными: борьба с культом икон, которые не признаются способными отразить индивидуальные особенности первообраза, сочетается с апологией истинного образа. В то же время радикализм риторики иконоборческих авторов не одинаков: если составители соборных определений не боятся использовать термин «образ» в положительном смысле, то Константин V и Иоанн Грамматик все же избегают такого употребления, вводя иные термины.

Литература

- Афиногенов 1997 – Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997.
- Мелиоранский 1901 – Мелиоранский Б. М. Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII веке. СПб., 1901.
- Adversus Constantinum Caballinum – Joannis Damasceni Oratio demonstrativa de sacris et venerandis imaginibus // Patrologia graeca. T. 95. Cols. 309–344.
- Adversus Iconoclastas – Joannis Damasceni sive Joannis Patriarchae Hierosolymitani Opusculum adversus Iconoclastas // Patrologia graeca. T. 96. Cols. 1348C–1361D.

- Afinogenov 2002 – Afinogenov D. A Lost 8th Century Pamphlet Against Leo III and Constantine V? // *Eranos*. 2002. Vol. 100. P. 1–17.
- Alexakis 1996 – Alexakis A. *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*. Wash. DC, 1996.
- Alexander 1953 – Alexander P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition // *Dumbarton Oaks Papers*. 1953. Vol. 7. P. 35–66.
- Alexander 1958 – Alexander P. J. *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*. Oxf., 1958.
- Anastos 1954 – Anastos M. V. The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815 // *Dumbarton Oaks Papers*. 1954. Vol. 8. P. 153–160.
- AA – Nicephori Constantinopolitani Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronymum // *Patrologia graeca*. T. 100. Cols. 205A–533A. Idem. *Apologeticus pro sacris imaginibus* // *Ibid*. Cols. 533B–832A.
- Auzépy 1981 – Auzépy M.-F. Une lecture «iconoclaste» de la Vie d'Étienne le Jeune // *Travaux et mémoires*. 1981. Vol. 8. P. 415–436.
- Auzépy 1995 – Auzépy M.-Fr. *L'Adversus Constantinum Caballinum et Jean de Jérusalem* // *Byzantinoslavica*. 1995. Vol. 56. P. 323–338.
- Baranov 2006 – Baranov V. A. Unedited Slavonic Version of the Apology on the Cross and on the Holy Icons Attributed to Patriarch Germanus of Constantinople (CPG 8033) // *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. 2006. T. 2. P. 7–40.
- Breckenridge 1972 – Breckenridge J. D. The Iconoclasts' Image of Christ // *Gesta*. 1972. Vol. 11. P. 3–8.
- Brubaker, Haldon 2001 – Brubaker L., Haldon J. *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources. An annotated Survey*. Aldershot, 2001.
- Concilium Nicaenum – Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii actiones I–III / Ed. E. Lamberz. B., N.-Y., 2008 (*Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda*. Vol. 3. Pars. 1).
- Contra caluminatores – Die Schriften des Johannes von Damaskos. *Contra imaginum caluminatores orationes tres* / Besorgt von P. B. Kotter. B.; N.-Y., 1975.
- Gero 1975 – Gero S. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources // *Byzantinische Zeitschrift*. 1975. Bd. 68. S. 4–22.
- Gouillard 1966 – Gouillard J. Fragments inédits d'un antirrhetique de Jean le Grammairien // *Revue des études byzantines*. 1966. T. 24. P. 171–181.
- Lampe 1961 – Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxf., 1961.
- De haeresibus – Die Schriften des Johannes von Damaskos. *Liber de haeresibus. Opera polemica* / Besorgt von P. B. Kotter. B.; N.-Y., 1981.
- Mansi – *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio...* / Ed. J. D. Mansi. T. 13. Florentiae, 1767.
- Ostrogorsky 1929 – Ostrogorsky G. *Studien zur Geschichte des Byzantinischen Bilderstreites*. Breslau, 1929.
- RefEv – Nicephori Patriarchae Constantinopolitani *Refutatio et Eversio definitionis synodalis anni 815* / Cura et studio J. M. Featherstone. Turnhout, 1997.
- Theophanes – Theophanis *Chronographia* / Rec. C. de Boor. Lpz., 1883.

Theophanes Continuatus – Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / Ex rec. I. Bekkeri. Bonnae, 1938.

Summary

L. V. Lukhovitskiy. Ψευδώνυμος and ἀψευδὴς εἰκὼν in the Iconoclast Controversy.

The paper deals with the iconoclast controversy in Byzantium. The examination of sources shows that the iconoclasts' polemical strategy presupposed distinction between a "spurious" or "false-named" (pictorial representation) and a "true" image (eucharist for Christ and verbal description or mimesis of virtues for saints). They described their controversy with partisans of icon-veneration not as a struggle between iconoclasts and iconodules but as a conflict between two types of icon-veneration: true (in spirit and truth) and false (equal to idolatry). Iconoclasts' language turns out to be less iconoclastic in comparison with what is commonly believed: in official documentation (acts of the iconoclast church councils of 754 and 815) the term "icon" (in Greek applicable to all kinds of images) is used mostly in positive sense.

Sure enough it was crucial for iconodules to refute this theory and prove that the ultimate goal of their opponents was to banish not only pictorial representations (as they claimed to do) but every image of Christ and consequently eradicate His memory. For this purpose the orthodox theologians who were engaged in preparations of the II Nicaenum introduced a new pejorative epithet for their adversaries – "iconoclasts" (prior to 787 other labels were in use). Only since then iconodules made use of this name (along with "accusers of Christians") as an official term to designate their opponents. In early 9-th c. patriarch Nicephorus elaborated this accusation proving that if his enemies introduce a term "spurious image" they will inevitably call spurious and non-existing Christ Himself (because every feature attributable to image is likewise attributable to its prototype, as they are connected by Aristotelian category of relation). Therefore they will be justly called not only "iconoclasts", but also "name-fighters" (that is rejecting the very name "image") and "fighting against Christ" (christomachos).