

Л. В. Луховицкий

Εἰκονολάτραι – ПРАВОСЛАВНЫЕ ИЛИ ЕРЕТИКИ?

Резюме: Принятое в греческой науке определение одной из сторон иконоборческого спора как εἰκονολάτραι не соответствует византийскому словоупотреблению. На протяжении всей византийской и значительной части поствизантийской истории это слово никогда не служило ни термином самоидентификации сторонников культа икон, ни нейтральным определением. Оно было введено в оборот в качестве полемического ярлыка и наделено однозначно негативными коннотациями. Современное употребление связано с деятельностью греческих историков «романтического направления» С. Забелиоса и К. Папарригопулоса (сер. XIX в.), заимствовавших слово из иконоборческого лексикона в попытке написать объективную историю иконоборчества.

Ключевые слова: Византия, иконоборчество, агиография, новогреческая историография, полемический ярлык, Byzantium, iconoclasm, hagiography, modern Greek historiography, polemical label.

Настоящее сообщение задумано как продолжение нашей статьи 2011 г. (Луховицкий 2011). В ней мы постарались продемонстрировать, что определения εἰκονομάχοι или εἰκονοκλάσται никогда не использовались в качестве термина самоидентификации представителями того религиозного течения в Византии, которое в современной науке получило наименование «иконаборчество». Напротив, как выяснилось, эти определения были изобретены противоборствующей партией (т. н. «иконопочитателями») с целью диффамации. Именно об этой второй партии и пойдет речь в нашей заметке.

Нам представляется, что исследование истории термина εἰκονολάτρης не только прольет свет на растановку сил и позиции конфликтующих сторон во время самого иконоборческого кризиса VIII–IX вв., но также поможет наглядно продемонстрировать, почему не стоит недооценивать терминологический разрыв между языком византийских источников и языком современной грекоязычной научной литературы. Используя новогреческий язык для описания явлений византийской действительности, она оперирует терминологическим аппаратом, который, по крайней мере на первый взгляд, неотличим от терминологического аппарата самих византийских источников. Тем не

менее, внутреннее содержание некоторых терминов существенно изменилось, и недостаточное внимание к подобным трансформациям создает опасную иллюзию континуитета, что в конечном счете не позволяет взглянуть на византийскую действительность глазами самих византийцев.

Новогреческое существительное *εικονολάτρης* в настоящее время широко используется в научной литературе, чтобы обозначить одну из противоборствующих партий в иконоборческом конфликте, который таким образом, представляет собой столкновение *εικονολάτρεις* и *εικονομάχοι*. Примеры такого употребления весьма многочисленны, достаточно привести названия разделов грекоязычных исследований по истории иконоборчества («*Αντιδράσεις και διώξεις εικονολατρών*» (Κορρές 1996: 130–143); «*Διωγμοὶ κατὰ εἰκονολατρῶν*» (Καραγιαννόπουλος 1993: 154–156)) или диссертаций («*Εικονομάχοι και εικονολάτρεις πατριάρχες 726–843*» (Λαγοθανάση 2010)).

Тем не менее, подобное употребление противоречит тому, что мы видим в самих византийских текстах. Очевидно, что защитники культа икон патриархи Никифор и Тарасий, которых сейчас называют *ἀπολογηταὶ τῆς εἰκονολατρίας* (Κουντούρα-Γαλάκη 1996: 187), не могли думать о себе в подобных терминах, поскольку за определением *εικονολάτρης* было закреплено однозначно негативное значение. Страх перед подобной характеристикой на протяжении всей византийской истории был столь силен, что даже в 1082 г., то есть более чем через два столетия после окончания иконоборческих споров, составители протокола суда над философом-неоплатоником Иоанном Италом не решились написать его, но прибегли к достаточно неуклюжему перифрастическому выражению. Одним из обвинений против Итала стало то, что он использовал глагол *λατρεύω* применительно не только к первообразу, но и к самой иконе, на которой он запечатлен. В действительности, говоря, что «служит образу воплотившегося Сына Божия» (*λατρεύειν τῇ εἰκόνι τοῦ σαρκωθέντος υἱοῦ τοῦ Θεοῦ* – Gouillard 1985: 153.315), Итал лишь повторял слова своего учителя Михаила Пселла, написанные еще в 1054–1055 гг. (Barber 2007: 126–127), в то время как истинные воззрения Итала в сфере теории образа, по всей видимости, были вполне традиционны и восходили к Иоанну

Дамаскину (Clucas 1981: 49; Barber 2007: 123–125)¹. Как бы то ни было, участники суда над Италом были весьма чувствительны к терминологическим нюансам и заявили следующее: «Служение в собственном смысле (κυριολεκτουμένης) относится исключительно к божественной сущности — ведь мы зовемся именно ее служителями (λατρευταί) <...> Ибо если мы будем названы служителями икон (λατρευταί τῶν εἰκόνων), то окажется, что нам подходит то самое имя, что присвоили православным иконоборцы (παρὰ τῶν εἰκονομάχων τοῖς ὀρθοδόξοις ἐπιτεθὲν ἐφαρμόσει ἡμῖν ὄνομα)» (Gouillard 1985: 153.321–323). Как мы видим, слово εἰκονολάτραι не произнесено, но очевидно подразумевается. А линия разлома, по мнению автора документа, пролегает между «иконоборцами» и «православными», которых первые лживо обвиняют в служении иконам².

Действительно, если мы обратимся к источникам, восходящим к самому периоду иконоборчества, то увидим, что слово εἰκονολάτρης использовалось иконоборцами для уничижительного обозначения своих противников. Так, оно употребляется в анафематствованиях Иерийского собора 754 г. по отношению к Иоанну Дамаскину и патриарху Константинопольскому Герману (Ikonomoklastische Synode 2002: 67) наряду с такими эпитетами, как «зломысленный» (κακοδόξων), «служитель древа» (ξύλολάτρη), «искажитель отеческих учений» (φαλσευτῆ τῶν πατρικῶν διδασκαλιῶν), «мыслящий как сарацин» (σαρρακηνόφρονι), «хулитель Христа» (τοῦ Χριστοῦ ὑβριστῆ) и др. Слово εἰκονολάτρης, тем не менее, было не просто очередным пейоративным эпитетом, поскольку помогало решить важнейшую для иконоборцев задачу, доказать, что христианская икона — это идол. Уже сам фонетический облик и строение слова εἰκονολάτρης отсылали к однозначно негативно окрашенному εἰδωλολάτρη.

¹ Впрочем, известны попытки усмотреть в этой позиции Итала развитие особой ветви неоплатонической философии (Schukin 2008).

² Ср. далее: «Ведь уже были долгие споры о святых иконах и инакомысленные обвиняли поклоняющихся им в идольском служении (παρὰ τῶν ἑτεροδόξων ὡς εἰδωλολατρῶν διαβαλλομένων), но затем (не без труда и по Божьему промыслу) почитание святых икон возобладало и им стали воздаваться честь и поклонение; а имя «служение» пусть никогда не будет к ним применено (τὸ τῆς λατρείας ὄνομα ἐπὶ τούτων οὐ λέγοιτ' ἄν), чтобы из-за неразличения слов злодеи не причинили великий вред простым людям» (Gouillard 1985: 153.332–337).

Сами обвиняемые при этом с гневом отвергали подобные утверждения (ἄλλαγε τῆς ὑπονοίας ταύτης – Mansi 1767: 361C) и разработали особую теорию, противопоставлявшую «служебное» (λατρευτική) и «относительное» (σχετική) поклонение (Pappu 1996: 166–178). Окончательное формирование этого учения, однако, произошло значительно позже — в самом конце XI в., после осуждения теории образа, предложенной митрополитом Халкидонским Львом в ходе конфликта с императором Алексеем I Комнином. С точки зрения Льва, служебное поклонение должно воздаваться не только божественной сущности, но также и «индивидуальным чертам» («характеру») Спасителя: «Зная, что Его богоипостасный телесный характер — это Бог, мы чтим и служебно поклоняемся (προσκυνοῦμεν λατρευτικῶς) ему и на Его святых иконах» (Λαυριώτης 1900: 446). Конфликт закончился поражением Льва, которое было обусловлено как политическими обстоятельствами, так и философской критикой со стороны Евстратия Никейского. Последний опровергал построения Льва, используя аргументы весьма близкие к иконоборческим по способу рассуждения и языку (Lougie 2006: 331–333): «...служение (λατρεία) подобает только лишь Боже-ству, в то время как очерчиваемое (χαρακτηρίζομενον) и запечатлеваемое на иконе — это человечество, которое — пусть даже понятое как первообраз (πρωτότυπος λαμβανομένη) — не называется достойным служения (λατρευτή) само по себе» (Δημητρακόπουλος 1866: 149). Впрочем, Евстратий никогда не называл своего оппонента εἰκονολάτρης, ограничиваясь близким ему по смыслу ἀνθρωπολάτρης (Ibid.: 146–147).

Примечательно, что и сами сторонники культа икон могли использовать (по крайней мере, цитируя раннехристианских авторов) определение εἰκονολάτρης в качестве синонима к εἰδωλόλατρης. Так, патриарх Константинопольский Никифор в антииконоборческом трактате «Против Евсевия Кесарийского» (815–820 гг.) цитирует следующие известные по «Истории Армении» Агафангела слова свт. Григория Просветителя: «Поскольку люди привыкли почитать человекоподобные образы (ἀνθρωπομόρφους εἰκόνας), созданные из дерева мастерством резчиков, то Он Сам соделался истинным образом (ἀληθινὴ εἰκὼν) человека, чтобы подчинить Своему собственному божественному образу создателей, изготовителей и служителей образов (εἰκονοκτίστας, καὶ εἰκονογλύφους, καὶ εἰκονολάτρας). А поскольку люди имели обыкновение поклоняться бездушным

мертвым истуканам, Он Сам соделался мертвым образом (νεκρὰ εἰκὼν) на кресте, умер и стал бездушен, чтобы через привычное поскорее подчинить их Своему образу» (Pitra 1852: 500). Очевидно, что, приводя подобный фрагмент, Никифор не отождествлял себя с язычниками, «служащим образам». Эта цитата не была забыта и в более поздний период — мы вновь встречаем ее в приписанном кафоликосу Армян Исааку «Втором обличительном слове» против армянских павликиан (Migne 1864: 1232D)³. Точная датировка этого текста невозможна, однако очевидно, что он создан как минимум через два столетия после завершения иконоборческих споров (Grumel 1956: 176–179).

После победы иконоборчества определение εἰκονολάτρης стало использоваться православными агиографами, писавшими о святых иконоборческого периода, для речевой характеристики антигероев-иконоборцев. Употребление этого слова сразу же маркировало героя как иконоборца. Подобные примеры мы встречаем уже во 2-й половине IX в., когда создается анонимная версия «Жития и подвигов прп. Михаила Синкелла». «Цитируя» донос императору-иконоборцу Феофилу на прп. братьев Начертанных, агиограф, симпатизирующий иконопочитателям, старается посмотреть на ситуацию глазами своих оппонентов и искусно имитирует иконоборческую манеру речи: «Владыка и самодержец, из святого града пришли некие монахи <...> чтобы совратить с пути православнейшего и вернейшего (ὀρθοδοξότατον καὶ πιστότατον) императора Льва и заставить его поклоняться идолам, которые они, будучи исполнены своей идолопоклонной веры, зовут иконами (τὰ εἶδωλα, ἃ αὐτοὶ ἁγίας εἰκόνας λέγουσιν εἶναι, ἀνάπλεοι ὄντες τῆς αὐτῶν εἰδωλολάτρου πίστεως). Но они налетели на нерушимую скалу его православной веры (πρὸς ἀρραγῆ πέτραν τῆς αὐτοῦ ὀρθοδόξου πίστεως) <...> И хотя император сулил им всевозможные почести, исключительные благодеяния и величайшие престолы, если они только откажутся от мерзкой ереси служения иконам, а скорее даже идольского служения (ἐκ τῆς μυσαρᾶς τῶν εἰκονολατρῶν, μᾶλλον δὲ εἰδωλολατρῶν, αἰρέσεως), и примкнут к кафолической церкви (καθολικῇ ἐκκλησίᾳ), они не вняли и не послушались его право-

³ По счастью, этот контекст, не индексирующийся в TLG, отмечен в австрийском «Словаре византийского греческого» (LBG: 448 s.v. εἰκονολάτρης).

славных поучений (ταῖς ὀρθοδόξοις αὐτοῦ διδασκαλίαις)» (Cunningham 1991: 76–78).

В приведенном фрагменте примечательно навязчивое повторение слова ὀρθόδοξος, приобретшего особый смысл именно после 843 г., когда с созданием «Синодика в неделю Православия» признание учения об иконах, провозглашенного на II Никейском соборе, стало необходимым условием для того, чтобы называться «православным» (Barber 2007: 1–22), а следовательно отпала всякая необходимость какой-либо дополнительной самоидентификации именно как иконопочитателей. Как мы видим, агиограф прекрасно осознавал, что в видении иконоборцев ситуация должна быть диаметрально противоположной (если для одних линия разлома пролегает между «православными» и «иконоборцами», то для других — между «православными» и «служителями икон»), и добивался необходимого эффекта путем зеркального отображения полемической стратегии иконопочитателей.

Сходный прием (использование слова εἰκονολάτρης или его производных для речевой характеристики персонажа-иконоборца) мы видим и в значительно более поздних памятниках. Жития, посвященные защитникам иконопочитания, продолжали создаваться на протяжении всей византийской истории. При этом культы отдельных святых приобретали в определенные исторические эпохи особенное значение. Рубеж XIII–XIV вв. отмечен резким ростом интереса к легенде о мученице 1-го периода иконоборчества Феодосии Константинопольской (Afinogenov 2001; Kotzabassi 2009; Effenberger 2011). В двух из трех текстов, созданных в это время, использован интересующий нас прием. В анонимном раннепалеологовском энкомии (BHG 1773z) речь вновь идет о доносе на святого императору-иконоборцу (на сей раз это Константин V). Соглядатаи, отправленные им в монастырь, где подвизалась Феодосия, сообщили ему следующее: «Да будет известно твоей державе, василевс, что <...> некая жена, служащая иконам (εἰκονολάτρης) и избравшая темную жизнь (σκοτεινόφρων τὴν τύχην) — ведь приуготовители и обитатели внешнего мрака не желали называть ее монахиней⁴, — по имени Феодосия <...> не только сама дерзает

⁴ Анонимному автору знаком излюбленный мотив православных агиографов (Afinogenov 2001: 9–10): Константин V испытывает такую ненависть к монашеству, что не готов даже произносить само слово

служить иконам (ταῖς εἰκόσι μόνῃ λατρεύειν) и тем самым подвергать опасности лишь свою душу, но также поддерживает и многих других в том, что ей кажется благочестием» (Kotzabassi 2009: 41–42).

В несколько более позднем Житии Феодосии, принадлежащем Иоанну Ставракию (BHG 1774a), интересующее нас слово встречается в самом начале, когда автор излагает свою концепцию возникновения ереси иконоборчества. Locus communis антиеретической пропаганды (источник ереси — дьявол, а ересиарх — лишь его орудие) обрастает в его интерпретации новыми подробностями: оказывается «сеятель плевел» «посоветовал» (ὕπηγόρευσεν) императору назвать «честные иконы — о какое нечестие! — идолами, а поклонение святым образам (τὴν τῶν ἁγίων μορφῶν προσκύνησιν) — служением иконам, вернее сказать идольским служением (εἰκονολατρείαν ἢ μᾶλλον εἰπεῖν εἰδωλολατρείαν) и заблуждением» (Ibid.: 88). Маловероятно, чтобы подобное совпадение было случайным; скорее, можно предположить, что аноним и Иоанн Ставракий ориентировались на какой-то не дошедший до нас источник, где в сходном контексте фигурировало слово εἰκονολάτρης или его производные. Однако в любом случае примечательно, что они оба сочли нужным актуализировать этот прием: в XIII в., как и в IX в., слово εἰκονολάτρης уместно только в устах иконоборца.

Те же коннотации сохранились и в поствизантийскую эпоху. Так, например, оно вновь обрело актуальность в контексте споров с протестантами. В 1768 г. греческий церковный деятель и ученый Евгений Вулгарис (1716–1806 гг.) опубликовал перевод трактата Вольтера 1767 г. об истории религиозных распрей в Польше, снабдив его критическими замечками и примечаниями. Нам важно, что, как явствует из пролога, эти примечания были рассчитаны на массового читателя: они потребовались «для разъяснения сложных мест, где по ходу изложения рассеяно множество фактов, известных людям образованным, но неведомых всем прочим» (Βούλγαρις 1838: δ’).

«монах», предпочитая называть их «те, кого нельзя упоминать» и «облаченные в тьму». Первым автором, активно разрабатывавшим этот мотив, стал Стефан Диякон, в 807–809 гг. составивший «Мученичество» Стефана Нового (Auzéry 1997: index grec s.v. ἀμνημόνευτοι, σκοτένδυτος).

Комментируя сообщение Вольтера о нападении на Иезуитскую коллегию г. Торунь в 1724 г., в ходе которого от рук протестантов пострадала икона Богородицы, Вулгарис замечает следующее: «Протестанты всегда так безумствовали против священных икон <...> Я знаю, что они лживо называют нечестие ревностью и как будто бы ревнуют о Боге, утверждая, что почитающие иконы поклоняются твари вместо Творца (Рим 1:25), и поэтому зовут их служителями икон (ὄθεν τοὺς λέγουσιν εἰκονολάτρας). Но понимают ли они, что говорят?». Изложив учение о различии служебного и относительного поклонения, Вулгарис продолжает: «Это всегда было отличительной особенностью зломысленных (πάντοτε ἐγνωρίσθη τῶν κακοφρόνων τὸ ἰδίωμα) — клеветать на верных и не признавать честно того, что те думают, а лживо и клеветнически (ψευδῶς καὶ συκοφαντικῶς) приписывать им то, о чем они не помышляют и чего не принимают. Но чтобы обнаружить навет, довольно всего двух слов: почитающие иконы отрицают, что являются их служителями (οἱ σεβόμενοι τὰς εἰκόνας ἀρνοῦνται ὅτι εἶναι εἰκονολάτραι) (служение относится только к душе), так пусть поносящие и хулящие их докажут, что они не иконоборцы» (Ibid.: 114–115). Как мы видим, в понимании Вулгариса, в полном соответствии с византийской традицией ереси «служения иконам» и «иконоборчества» одинаково губительны, поскольку одинаково далеко отстоят от истинной веры, которая «идет средним путем» (τὸ μέσον κρατεῖ).

Однако уже в середине XIX в. ситуация меняется кардинальным образом. При обращении к трудам греческих историков «романтического направления» (Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου 1994: 154–166) мы наблюдаем два, на наш взгляд, взаимосвязанных процесса. Во-первых, происходит переоценка истории иконоборчества и заслуг императоров-иконоборцев, принадлежавших Исаврийской династии (Сюзюмов 1963: 202, 204–205), а во-вторых, стремление к непредвзятому изложению событий византийской истории диктует необходимость некоей дополнительной идентификации противников иконоборцев, отличной от византийского ὀρθόδοξοι.

В книге С. Забелиоса (1815–1881 гг.) предпринята первая в греческой историографии попытка посмотреть на иконоборческий конфликт не как на церковно-догматическое новшество и ересь, а как на необходимую для выживания империи и христианства в целом широкую политическую реформу

(μεταρρῦθμισις), призванную сплотить христиан перед лицом мусульманской угрозы. В целом сочувствуя жертвам радикальных мер Льва III (Ζαμπέλιος 1857: 229–230), историк призывает посмотреть на иконоборческую политику и в более широком контексте: «Иконоборчество (возможно, неудачно так названное) знаменует в истории вооруженное столкновение магометанства и христианства <...> Кто же из них нападает? Магометанство. Но как оно идет в свою первую атаку? Разве его оружие — слова? Может быть, оно выступает на ристалище, как это делали ариане, евтихиане и несториане, прибегая к диалектическим рассуждениям о догматике? Вовсе нет!». В логике Забелиоса, ислам — враг, избравший новую стратегию и нападающий не на слова, а «огнем и мечом»; следовательно, «провозглашается священная война — битва настоящая, а не богословская, как прежде» (Ibid.: 244). Церковная политика Льва III — это один из шагов по мобилизации населения империи на борьбу с внешней угрозой: «Иконоборчество, если на него взглянуть под таким углом, предлагает отказ от всего, что отвлекает подданных от исполнения религиозного и патриотического долга» (Ibid.: 245). Следующий вывод, который делает Забелиос: иконоборчество — не ересь, поскольку не затрагивает существенные догматические вопросы («...современный критический исследователь остерегается поставить его в один ряд с остальными церковными ересями» (Ibid.: 246)). Следовательно, называть его оппонентов «православными» не вполне корректно⁵. Забелиос пока не употребляет слово εἰκονολάτραι, но активно использует почти не известное византийцам εἰκονόφιλοι (Ibid.: 225, 229, 238).

Интересующее нас определение проникает в научную литературу несколько позже — в трудах продолжателя Забелиоса, основоположника новогреческой историографии К. Папарригопулоса (1815–1891 гг.). Уже в оглавлении 3-го тома его «Истории греческого народа» мы встречаем следующее

⁵ Отношение историка к императорам-иконоборцам и антииконоборческой литературе, представлявшей их в весьма неприглядном свете, прекрасно характеризует следующее замечание: «И в самом деле! Если бы в то время существовали типографии или же кости отвергнутых и неожиданно погибших императоров могли заговорить, сколько бы, возможно, открылось оправданий для иконоборчества! (πόσα τῆς εἰκονομαχίας δικαιολογήματα δὲν ἤθελον ἴσως ἀποκαλυφθῆναι)» (Ibid.: 246).

описание одного из разделов: *Μερίς τῆς μεταρρυθμίσεως, οἱ κοινῶς καλούμενοι εἰκονομάχοι· ἀρχαὶ αὐτῆς. Ἡ ἀντίθετος μερίς, οἱ κοινῶς καλούμενοι εἰκονολάτραι· ἀρχαὶ αὐτῆς* (Папарригопулос 1867: α'). В интерпретации историка, иконоборчество — это «реформа, которая простерла свою отважную длань на все недостатки, подрывавшие материальные, нравственные и интеллектуальные силы того общества». Речь шла не только об ограничении культа икон, но также и о борьбе с суевериями, обогащением монастырей, о попытке освободить образование от диктата Церкви и установить веротерпимость (Ibid.: 418–419). Характеризуя иконоборцев, автор замечает, что «в целом они были лучше своих противников (*χρηστότεροι τῶν ἀντιπάλων*)», поскольку «реформу требовали и ждали, опередив свое время, самые образованные, разумные и практичные слои общества». При этом противостояли им «другие социальные слои, по большей части с более низким уровнем образования и интеллекта, но зато более многочисленные, которые отвергали все нововведения и преобразования» (Ibid.: 421).

Папарригопулос честно признает, что определения *εἰκονομάχοι* и *εἰκονολάτραι* — это полемические ярлыки: «Сторонники реформы бичевали сторонников устоявшихся порядков, называя их «служителями икон» (*εἰκονολάτρας*), «служителями древа» (*ξύλολάτρας*), «служителями идолов» (*εἰδωλόλαρας*), а те, в свою очередь, отвечали им тем же, называя «иконаборцами» (*εἰκονομάχους*), «икonosжигателями» (*εἰκονοκαύστας*), «разрушителями икон» (*εἰκονοκλάστας*), «обвинителями христиан» (*χριστιανοκατηγόρους*) и «мыслящими как сарацины» (*Σαρακηνόφρονας*)» (Ibid.: 428–249). И все же, в поисках наиболее удобного обозначения для одной из партий, которую он, как и Забелиос, уже не мог назвать просто «православные»⁶, Папарригопулос выбрал именно один из этих ярлыков — *εἰκονολάτραι*.

Тем не менее, стремясь подобным образом достичь большей объективности, Папарригопулос не избежал другой крайности, и в результате в его изложении противопоставлены все же не столько *εἰκονομάχοι* (хотя и это слово используется неоднократно) и *εἰκονολάτραι*, сколько *εἰκονολάτραι* и «партия реформ».

⁶ Интересны ремарки Папарригопулоса относительно праздника Торжества Православия: историк старательно подчеркивает, что уже очень скоро после 843 г. он приобрел более широкое значение и в настоящее время почти не связан с узким вопросом о культе икон (Ibid.: 784).

Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть не заголовки разделов: «Константин V и Ирина, которая начинает тайно подрывать реформу (λαθραίως ὑποσκάλπτουσα τὴν μεταρρύθμισιν)» (раздел посвящен подготовке II Никейского собора, восстановившего на 28 лет культ икон); «Последнее возрождение реформы» (раздел об иконоборческой политике Льва V в 815–820 гг.). (Ibid.: γ'–δ').

Основоположникам новогреческой историографии не вполне удалось написать новую неангажированную историю иконоборчества — их личные симпатии оставались вполне очевидны. Тем не менее, в заимствовании слова εἰκονολάτραι из иконоборческого лексикона, имелась известная историческая справедливость. Отныне обе стороны конфликта, считавшие себя просто «православными», стали равным образом называться самыми ненавистными для себя именами. Иконоборцы, утверждавшие, что просто защищают «истинный образ» от ложного (Луховицкий 2011: 349–353), известны исключительно как εἰκονομάχοι; иконопочитатели же, никогда не признававшие, что «служат» иконе, — исключительно как εἰκονολάτραι.

Литература

- Луховицкий 2011 – Луховицкий Л. В. Ψευδώνυμος и ἀψευδής εἰκόν в иконоборческих спорах // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XV. Чтения памяти И. М. Тронского, 20–22 июня 2011 г. СПб. С. 348–361.
- Сюзюмов 1963 – Сюзюмов М. Я. Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // Византийский временник. Т. 22. С. 199–226
- Afinogenov 2001 – Afinogenov D. A Mysterious Saint: St. Theodosia, the Martyr of Constantinople // Христианский восток. Т. 2. С. 1–13.
- Auzépy 1997 – La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre / Introd., éd. et trad. par M.-F. Auzépy. Aldershot; Brookfield. (= Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs; 3).
- Barber 2007 — Barber Ch. Contesting the Logic of Painting: Art and Understanding in 11th-Century Byzantium. Leiden; Boston.
- Clucas 1981 – Clucas L. The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the 11th Century. München.
- Cunningham 1991 – The Life of Michael the Synkellos / Text, translation and commentary M. B. Cunningham. Belfast. (= Belfast Byzantine Texts and Translations; 1).
- Effenberger 2011 – Effenberger A. Theodosia von Konstantinopel: Kult und Kultort: Ergänzende Überlegungen zu ihrem «hagiographischen Dossier» // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. Bd. 61. S. 121–134.

- Gouillard 1985 – Gouillard J. Le procès officiel de Jean l’Italien: Les actes et leurs sous-entendus // *Travaux et Mémoires*. T. 9. P. 133–174.
- Grumel 1956 – Grumel V. Les Invectives contre les Arméniens du «catholicos Isaak» // *Revue des études byzantines*. T. 14. P. 174–194.
- Ikonoklastische Synode 2002 — Die Ikonoklastische Synode von Hiereia 754 / Hrsg. T. Krannich, C. Schubert, C. Sode. Tübingen. (= *Studien und Texte zu Antike und Christentum*; 15).
- Kotzabassi 2009 – Kotzabassi S. Das hagiographische Dossier der heiligen Theodosia von Konstantinopel: Einleitung, Edition, Kommentar. B.; N.-Y. (= *Byzantinisches Archiv*; 21).
- LBG – Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jahrhunderts / Erstellt von E. Trapp. Bd. 1: A–K. Wien, 2001. (= *Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik*; VI/1–4).
- Lourie 2006 – Lourié B. Une dispute sans justes: Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées // *Studia Patristica* / Ed. F. Young, M. Edwards, P. Parvis. Vol. 42. P. 321–339.
- Mansi 1767 – *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...* / Ed. J. D. Mansi. T. 13. Florentiae.
- Migne 1864 – Sancti Isaaci Oratio invectiva adversus male sentientes ac haereticos armenios / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia graeca*. T. 132. Paris. Cols. 1217–1238.
- Parry 1996 – Parry K. *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the 8th and 9th Centuries*. Leiden; N.-Y.; Köln.
- Pitra 1852 – *Spicilegium Solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera* / Ed. J. B. Pitra. T. 1. Parisiis.
- Schukin 2008 – Schukin T. Iconoclastic Fragment of the Apologetic Note by John Italos // *Scrinium*. T. 4: *Patrologia pacifica*. St. Petersburg. P. 249–259.
- Βούλγαρις 1838 – Ἐκ τῶν συγγραμμάτων Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως. Τ. Β΄: Τὸ περὶ τῶν διχονοιῶν τῶν ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις τῆς Πολωνίας...; Σχεδιάσμα περὶ τῆς ἀνεξιθρησκείας... / Παρὰ Γ. Αἰνιάνου. Ἐν Ἀθήναις.
- Δημητρακόπουλος 1866 — Δημητρακόπουλος Ἀ. Κ. Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη ἐμπεριέχουσα Ἑλλήνων θεολόγων συγγράμματα, ἐκ χειρογράφων τῆς ἐν Μόσχᾳ βιβλιοθήκης νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενα. Τ. Α΄. Ἐν Λειψίᾳ.
- Ζαμπέλιος 1857 – Ζαμπέλιος Σ. Βυζαντιναὶ μελέται: Περὶ πηγῶν νεοελληνικῆς ἐθνότητος ἀπὸ Η΄ μέχρι Ι΄ ἑκατονταετηρίδος μ. Χ. Ἐν Ἀθήναις.
- Καραγιαννόπουλος 1993 – Καραγιαννόπουλος Ἰ. Ἐ. Ἱστορία Βυζαντινοῦ κράτους. Τ. Β΄: Ἱστορία μέσης Βυζαντινῆς περιόδου (565–1081). Θεσσαλονίκη.
- Κορρές 1996 – Κορρές Θ. Λέων Ε΄ ὁ Ἀρμένιος καὶ ἡ εποχὴ του: Μία κρίσιμη δεκαετία γιὰ τὸ Βυζάντιο (811–820). Θεσσαλονίκη.
- Κουντούρα-Γαλάκη 1996 – Κουντούρα-Γαλάκη Ἐ. Ὁ Βυζαντινὸς κλῆρος καὶ ἡ κοινωμία τῶν «σκοτεινῶν αἰώνων». Ἀθήνα.
- Λαγοθανάση 2010 – Λαγοθανάση Γ. Εἰκονομάχοι καὶ εἰκονολάτρες πατριάρχες 726–843. Διδακτορικὴ διατριβή: Ἀριστοτέλειο πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Φιλοσοφικὴ σχολή.

- Λαυριώτης 1900 – Λαυριώτης Ἀ. Ἐ. Ἱστορικὸν ζήτημα ἐκκλησιαστικὸν ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἀλεξίου Κομνηνοῦ // Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια. Ἔτος Κ'. Σ. 352–358, 362–365, 403–407, 411–416, 445–447, 455–456.
- Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου 1994 – Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου Μ. Οἱ βυζαντινὲς ἱστορικὲς σπουδὲς στὴν Ἑλλάδα. Ἀπὸ τὸν Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο στὸν Διονύσιο Ζακυθινὸ // Σύμμεικτα. Τ. 9B: Μνήμη Δ. Ἀ. Ζακυθινοῦ. Σ. 153–176.
- Παπαρρηγόπουλος 1867 – Παπαρρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν νεοτέρων. Τ. 3. Ἐν Ἀθήναις.

L. V. Lukhovitskiy. Εἰκονολάτραι — Orthodox or Heretics?

Contemporary Greek scholars use the term εἰκονολάτραι / εἰκονολάτρες to designate one of the two parties who participated in the iconoclastic controversy in 8–9th-c. Byzantium. Throughout the Byzantine era, however, this designation was never used for the purposes of self identification and carried only negative connotations. It was invented in mid-8th c. by the adversaries of partisans of icon veneration as a derogatory label. Those accused of being εἰκονολάτραι rejected the charge by providing a distinction between λατρευτικὴ (due to Divinity) and σχετικὴ (due to icons) veneration. After their final victory in AD 843, the supporters of icon veneration became simply “orthodox”, and thus every additional term of self identification was rendered unnecessary. Consequently, the label in question was marginalized and became a distinguishing mark of the iconoclastic discourse (it was used by Middle and Late Byzantine hagiographers as a literary device — to imitate the iconoclastic way of thinking and speaking). The same applies to certain post-Byzantine writers. E.g. in compliance with the Byzantine tradition, Eugenios Voulgaris in 1768 mentioned the term εἰκονολάτραι as a pejorative label applied to the Orthodox by the Protestants. The situation changed in mid-19th c. Following a pan-European romantic trend in historical writing, the first modern Greek historians S. Zabelios and C. Paparrigopoulos attempted to reevaluate the history of the Greek Middle ages and to achieve an unbiased view of the iconoclastic controversy. Thus, seeking an appropriate term to designate the partisans of icon veneration, they turned to the iconoclastic polemical vocabulary and borrowed the term εἰκονολάτραι.