

На правах рукописи

чтец Александр Александрович Коцев

**СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ
ИКОНОБОРЧЕСТВА ВИЗАНТИЙСКОГО И
РЕФОРМАТСКОГО (КАЛЬВИНИЗМ).**

Специальность – богословие

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата богословия

Санкт-Петербург – 2017

Диссертация выполнена на кафедре богословия Духовной образовательной организации высшего образования «Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Научный руководитель:

доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии
Роман Викторович Светлов

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры истории философии
Института философии Санкт-Петербургского
государственного университета
Олег Эрнестович Душин

кандидат культурологии, проректор по учебной
и научной работе Библейско-богословского
института святого апостола Андрея,
преподаватель Коломенской духовной
семинарии
Ирина Константиновна Языкова

Ведущая организация: Екатеринбургская Духовная Семинария

Защита диссертации состоится «19» июня 2017 г. на заседании диссертационного Ученого совета по богословию и библеистике Санкт-Петербургской Духовной Академии по адресу: 191167, Санкт-Петербург, набережная Обводного Канала, д. 17, актовЫй зал.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Санкт-Петербургской Духовной Академии и на сайте www.spbda.ru.

Автореферат разослан « ___ » _____ 2017 г.

Ученый секретарь диссертационного совета
кандидат исторических наук,
кандидат богословия



прот. К. А. Костромин

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования определяется, во-первых, важностью учения Ж. Кальвина, повлиявшего на формирование западного богословия, во-вторых, значимостью вопроса почитания образов в межконфессиональном диалоге, в-третьих, недостаточной изученностью темы в богословской науке.

Иконоборческие тенденции в христианстве неоднократно возникали на протяжении всей его истории. Такое положение дел неминуемо ставит перед богословской наукой вопрос о том, является ли иконоборчество для христианства систематическим явлением периодически повторяющимся, или же в каждом случае мы имеем дело с различными феноменами, обусловленными различными историческими, культурными и богословскими причинами. Для разрешения данного вопроса в качестве примера нами были взяты наиболее крупные по масштабу и влиянию примеры иконоборчества: византийское иконоборчество и критика образов в эпоху Реформации, которая окончательно была сформулирована Ж. Кальвином.

Степень изученности темы. Нам не удалось найти исследований, которые были бы полностью посвящены сравнению иконоборческих взглядов византийских иконоборцев и учения Ж. Кальвина, за исключением дипломной работы Г.В. Мицкевича «Иконоборческие тенденции в христианстве. Византийское иконоборчество и кальвинизм»¹. Выводы, к которым приходит автор, и сама его попытка интересны и ценны. Однако жанр и уровень дипломной работы не позволили автору достаточно проработать богословскую сторону обоих явлений. Г.В. Мицкевич уделяет большое внимание изложению исторических обстоятельств, которые неоднократно описывались предшествующими исследователями, в то время как само богословие и иконоборцев Византии, и Ж. Кальвина излагается в очень сокращенном виде. Кроме того, из внимания автора выпал целый ряд важных исследований.

Попытка сравнить в целом европейское иконоборчество с византийским была осуществлена Д. Фридбергом в его статье «Структура византийского и европейского иконоборчества»². Желание автора охватить различные примеры иконоборчества в Европе и его сосредоточенность на практической стороне делают данную работу малополезной для нашей попытки сравнить две иконоборческие доктрины, но в то же самое время помогают оценить критику образов Кальвина в контексте всего иконоборчества Реформации.

¹ *Мицкевич Г.В.* Иконоборческие тенденции в христианстве. Византийское иконоборчество и кальвинизм. Дипломная работа. СПб., 2012.

² *Freedberg D.* The Structure of Byzantine and European Iconoclasm // Bryer A., Herrin J. Iconoclasm / Papers at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975. Birmingham, 1977. Pp. 165-177

Существует также ряд исследований общего характера, которые рассматривают иконоборчество Кальвина и Византии не в сравнительном ключе, а как последовательное развитие иконоборческих идей. Среди таких работ мы можем указать на две наиболее показательные. Труд Х. Бельинга «Образ и культ»³, а также работа А. Безансона «Запретный образ»⁴. Идею о том, что иконоборчество VIII и XVI вв. было проявлением всё той же враждебности к образам, которая была характерна для раннехристианской эпохи, высказала в своей работе Н.Ю. Раевская⁵.

Помимо указанных исследований существует большое количество работ, которые рассматривают каждое иконоборчество по отдельности. Среди работ, посвященных **византийскому иконоборчеству**, наиболее значимы для нашего исследования имеют следующие труды: историческая сторона наиболее полно исследована такими отечественными авторами, как В.В. Болотов⁶, А.В. Карташев⁷ и А.П. Лебедев⁸. Исследования В.М. Живова⁹, В.Н. Лазарева¹⁰, А. Грабаря¹¹ и Н.П. Кондакова¹² позволяют оценить иконоборчество с эстетической и искусствоведческой точки зрения. Существует также обширное количество трудов, рассматривающих взгляды иконоборцев Византии с философско-богословской точки зрения. Среди них наиболее важное значение имеют работы Л. Барнарда¹³, С. Геро¹⁴, П. Александера¹⁵ на Западе. Среди

³ *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.

⁴ *Безансон А.* Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999.

⁵ См.: *Раевская Н.Ю.* Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. Дис. канд. философских наук. СПб, 2006.

⁶ *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. В 4-х т. СПб., 1918. Т. IV. С. 506-586.

⁷ *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.

⁸ *Лебедев А.П.* История Вселенских Соборов. В 2 ч. Ч. 2: Вселенские Соборы VI, VII и VIII веков. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1876.

⁹ *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.

¹⁰ *Лазарев В.Н.* История византийской живописи. М., 1986.

¹¹ *Грабар А.* Византийское иконоборчество / пер. с. фр. изд. Коллеж де Франс (машинопись). Данный машинописный перевод хранится в библиотеке Санкт-Петербургской Духовной Академии; *Грабар А.* Император в византийском искусстве / пер. с. фр. Ю.Л. Грейдинга. М., 2000.

¹² *Кондаков Н.П.* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. / Ред. Г.Р. Парпулов, А.Л. Саминский. Пловдив, 2012.

¹³ *Barnard L.W.* Art During the Iconoclastic Period // The Graeco-Roman and oriental background of the iconoclastic controversy. Leiden, 1974. Pp. 119-128; *Barnard L.W.* The Theology of Images // Bryer A., Herrin J. Iconoclasm / Papers at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975. Birmingham, 1977. Pp. 7-14.

¹⁴ См. например: *Gero S.* Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources // *Byzantinische Zeitschrift*. В. 68, 1975. S. 4-22.

отечественных исследователей следует указать Л.А. Успенского¹⁶, Б.М. Мелиоранского¹⁷, И.К. Языкову¹⁸, А.И. Сидорова¹⁹, К.Г. Шахбазяна²⁰, В.М. Лурье²¹ и пр. Самое же важное место среди зарубежных исследований рассматривающих богословское содержание иконоборческого спора в Византии, занимает работа К. Шенборна «Икона Христа: Богословские основы»²². В отечественной же науке наиболее подробный анализ происхождения и формирования богословской доктрины византийских иконоборцев осуществлен В.А. Барановым в его кандидатской диссертации «Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества»²³.

Что касается исследований, посвященных иконоборческим взглядам **Ж. Кальвина**, то специальных трудов, посвященных данному вопросу в отечественной науке нами обнаружено не было. Чаще всего исследователи описывают враждебное отношение женева реформатора к религиозным изображениям общими словами и не касаются богословского обоснования его позиции. Несколько лучше обстоит дело за рубежом, хотя и там первое крупное исследование иконоборческой аргументации реформатора было осуществлено Р. Закманом в его работе «Образ и слово в богословии Жана Кальвина»²⁴. Следом за ним подобную попытку предпринял М. Монхэйт в своей работе «Слово против образа: переосмысление кальвиновского взгляда на ис-

¹⁵ *Alexander P.J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horus) // *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 7. Cambridge, 1953. Pp. 35-66; *Alexander P.J.* Church Councils and Patristic Authority the Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815) // *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63. Cambridge, 1958. Pp. 493-505.

¹⁶ *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Переяславль, 1997.

¹⁷ *Мелиоранский Б.М.* К истории иконоборчества: речь пред colloquiumом 5 июня, по поводу диссертации: "Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин" // *Христианское чтение*. 1901. № 8. С. 292-298; *Мелиоранский Б.М.* Философская сторона иконоборчества. М., 1907.

¹⁸ *Языкова И.К.* Со-творение образа. Богословие иконы. М., 2012.

¹⁹ *Сидоров А.И.* Послание Евсевия Кесарийского (К вопросу об идейных истоках иконоборчества) // *ВВ*. Т 51. М., 1991. С. 58-74.

²⁰ *Шахбазян К.Г.* Фантастическая повесть или история византийской философии? Критические заметки по поводу книги В.М. Лурье «История византийской философии». // Сайт Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/298286.html> (дата обращения: 26.05.2016); *Шахбазян К.Г.* Ипостась и образ. Христологические основания догмата иконопочитания // Сайт Несусвет. URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/shakhbazyan2.htm> (дата обращения: 26.05.2016).

²¹ *Лурье В.М., Баранов В.А.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

²² *Шенборн К.* Икона Христа: Богословские основы. Милан – М., 1999.

²³ *Баранов В.А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества. Дис. канд. философских наук. Новосибирск, 2010.

²⁴ *Zachman R.C.* Image and word in the theology of John Calvin. Notre Dame, 2007.

куство и поклонение»²⁵. Данное обстоятельство не означает, что иконоборческие взгляды Ж. Кальвина совершенно выпали из внимания западных исследователей. Данному вопросу посвящены отдельные разделы в работах таких исследователей, как: Дж. Делинбергер²⁶, Р. Рэндол²⁷, Ж. Виллер²⁸ и Л.П. Уандел²⁹. Наиболее важной классической работой, на которую опираются указанные авторы и которая не потеряла своей актуальности и сегодня, является книга К. Эйре «Война против идолов»³⁰. Данное исследование посвящено одному из центральных для Реформации предметов – идолопоклонству, обвинение в котором имеет тесную связь с кальвиновской критикой религиозных изображений.

Хронологические рамки исследования определяются историческими периодами существования исследуемых феноменов. Первая часть работы охватывает исторический период с первой половины VIII до середины IX века, то есть от начала иконоборческих споров до их окончания в 843 году. Вторая часть работы посвящена исследованию богословских взглядов Ж. Кальвина и охватывает период с 1536 г., когда начинается активная деятельность реформатора, и до его смерти в 1564 году. Исторический разрыв между двумя исследуемыми феноменами компенсируется за счет 2 главы, в которой производится анализ западного богословия с VIII по XVI вв. на предмет наличия иконоборческих тенденций и их связи с иконоборческими взглядами Ж. Кальвина.

Источники. При рассмотрении **византийского иконоборчества** главным источником будут выступать определения двух иконоборческих соборов 754 и 815 годов. Кроме них, в силу отсутствия непосредственно иконоборческих произведений, нами будут привлечены полемические сочинения иконопочитателей, в которых содержатся опровержения каких-либо пунктов доктрины иконоборцев. К таковым источникам относятся труды преп. Иоанна

²⁵ *Monheit M.L.* Word Against Image: A Reconsideration of Calvin's View on the Role of Art in Worship Calvin, Beza And Later Calvinism: Papers Presented At The 15th Colloquium Of The Calvin Studies Society, April 7-9, Grand Rapids, 2006. Pp. 83-108.

²⁶ *Dillenberger J.* Images and Relics: Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-century Europe. New York, 1999.

²⁷ *Randall R.C.* The Reformation and the Visual Arts / An Integrated Thesis Submitted to The Faculty of Reformed Theological Seminary in fulfillment of the requirements for The Degree of Master of Arts. Noonday, 2007.

²⁸ *Wheeler G.J.* Visual Art, the Artist and Worship in the Reformed Tradition: A Theological Study / A thesis submitted in total fulfillment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy. Fitzroy, 2003. Pp. 38-100.

²⁹ *Wandel L.P.* Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel. New York, 1994.

³⁰ *Eire C.M.N.* War against the idols: the reformation of worship from Erasmus to Calvin. Cambridge, 1986.

Дамаскина, преп. Феодора Студита, свт. Никифора Константинопольского, свт. Мефодия Константинопольского и других иконопочитателей.

Исследование же богословских **взглядов Ж. Кальвина** и его отношения к религиозным образам будет строиться, в первую очередь, на его фундаментальном труде «Наставления в христианской вере». В качестве же дополнительных источников, позволяющих уточнить взгляды женевского реформатора, нами будут использоваться его «Трактат о реликвиях», комментарии на книги Ветхого и Нового Заветов и его письма.

Объектом исследования являются иконоборческие воззрения в христианстве, как они выражены в источниках, релевантных исследуемым историческим периодам. **Предмет исследования** – соотношение богословия византийских иконоборцев и иконоборческих взглядов Ж. Кальвина.

Цель и задачи исследования. Цель - установить наличие или отсутствие связей между богословской доктриной византийских иконоборцев и богословием Ж. Кальвина, что позволит судить о характере феномена иконоборчества в христианстве: представляет ли оно по существу единое явление или же является общим названием для движений, вызванных совершенно разными историческими обстоятельствами. Для достижения указанной цели необходимо решить следующие задачи:

1. Рассмотреть богословскую доктрину иконоборцев Византии.
2. Исследовать западную богословскую мысль в период с VIII по XVI век на предмет наличия иконоборческих взглядов и их связи с учением Ж. Кальвина.
3. Выявить богословскую позицию женевского реформатора относительно религиозных изображений.
4. Произвести сравнительный анализ двух иконоборческих доктрин.
5. Выявить сходства и различия между двумя доктринами.

Теоретико-методологическая основа исследования

Для сравнения нами были выбраны два указанных явления в силу того, что византийское иконоборчество, по сути, является первым систематическим выступлением против икон, имеющим стройную богословскую аргументацию. Богословие же Ж. Кальвина, в свою очередь, представляет собой конечный вариант, к которому пришла критика образов в период Реформации. При исследовании важно различать две стороны иконоборчества, которые тесно связаны – практическую и теоретическую. История знает не только случаи, когда иконоборческое богословие служило толчком к иконоборческим актам, но и наоборот - когда частные случаи упразднения или надругательства над образами становились толчком к обсуждению темы образов³¹.

³¹ О проблеме употребления термина «иконаборчество» и необходимости различать две стороны этого феномена указывает С. Михальски: *Michalski S. Reformation and the Visual Arts...* P. 75-76.

Смешение двух указанных аспектов способно привести к неверной оценке тех или иных фактов, что не позволит прийти к верным выводам. На практике акты разрушения религиозных изображений, особенно в Европе, нередко выражались в обычные погромы и акты вандализма, когда их участники были движимы уже нерелигиозными мотивами. Наша работа направлена главным образом на исследование теоретической стороны критики образа и потому под иконоборчеством мы будем понимать в первую очередь богословскую аргументацию, направленную на отказ от использования образов в религиозной жизни.

При проведении исследования нами использовался критический метод, было проведено историко-философское и историко-богословское исследование византийского иконоборчества и взглядов Ж. Кальвина, сделан герменевтический анализ двух иконоборческих доктрин, произведена историко-богословская реконструкция учения женеvского реформатора и восточных иконоборцев. Применяя метод сравнительного анализа, нами были выявлены сходства и различия двух иконоборчеств.

Научная новизна. Проведен анализ византийской и кальвиновской иконоборческих доктрин с целью установления, является ли в христианстве феномен иконоборчества закономерно повторяющимся. Впервые в отечественной науке предпринята попытка комплексного изложения иконоборческих взглядов Ж. Кальвина. Осуществлен анализ христологии Ж. Кальвина на предмет наличия в ней иконоборческих тенденций. Выявлены отличия между восточным и западным употреблением терминов, использующихся для различения служения, подобающего Богу, и почтительного поклонения святым. Впервые в отечественной науке осуществлена попытка анализа западного богословия с VIII по XV вв. на предмет наличия иконоборческих тенденций.

Положения, выносимые на защиту:

1. Вспышки иконоборчества на Западе в промежуток между византийским иконоборчеством и критикой образа в эпоху Реформации не носили систематического характера, а сходство богословской аргументации является исключительно внешним.
2. Между богословием византийских иконоборцев и учением Ж. Кальвина глубинные связи практически отсутствуют, а существующие сходства носят внешний характер. Это свидетельствует о том, что феномен иконоборчества не является некоторой внутренней закономерностью в истории христианства, а его формы имеют характер, обусловленный конкретными условиями эпохи, культуры, теологической и общественной «повесткой дня».
3. Ключевым аргументом византийских иконоборцев является христологический, у женеvского же реформатора критика образа сосредоточена на библейской аргументации.
4. Христологии двух иконоборческих направлений представляют собой две крайности, приводящие (или в случае с Кальвином способные привести) к

иконоборческим выводам. Византийские иконоборцы делают сильный акцент на союзе двух природ, в силу которого Христос неизобразим, у реформатора же идея невозможности конечного вместить бесконечного приводит к мысли, что две природы во Христе существуют автономно. Данное представление чревато выводом о том, что человечество Христа хотя и изобразимо, но через него не сообщается благодать, следовательно, изображение не соединяет человека с Богом.

5. Отличия иконопочитательской аргументации на Востоке и Западе во многом обуславливают различную критику религиозных изображений в Византии и у Женевского реформатора.
6. Различие двух исследуемых феноменов обусловлено не только разницей иконопочитательской аргументации, но и тем, что вопрос легитимности почитания образов возникает в разных богословских системах координат: восточной и западной.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Проведенное исследование направлено на описание богословских взглядов византийских иконоборцев и критики образов Ж. Кальвина и призвано заполнить пробел в богословской науке. Учитывая, что во многих учебных пособиях, особенно посвященных западному богословию, вопросу отношения к религиозным изображениям уделяется достаточно мало внимания, результаты данного исследования могут быть использованы при преподавании курса догматического и сравнительного богословия.

Апробация работы

Промежуточные результаты исследования были представлены на следующих научных конференциях:

1. XVI межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир.» (Санкт-Петербург, РХГА, 19-20 декабря 2013 г.).
2. VI международная студенческая научно-богословская конференция (Санкт-Петербург, СПбДА, 6-7 мая 2014 г.).
3. XIV Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, РХГА, 28-31 мая 2014 г.).
4. XVIII межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир.» (Санкт-Петербург, РХГА, 17-18 декабря 2015 г.).

Структура работы

Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения, списка источников и литературы.

II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во введении обосновывается актуальность работы, формулируются цель, задачи, объект, предмет, теоретико-методологическая основа и новизна исследования, а также положения, выносимые на защиту, теоретическая и практическая значимость, определяется степень научной изученности темы, производится анализ источников, задаются хронологические рамки.

В **главе 1 «Богословие византийских иконоборцев»** осуществляется реконструкция богословской доктрины византийских иконоборцев. Производится анализ их аргументационной базы, рассматривается теория образа, взгляд на поклонение и христологическая аргументация критики образа.

В **параграфе 1.1 «Аргументационная база иконоборческого богословия в Византии»** производится обзор библейских и патристических ссылок византийских иконоборцев, на которые они ссылались для обоснования своих богословских взглядов. Иконоборцы Византии для доказательства авторитетности их богословских взглядов использовали два рода ссылок: библейские и патристические. Наряду с общими указаниями на отсутствие предписаний со стороны Христа и апостолов касательно необходимости поклоняться иконам противники образов в Византии традиционно использовали ряд *библейских ссылок*. Большинство новозаветных и ветхозаветных ссылок, привлекаемых иконоборцами, имеют коннотацию с темой идолопоклонства. Главным посылом Ветхого и Нового Завета для иконоборцев служит идея неизобразимости Бога. В силу этого создание Его изображений является невозможным и противоречащим второй заповеди. Ветхозаветный запрет является главной ветхозаветной ссылкой иконоборцев, а из новозаветных важное место в иконоборческом богословии занимает ссылка на недоступность зрению созерцания Бога (Ин. 1:18), а также указание на поклонение в «духе и истине» (Ин. 4:24), через которое противопоставляется поклонение в духе и поклонение посредством образов.

Анализ *патристических ссылок* основан главным образом на блоке святоотеческих цитат, приводимых Иерийским собором (745 г.). До нас дошли флорилегии двух иконоборческих соборов 754 и 815 гг., однако последний собор принципиально новых патристических свидетельств не выдвинул. Стремясь опровергнуть обвинения VII Вселенского собора в искажении святоотеческих текстов, подготовка второго иконоборческого собора была направлена на расширение святоотеческих пассажей и указание тех трудов, из которых эти пассажи заимствовались. Патристические ссылки Иерийского собора представляют собой последовательную критику образов. Вначале указывается прецедент иконоборчества у древних авторов и делается акцент на образе в сердце (свт. Епифаний Кипрский), затем следует блок святоотеческих ссылок, которые служат указанием на то, как этот образ формируется и культивируется – возделывание сердца через подражание добродетелям, со-

общенным в Писании и творениях святых (свт. Иоанн Златоуст, свт. Василий Великий, Амфилий Иконийский, Феодот Анкирский), и в заключение помещается ссылка с христологическим обоснованием иконоборчества (Евсевий Кесарийский).

Главным библейским аргументом в защиту иконоборчества является ветхозаветный запрет на образы. Однако в трудах противников образов не менее часто встречаются и новозаветные указания на поклонение «в духе и истине» (Ин. 4:24) и недоступность Бога человеческому зрению (Ин. 1:18; Ин. 5:37; 2 Кор. 5:16). Святоотеческие ссылки иконоборцев в результате можно разделить на две группы. Одни из них привлекаются ими с целью придать их позиции больше авторитетности и опровергнуть обвинения в разрыве с Преданием Церкви. Данное обвинение со стороны иконопочитателей не осталось без внимания у иконоборцев. Флорилегий Софийского собора 815 г. показывает, что последние со вниманием отнеслись к данной критике и в ответ на нее указали конкретные сочинения, из которых приводились ссылки, а также сделали сами ссылки более объемными. Ко второй группе мы можем отнести те ссылки, которые имеют своей целью не только утвердить авторитет иконоборческих взглядов, но вместе с тем служат источником определенных идей для самих иконоборцев. К данной группе относятся ссылки на таких авторов, как: свт. Епифаний Кипрский и Евсевий Кесарийский.

Говоря о соотношении патристических и библейских ссылок, мы можем констатировать, что первые имели преобладающее значение в византийском споре. Связано это с двумя факторами. Во-первых, с тем, что Новый Завет не содержит прямых указаний касательно необходимости или греховности почитания религиозных образов. Это создает необходимость обратиться к предшествующей традиции Церкви с целью поиска подтверждения собственному пониманию библейских текстов, связанных с темой образа. Во-вторых, преобладание патристической аргументации связано с тем, как велась полемика в Византии. Для доказательства верности своих взглядов иконоборцам требовалось указать на то, что их учение находится в согласии с учением святых отцов. Это не означает, что библейское обоснование для иконоборцев является второстепенной задачей, однако большую важность в споре играли именно патристические ссылки.

Цель всех ссылок иконоборцев - показать, что создание икон и поклонение Богу посредством их противоречит церковной традиции, т.е. Преданию Церкви. Ввиду того, что основой и главным критерием истинности любой богословской доктрины является соответствие духу Предания, в византийском споре об иконах патристические ссылки имеют не меньшую значимость, чем библейские. И иконоборцы и иконопочитатели понимали, что Новый Завет не содержит в себе прямого указания на создание образов и верное отношение к ним. Ввиду этого статус ветхозаветного запрета образов после пришествия Христа ставится под вопрос. Этот запрет понимается обеими

сторонами по-разному и патристические ссылки с обеих сторон привлекаются в качестве свидетельства, авторитет которого очевиден для обеих сторон.

В параграфе 1.2 «Теория образа византийских иконоборцев» рассматривается то, как византийские иконоборцы понимали природу образа и что предлагали в качестве альтернативы иконе, отталкиваясь от собственной теории образа. В своем учении противники икон выдвинули собственное учение об образе в противовес ложному взгляду иконопочитателей. В иконоборческом богословии мы можем выделить две ключевых и одну второстепенную концепции образа. К ключевым можно отнести учение об Евхаристии как подлинном образе (евхаристическом образе) и противопоставление почитания образов святых и подражания их добродетели (этическом образе). Обе эти концепции образа существовали на протяжении всего иконоборчества. В разные периоды одна из этих концепций доминировала. Так, в первый период иконоборчества ведущей была евхаристическая концепция. Однако во второй период ввиду перемены пастырского подхода главным становится этическое осмысление образа, которое также имело место и на первом этапе. Вместе с указанными концепциями существовала и третья – учение о вербальном образе, однако данная теория была высказана лишь во второй период иконоборчества и, судя по всему, не имела широкого распространения.

В пункте 1.2.1 «Евхаристический образ» анализируется учение иконоборцев о Евхаристии как подлинной иконе Христа. Она способна запечатлеть в себе всю Богочеловеческую личность Христа, которая состоит из двух природ. Эта «икона» заещана Богом, меняет свое свойство после освящения, в результате чего становится тождественной по сущности иконой Христа. Утверждение Евхаристии в качестве подлинной иконы означает, что образ должен соответствовать критерию целостности или сущностного тождества по отношению к прототипу.

В пункте 1.2.2 «Этический образ» рассматривается этическая концепция образа. Почитанию святых в их изображениях иконоборцы противопоставили подражание их добродетелям. Истинной иконой Христа и святых является добродетельный человек, и потому все усилия человек должен направлять не на культ образов, а на преобразование своего сердца. В результате альтернативой художественному образу выполненному красками должно служить «изображение» человеком в душе добродетелей святых. Иконопочитатели вполне принимали идею подражания добродетельной жизни святых, однако в их богословии ни о каком противопоставлении этого подражания иконе места не было.

В пункте 1.2.3 «Вербальный образ» описывается концепция образа, изложенная патр. Иоанном Грамматиком. Цельная реконструкция данной концепции затруднена тем, что от труда этого иконоборца до нас дошли лишь три фрагмента. В дошедших фрагментах иконоборческий патриарх высказывает мысль, что существует только один способ адекватно, в полноте, изобра-

зять любую личность. Способ этот - словесное определение или дефиниция. Графическое изображение, в свою очередь, обладает лишь поверхностным сходством и не способно отобразить личность в ее полноте, так как индивидуальные особенности человека, которые выделяют его из всех остальных (происхождение, страна, поведение) познаются не через зрение, а через речь. Превосходство вербального образа заключается в том, что он дает более полное представление о личности, в то время как образ визуальный дает представление лишь о внешнем виде изображаемого.

В конце параграфа рассматривается вопрос генезиса иконоборческой теории образа. На данный момент в богословской науке существует широкий спектр предполагаемых истоков иконоборческой «иконологии». В качестве таковых выдвигалась идея влияния исламских (К. Шенборн) еврейских (В.В. Бычков), восточно-магических (Г. Острогорский) представлений. Другая группа исследователей отыскивает основания иконоборческих взглядов по данному вопросу внутри самой христианской традиции (Б.М. Мелиоранский, С. Геро). Третья группа указывает на влияние Платона или Аристотеля (В.А. Баранов, Л. Барнард, Х. Бельтинг, А. Безансон). К четвертой группе можно отнести исследователей, указывавших на учение Оригена в качестве истока богословских воззрений (прот. Г. Флоровский, прот. Н. Озолин, В.А. Баранов³²). В конечном счете вопрос генезиса иконоборческой теории образа остается до конца неразрешенным и требует дополнительных исследований. Наиболее же правдоподобной и аргументированной является гипотеза, высказанная В.А. Барановым, который усматривает в богословии иконоборцев влияние платонизма через богословие Оригена.

В параграфе 1.3 «Почитание креста» исследуется вопрос почитания креста противниками образов и его связи с иконоборческой теорией образа, а также производится анализ использования изображений креста иконоборцами. Отвергая иконы и мощи, иконоборцы, тем не менее, оказывали почтение изображениям креста, на которых отсутствует изображение распятого Христа.

Крест для иконоборцев являлся антропоморфным образом, который указывает на Христа. Изображение креста имело четкую ассоциацию с тем крестом, на котором был распят Христос. Иконоборцы не допускали возможности прямого перехода от чувственного к божественному. При поклонении кресту происходит процесс, несколько отличный от поклонения иконе. Взгляд на крест способствовало тому, что у человека создавался нозтический образ распятого Христа, который был вполне допустим для иконоборцев и не шел вразрез с иконоборческой теорией образа. Иными словами, крест способствовал плавному переходу от чувственного мира к божественному, через создание умственного образа. В отличие от иконы, которая была реалистичным

³² В.А. Баранов высказал гипотезу влияния взглядов Платона через богословие Оригена.

образом, являющим прототип, крест представлял собой знак, на этот прототип указывающий. При этом данный знак не нарушал главного требования, предъявляемого к образам – тождества по сущности. Материальное изображение креста вполне соответствовало материальной природе того креста, на котором был распят Спаситель. Легитимность почитания креста, по мысли иконоборцев, основана на том, что о нем имеется указание в Писании, то есть прямое указание Бога на необходимость познавать Бога и поклоняться Ему посредством креста. Второе основание – это освящение. Тот самый крест, на котором был распят Христос, по мысли иконоборцев, освящен Его страданиями. Все же остальные кресты служат указанием на этот крест.

Упраздня образы в храмах и других местах, иконоборцы не оставляли стены совершенно пустыми. Анализ сохранившихся памятников искусства эпохи византийского иконоборчества свидетельствует о том, что взамен икон противники образа нередко помещали изображение креста. Такого рода замена была произведена на воротах Халки, а также в церкви св. Ирины в Константинополе, соборе Святой Софии в Фессалониках и в храме Успения в Никее. В храмовом пространстве крест выполнял как декоративную, так и культовую функции. На монетах крест имел совершенно иное значение, нежели в пространстве храма. Если в церкви образ креста используется в качестве декорации и служит антропоморфной иконой, то на монетах этот символ имеет связь с идеей нового Константина Великого и означает триумф императорской власти. Такое использование не является специфически иконоборческим, однако вполне соответствует желанию иконоборческих императоров утвердить идею цезарепапизма в Византии.

Параграф 1.4 «Учение иконоборцев о Евхаристии» посвящен исследованию евхаристического учения иконоборцев и рассмотрению их взгляда на природу Евхаристических хлеба и вина после освящения. Все места, проливающие свет на иконоборческое осмысление таинства, очень тесно связаны с критикой образа. Источники позволяют нам судить лишь о том, как понимали Евхаристию иконоборцы первого периода. Данное таинство призвано служить напоминанием о Воплощении, а использование хлеба и вина в таинстве имеет целью устранить идолопоклонство, которое мыслится участниками собора 754 г. как поклонение антропоморфным изображениям.

Иконоборцы проводят параллель между Воплощением и Евхаристией на основании трех моментов. Во-первых, принципом роднящим Воплощение и Евхаристию, является материальность воспринимаемого. В Воплощении, по учению иконоборцев, Христос воспринимает «одно телесное вещество человеческого существа», а в Евхаристии «избранное вещество» – хлеб. Во-вторых, Христос обоготворяет Евхаристические хлеб и вино так же, как и воспринятую плоть. В-третьих, Дух Святой, помазавший плоть в Божество, в акте Воплощения принимает непосредственное участие в освящении Святых Даров. Евхаристия, таким образом, отражает способ явления и соединения

материального и божественного в падшем мире. Установление параллели между Евхаристией и Воплощением для иконоборцев не является случайным. Иконопочитательскому утверждению иконы в качестве свидетельства Воплощения их противники противопоставили свой собственный образ, который выполняет ту же функцию, что и икона.

Сами Евхаристические Дары воспринимаются иконоборцами Византии как реальные Тело и Плоть Христовы. В самих источниках мы можем обнаружить наименование Евхаристии как образом, так и «самим телом Его». Однако кажущееся противоречие между двумя формулировками может быть разрешено через обращение к теории образа. Поскольку иконоборцы именуют данное таинство как подлинный образ, а он непременно должен быть тождественен по сущности своему Первообразу, то те места, когда противники иконопочитателей говорят о Евхаристии как образе, следует понимать как указание на тождественность Даров по сущности самому Телу Христа.

Особенностью иконоборческого взгляда на рассматриваемое таинство является учение имп. Константина V о некоей перемене свойств Святых Даров после освящения. Она заключается в том, что Дары через освящение из рукотворного состояния переходят в нерукотворное. Данное учение было призвано защитить позицию иконоборцев от возможного обвинения в непоследовательности и поклонении рукотворным вещам – вину и хлебу, сделанным человеческими руками. Иконоборцы устанавливают евхаристический способ соединения Божественного и материального как единственно допустимый. Легитимность данного подхода обуславливается тем, что этот образ завещан Самим Христом. Возможность же соединения материального и Божественного возникает при освящении, когда сама материя изменяется – становится нерукотворной.

В параграфе 1.5 «Образ и христология византийских иконоборцев» прослеживается связь между христологическим учением иконоборцев и их критикой образа.

Пункт 1.5.1 «**Взгляд иконоборцев на Воплощение**» посвящен осмыслению иконоборцами таинства Воплощения. По мысли иконоборцев, именно против верного понимания его выступает практика иконопочитания. Особенности иконоборческого понимания Боговоплощения заключаются в двух моментах: как они понимают человечество, воспринятое Христом (подпункт 1.5.1.1 «**Характер человечества воспринятого Христом**»), и какую роль отводят душе (подпункт 1.5.1.2 «**Учение о посредствующей роли души**»).

В своем богословии противники образа всеми силами подчеркивают свою приверженность Халкидонскому собору (451 г.). По их мнению, материальное, духовное Божество приняло в свою ипостась безликую человеческую плоть посредством души. Таким образом, по учению иконоборцев, активную роль в Воплощении играет Божество, а пассивную – материальная плоть. Душа же выступает неким промежуточным звеном между материей и

духом. Иконоборцы перенимают удобную для них идею посредствующей роли души у свт. Григория Богослова, однако понимают ее несколько по-своему. Особый акцент на восприятии именно плоти вызван спиритуализмом иконоборцев, для которых непосредственный союз Бога и материи неосуществим. Проблема соединения божественного и материального стояла в центре споров о характере соединения двух природ во Христе, и наиболее проблемной частью союза божества и человечества была именно материальная плоть. В результате иконоборческое учение о Воплощении имело вполне православную формулировку: образовался неразрывный союз двух природ, и обожение было сообщено как душе, так и телу. Однако характер этого союза, с точки зрения иконоборцев, был таков, что не допускал возможности изобразить Христа на иконе.

В пункте 1.5.2 «**Перемена свойств Христовой плоти**» описывается данное учение иконоборцев. Для того чтобы доказать, что Христос неопишуем и по Его человечеству, иконоборцы разработали учение том, что после Воскресения плоть Христова утратила свойство описуемости. В источниках имеются два рода указаний касательно момента, когда произошла данная перемена: в момент Воплощения или же после Воскресения. Подтверждением того, что противники икон придерживались второго мнения, служит их ссылка на «Послание к Констанции» Евсевия Кесарийского, в котором содержится данное учение. Таким образом, противники образов в своем богословии не оригинальны, но основываются на взглядах Евсевия Кесарийского, изложенных в его письме к Констанции. Следуя его логике, иконоборцы утверждают, что воскресшее тело Христа занимает некоторое срединное положение между плотским и духовным состоянием. Данная перемена служит для борцов против икон основанием неизобразимости Христа по Его человечеству.

В пункте 1.5.2 «**Связь христологических особенностей с критикой образа**» описывается взаимосвязь между христологией иконоборцев и их критикой религиозных изображений. Обе стороны спора признавали за двумя природами Христа различные свойства – «неопишуемость» за божеством и «описуемость» за человечеством. С точки зрения иконоборцев, ипостась Христа, которая, очевидно, мыслится ими как сумма двух природ, являет собой теснейший природный союз. Живопись, по мнению иконоборцев, нарушает этот союз, поскольку свойство описуемости принадлежит лишь части ипостаси Христовой, которая в подлинной иконе должна быть представлена целиком. Иконоборцы беспокоятся о том, что божество никак не представлено в иконе, которая претендует на то, чтобы соединить человека именно с Богом. Образ не способен изобразить обожение и тем более не способен изобразить прославленного Христа после Воскресения. Иными словами, все христологические аргументы иконоборцев сводятся к тому, что между обоженной плотью Христа и ее образом нет никакой связи. Божество, соединившись с плотью, обожило ее, включила ее в союз, который неизобразим на иконе. Этот

союз становится еще менее изобразим тогда, когда плоть преобразается и теряет свою материальность. В результате Христос оказывается неизобразим не только по божеству, но и по человечеству.

Параграф 1.6 «Взгляд византийских иконоборцев на поклонение» посвящен исследованию иконоборческого взгляда на верное и ложное понимание поклонения.

В пункте *1.6.1 «Идолопоклонство»* рассматривается критика противников образов, направленная против иконопочитательского понимания поклонения. Иконоборцы обвиняют своих оппонентов в неверном понимании поклонения, именуя их идолопоклонниками. Обвинение в идолопоклонстве было традиционным в эпоху византийского иконоборчества. Оно фигурирует в полемике христиан, мусульман и иудеев. У иконоборцев данное обвинение было сильно лишь в первый период иконоборчества.

В основании концепции идолопоклонства византийских иконоборцев находится ветхозаветный запрет, который обеими сторонами спора понимался как средство защиты израильского народа от идолопоклонства. Ветхозаветный запрет, по мысли иконоборцев, сохраняет свою силу и в Новом Завете в силу того, что диавол пытается совратить людей в идолопоклонство. Подобно ветхозаветному запрету Христос оберегает своих последователей от этой опасности. Устанавливая Евхаристию, единственную подлинную икону, Он дает антропоморфные символы (хлеб и вино), чтобы не ввелось идолопоклонства, то есть не возникло соблазна у людей создавать Его человеческий образ и поклоняться ему.

Приравнивание иконы к идолу осуществляется иконоборцами на основании того, что как идол, так и икона не тождественны своему прототипу. Икона для противников образа является идолом, так как по своей природе она не способна соединить человека с Божественной сущностью. Поклонение «деревянному идолу», каковым предстает икона перед иконоборцами, является идолопоклонством, сродным с идолопоклонством древних язычников, против которого Бог дал ветхозаветному Израилу запрет и который актуализировал в Новом, невзирая на Свое Воплощение.

В пункте *1.6.1 «Учение о верном поклонении»* показано, каким должно быть поклонение, по мысли иконоборцев. В богословии поклонения можно выделить две ключевые особенности иконоборческого подхода. Первая особенность – это постоянный акцент на умственном поклонении, которое соответствует духовной природе Бога. Наименование «умственное» является альтернативой чувственному, материальному поклонению почитателей образов. В.А. Баранов, чье мнение совпадает с нашим, указал, что данный акцент на духовном характере поклонения имеет своим истоком христианский платонизм, введенный в христианство Оригеном и его последователями. Вторая особенность – учение о едином поклонении. Оно было высказано в качестве антитезиса против иконопочитательского разделения поклонения и слу-

жения. Исходя из своей теории образов, главной особенностью которой является сущностное тождество между образом и первообразом, иконоборцы указали, что поклонение, оказываемое личности Христа и Его образу, является различным. Различность поклонения образу и Христу, в свою очередь, указывает, что природа образа отличается от природы Христа, а это недопустимо для иконоборцев. Как и в теории образа, в богословии поклонения у иконоборцев преобладает мысль о возможности соединения Бога и человека только на природном уровне. И учение об «умственном» поклонении, и идея единого поклонения у иконоборцев связаны с особым акцентом иконоборцев на духовном характере Божественной природы. В результате итогом всего иконоборческого богословия поклонения является то, что поклонение нематериальному Богу посредством материи невозможно.

Завершают первую главу промежуточные **«Выводы»**, которые суммируют все богословие византийских иконоборцев.

Глава 2 «От византийского иконоборчества к Реформации» содержит анализ всплеск иконоборчества на Западе со времени византийского иконоборчества и до деятельности Ж. Кальвина.

В параграфе 2.1 «Иконоборческие тенденции на Западе с VIII по XIII века» рассматривается наличие критики использования религиозных образов до начала деятельности предшественников Реформации.

Пункт 2.1.1 «Реакция Запада на византийское иконоборчество» посвящен изложению позиции двух западных богословских школ, существовавших на момент иконоборческих споров в Византии. Римская богословская школа, в лице пап основываясь на учение свт. Григория Великого о том, что иконы – это книги для неграмотных, выступила в защиту религиозных изображений и приняла решения VII Вселенского собора. Новообразовавшаяся франкская богословская школа, отталкиваясь от того же учения, не приняла решений Второго Никейского собора, но вместе с тем осудила и иконоборцев. Главным трудом, отражающим позицию данной богословской школы, являются Каролингские книги. Отмежевываясь от иконопочитания и иконоборчества Византии, франкские богословы указывали, что верное отношение к религиозным изображениям заключается в использовании образов в качестве украшения и напоминания. При этом их богословие содержит указание на разрыв между образом и прототипом, утверждение безблагодатности материи и презрение к ней, что роднит их позицию с позицией византийских иконоборцев.

Ни римские, ни франкские богословы не используют в качестве аргумента в защиту образов факт Воплощения Христа. От практического иконоборчества франков, чье богословие содержало скрытый иконоборческий импульс, удержала лишь их приверженность римскому престолу и «традиционность» западного богословия. Хотя между двумя богословскими школами Запада и существовало различие, обе школы строили свое богословие образа, основываясь на григорианской традиции, в соответствии с которой образу от-

водится мемористическая, декоративная и дидактическая роль. Метафизическую сторону образа, ключевую для Востока, западное богословие так и восприняло. Таким образом, в период византийского иконоборчества на Западе происходит формирование собственного богословия образа, которое в качестве основного аргумента в защиту образов использовало учение об образах как книгах для неграмотных.

В пункте 2.1.2 «Клавдий Туринский и Агобард Лионский» рассматривается богословие двух западных епископов, которые высказались против использования изображений в церквях.

Клавдий Туринский осуществлял упразднение изображений из храмов на практике. Он основывал свою критику на второй заповеди, которая понимается им как запрет не только на поклонение образам, но и на их создание. По его мнению, иконы являются идолами, так как не содержат образ Божий. Его содержат лишь живые люди, которым и следует оказывать почтение. Он также указывает, что почитание (*adore, colenda*) не следует оказывать произведениям человеческих рук в силу того, что почитание не оказывается и творениям Бога. А святых не следует почитать также в силу того, что они сами были против такого отношения к ним при их жизни. Наряду с иконами он отказывался почитать и крест.

Агобард Лионский выступил с менее радикальной позицией и неизвестно, осуществлял ли он упразднение образов на практике. Его иконоборческое богословие так же основывалось на второй заповеди, однако он понимал ее только как запрет на поклонение, а не на создание. Образы, по его мнению, препятствуют постижению «умного» мира, а поклонение им является идолопоклонством, поскольку оказываемая образам честь не доходит до того, кому она адресуется. Он повторяет аргументы Клавдия о том, что не следует почитать творения человеческих рук, а поклонение нужно оказывать только живым людям. Кроме того, он использует его аргумент о том, что святые не желали себе почестей при жизни. Однако все три указанных аргумента используются Агобардом без ссылки на его предшественника. Очевидно, он поступает так, чтобы не скомпрометировать свою позицию, так как мнение туринского епископа было подвергнуто критике. Агобард допускал почитание креста и сохранение тех образов, которые служат напоминанием для потомков.

В целом IX век стал временем, когда тема образа постепенно уходит на второй план на Западе, и в центре становятся тема реликвий, ходатайства святых и почитания Креста. Касательно поклонения образам всех защитников почитания икон объединяет мысль, что поклонение должно оказываться в умеренной форме. Иконы нельзя разрушать, но должно им оказывать умеренное почитание. А главными функциями образа являются декоративная и мемористическая. Различные же попытки борьбы с образом или отказом от поклонения ему встречают сопротивление со стороны почитателей образа и постепенно угасают. Период с X по XI века стал временем, когда тема образов

постепенно смещается на периферию богословской мысли Запада, однако это не означает, что тема образа совершенно не интересовала богословские умы. Скорее в этот период отсутствуют откровенные иконоборческие выступления как на практике, так и в теории. Возобновление интереса к теме образа начнется в двенадцатом столетии.

В пункте 2.1.3 «**XII – XIII века**» рассматривается критика образов в указанный период. Она связана с именем Бернарда Клервосского и деятельностью вальденсов и катар.

Под влиянием *Бернарда Клервосского* монашеский орден цистерцианцев отказывается от использования изображений в своих монастырях. Критика образов у него связана с двумя аспектами. Во-первых, образы признаются отвлекающими ум от созерцания Закона Божьего. Кроме того, изображения никак не способствуют умерщвлению чувств, к чему призвано монашество. Во-вторых, она связана с социально-этическим аспектом. Наличие богато украшенных церквей и образов контрастирует с идеей бедности, которая была идеалом монашества на Западе. Однако деятельность Бернарда нельзя расценивать как иконоборчество, поскольку упразднение образов происходит только в монастырях, и импульсом к этому становится стремление восстановить древний аскетизм.

Истоком критики образов у *вальденсов* является критика образа жизни духовенства. Они выступают против учения о том, что иконы являются книгами для неграмотных, считают, что лучшим средством наставления является проповедь пастыря, которой пренебрегает священство. Второе, на что они указывают: истинное почитание Бога осуществляется не через поклонение образам, а через помощь бедным, в которых запечатлен образ Божий. Косвенным образом в критике образа у вальденсов задействован и ветхозаветный запрет. По их мысли, если евреям был адресован призыв уничтожить изображения, то христианам тем более следует отказаться от образов.

Движение *катаров* можно охарактеризовать как околоцерковную критику образов. Главным иконоборческим основанием их взглядов является дуализм присущий их богословию. Утверждение связи между злым началом и всем материальным и понимание спасения как освобождения от этой материальности, приводит их к мысли о невозможности освящения чего-либо материального. Все материальное, в том числе и иконы, становится препятствием на пути к спасению.

В параграфе 2.2 «Подготовка Реформации (XIV-XV вв.)» рассматривается критика образов накануне Реформации.

Пункт 2.2.1 «**Предшественники Реформации**» посвящен отношению к образам трех ключевых предшественников Реформации: Джону Виклифу, Яну Гусу и Джироламо Савонароле.

Критика образов у *Виклифа* сопряжена с его критикой образа жизни католического духовенства. Отводя Библии большое место в жизни христиани-

на, он указывает на акцент Писания на том, что нет необходимости иметь каких-либо посредников в деле спасения. Поскольку образы также претендуют на роль посредников, то их использование в соответствии со Словом Божиим не является необходимым. Виклиф критикует отношение к изображениям простого народа. Он подчеркивает, что народ на практике оказывает почтение самим изображениям, а не тому, что они изображают. Руководствуясь примером царя Езекии, упразднившего медного змея (4Цар.18:3–4), он призывает упразднить образы из храмов. Призыв к упразднению также основан на ветхозаветном запрете, при этом указывается, что Писание не содержит повеления создавать образы. Иконы, по его мысли, не могут быть средством наставления, так как своей пышностью изображают славу мира сего. Наставление же должно осуществляться через проповедь. Виклиф призывает использовать те материалы, из которых образы изготовлены на помощь бедным.

Ян Гус в своем богословии следует Виклифу, за исключением его учения о Евхаристии. Среди его последователей Иероним Пражский, критикуя идею важности образов с дидактической стороны, также указывает, что божественное слово сообщено человеку непосредственно, и поэтому нет необходимости ни в иерархии, ни в каких-либо других посредниках (в том числе и иконах). Образовавшееся движение таборитов определило культ образов как идолопоклонство. Оно также осуществляло упразднение образов по социальным причинам. Образы ассоциировались у них с той аристократией, которая их коллекционировала.

Критика *Джироламо Савонаролы* своей отправной точкой также имела критику духовенства и его образа жизни. Он не отрицал образы сами по себе. В силу печального состояния религиозного искусства он ратовал за художественную реформу, которая предполагала переход от нечестивых изображений к более простой живописи, отражающей смысл Евангелия. Его проповедь была направлена против чувственности и наготы в церковном искусстве и представляла собой призыв сконцентрироваться на прототипе, а не художественной стороне образа.

В пункте 2.2.2 «**Эразм Роттердамский**» описывается критика образов самого видного из христианских гуманистов. Эразм был увлечен исследованием Библии и на ее основе желал осуществить обновление Церкви. Критика образов в его богословии включена в общую критику средневекового благочестия, сосредоточенного на материальной стороне. Гуманист делает сильный акцент на внутренней религии, который предполагал отказ от визуального на пути восхождения к Богу. Через внешние средства они не способны направить человека к невидимому миру. Иконы, по его мысли, служат препятствием в духовной жизни, поскольку их чтут усерднее, чем изображенных на них святых. Имеет место в критике Эразма и социально-этический мотив. Он указывает, что Церковь является украшенной красивыми образами, подсвечниками и прочей утварью, в то время как бедняки гибнут от голода.

Однако, критикуя образы, гуманист не исключает их эмоционального воздействия на зрителей. Он готов допустить их в храмы в качестве «тихой поэзии». Вместе с тем, Эразм критикует и тех, кто осуществляет иконоборчество на практике. Хотя он указывает, что причины для упразднения образов вполне законны, практическое иконоборчество является злом, так как нарушает церковный мир.

В параграфе 2.3 «Иконоборческие тенденции ранней Реформации (А. Карлштадт, У. Цвингли)» рассматривается иконоборческое богословие Андреаса Карлштадта, реакцию на него Мартина Лютера, а также отношение к образам швейцарского реформатора Ульриха Цвингли. Первым, кто рьяно выступил против изображений во время реформации, был *Карлштадт*. Не зная на то, что сам он был противником всякого рода погромов и насильственного упразднения образов, его богословие спровоцировало население Виттенберга к практическому иконоборчеству. Критика образа у Карлштадта имеет библейское основание и опирается на ветхозаветный запрет. Он противопоставляет божественное повеление созданным по желанию человека образам. К практическому иконоборчеству подталкивает его мысль, что упраздняя образы, человек исполняет предписания Библии. Отбрасывая апелляцию иконопочитателей к медному змею, как допустимому образу в Ветхом Завете, он говорит, что его создание и упразднение было санкционировано Богом, чего не обнаруживается в вопросе создания изображений. Иконы, по его мысли, не способствуют истинному благочестию, а наоборот, способствуют идолопоклонству. Помимо библейского запрета он отрицает наличие связи между образом и прототипом. Выдвигая свои контраргументы против католиков, он указывает, что Бог использует не изображение, а слово как средство наставления. Образы способны сообщить лишь о плотской стороне жизни, а не о том, что полезно для спасения. В конце концов, он обращает внимание на то, что люди часто оказывают любовь образам, а любовью к ближним пренебрегают.

Богословская позиция *Лютера* касательно образов сформировалась как ответ на иконоборческие погромы в Виттенберге. Первоначально он имел враждебное отношение к ним, поскольку был смущен контрастом между бедняками и богатством духовенства. Опровергая богословие Карлштадта, реформатор указывает, что ветхозаветный запрет распространен только на поклонение, а не создание образов. Из текста Писания не ясно, запрещает ли он изображения как таковые или нет. Христос не выступает против изображения кесаря на монетах. Различного рода злоупотребления, связанные с образами, не являются, по мысли Лютера, достаточным основанием для упразднения икон. Он допускает образы, используемые для наставления, а бороться призывает с внутренним идолопоклонством посредством проповеди.

Иконоборческое богословие *Цвингли* является напрямую не связанным с иконоборческими тенденциями немецкой реформации. Толчком для

его критики послужила деятельность Эразма, благодаря которому он обращается к исследованию Писания. В результате изучения Библии он приходит к мысли о том, что она не содержит никаких указаний касательно почитания святых. От критики культа святых он и переходит к критике культа образов. Он различает «образы дома» и «образы в церкви» и указывает, что живопись есть божественный дар, однако образы в церкви не допустимы. Право упразднить образы он приписывает государственной власти. Как и для большинства противников религиозных изображений, основанием для критики у Цвингли является ветхозаветный запрет, который для него означает, что изображение творений с целью поклонения является недопустимым, вся слава должна оказываться только Богу.

Критикуя аргументацию иконопочитателей, он говорит, что херувимы на крышке Ковчега завета изображают собою тайну. Против учения об иконах как книгах для неграмотных он замечает, что Христос такого учения не заповедовал. Наставление же должно осуществляться через слово. Разбирает он и еще один важный аргумент иконопочитателей – разделение поклонения на «*dulia*» и «*latria*». В качестве контраргумента он утверждает, что термины «*dulia*» и «*hyperdulia*» вовсе не употребляются в Писании.

Также Цвингли обвиняет иконопочитателей в идолопоклонстве. Он различает внешних и внутренних идолов. Одним из внешних идолов, по его мнению, является склонность человека к материальным вещам. Критикуя идею восхождения от образа к прототипу, он указывает, что язычники, как и иконопочитатели, поклонялись не самому веществу, а тому, кого идол изображал. Важным моментом в богословии реформатора является то, что во время критики иконопочитания и почитания креста он рассматривает аргумент от Воплощения. Помимо Цвингли, попыток рассмотреть данный аргумент, имевший среди иконопочитателей важное значение на Востоке, в западной критике нами обнаружено не было. Однако, судя по всему, он приходит к нему логическим путем, а не через знакомство с восточной иконопочитательской аргументацией. Критикуя почитание креста, реформатор задается вопросом, что человек почитает, поклоняясь ему. Аргументация его похожа на знаменитую дилемму византийских иконоборцев. Он указывает, что почтение божественной природы Христа неосуществимо, так как она неизобразима, а Его человеческая природа почитаться не должна.

В разделе **«Выводы»** подводится итог всей второй главе. Иконоборчество на Западе в период с VIII по XV века представляет собой отдельные вспышки антииконических выступлений, не позволяющих говорить о некоей иконоборческой традиции, которая бы существовала на Западе со времен византийского иконоборчества до Реформации. Иконоборческих взглядов придерживались как отдельные лица, так и группы людей, однако все эти протесты против образов до Реформации ограничивались узким кругом лиц и не оказали масштабного влияния на всю Церковь. До Реформации те или иные

иконоборческие идеи высказывались различными направлениями. Накануне реформации начинает возрастать интерес к изучению Священного Писания, что приводит к утверждению Библии в качестве единственного источника Божественного Откровения. Отбросив Предание Церкви как человеческое установление, реформаторы всеми силами стремились очистить Церковь, что на практике вылилось в отказ от католического культа. В результате первое поколение реформаторов положило в основу своей критики образов ветхозаветный запрет и отбросило поклонение образам как идолопоклонство.

На основе проведенного обзора также можно отметить некоторые характерные черты западной критики образов. Первой характерной чертой является тесная сопряженность критики образов с критикой посредствующей роли святых. Причиной такой связи является начавшееся уже в IX веке на Западе слияние культа реликвий и изображений. Как указал Дж. Дилленбергер, уникальное именно для Запада соединение культа изображений и реликвий привело к развитию иконоборчества в эпоху Реформации³³. Второй особенностью западной критики образов, не менее сильно проявившейся во время Реформации, является связь критики образов с морально-этической стороны. Идея о том, что средства, затраченные на культ образов, следует направлять на помощь нуждающимся, пронизывает всю историю западной критики изображений. Озабоченность тем, что роскошь церковного интерьера контрастирует с наличием большого количества нуждающихся, заботу о которых предписывает Библия, в эпоху Реформации вылилась в иконоборческие акции с целью перенаправления церковных богатств в пользу бедных. Третья особенность – наиболее частым аргументом в защиту образов, к которому одни прибегают для оправдания своей умеренной позиции, а другие критикуют, является учение об образах, как книгах для неграмотных. Что касается восточного аргумента в защиту образов – факта Воплощения, на Западе данный аргумент иконоборцами практически не опровергается. Единственным борцом с образами, который обратил на этот аргумент внимание, был швейцарский реформатор Ульрих Цвингли. Однако и он не дает исчерпывающего опровержения данного аргумента. Вместе с тем идея возможности привлечения факта Воплощения в защиту образов, как нам кажется, появляется у реформатора не в результате знакомства с восточным богословием образа, а в процессе его собственных размышлений. Отсутствие опровержения типичного восточного аргумента заставляет нас предположить, что, во-первых, восточное богословие образа на Западе было малоизвестным, а во-вторых, что восточный аргумент не был одним из ключевых для Запада в деле защиты образа и потому не встретил серьезной оппозиции со стороны иконоборцев.

³³ См.: *Dillenberger J. Images and Relics...* P. 15.

В Главе 3 «Иконоборческое богословие Жана Кальвина» предпринимается попытка построения целостного взгляда Жана Кальвина на вопрос почитания религиозных изображений.

В параграфе 3.1 «Библейский аргумент» рассматривается, как, по мнению женевого реформатора, соотносятся Священное Писание и культ образов. В своей критике образа женецкий реформатор не был первым. Когда он начал свою деятельность, ему был известен опыт Лютера, Карлштадта и Цвингли. Это позволило учесть все проблемные места своих предшественников и выработать менее уязвимую для богословской критики систему.

Пункт 3.1.1 «Библейские основания иконоборчества у Кальвина» Кальвин, как и его предшественники в деле реформации, отводил Писанию ключевую роль в деле богопознания. Главным принципом, по которому реформатор выявляет истинность того или иного учения, является наличие соответствующих указаний в Священном Писании. Его подход более радикален, чем подход Лютера, который принимал все, не противоречащее Писанию. Женецкий реформатор отбрасывает все то, что не находит в Библии подтверждения. Опровергая практику иконопочитания, Кальвин приводит в поддержку своей позиции большое количество цитат как из Ветхого, так и Нового Заветов. Священное Писание для Кальвина является источником, содержащим в себе все необходимое для спасения. Ввиду этого он активно ссылается на него для подтверждения своей позиции. Ключевой библейской ссылкой, подтверждающей его иконоборческие взгляды, является ветхозаветный запрет, содержащийся во второй заповеди. Данная заповедь имеет для Кальвина непреходящее значение и означает запрет не только на поклонение, но и создание образов. Кальвин указывает, что создание «идолов» и поклонение им неотделимы. Большинство ссылок как Ветхого, так и Нового Заветов являются местами, где Библия осуждает идолопоклонство. Новозаветные ссылки призваны показать, что искажение человеческой природы, вызванное грехопадением, а именно склонность человека к созданию идолов, характерна не только для израильского народа, но и для всего человечества, а потому ветхозаветный запрет образов сохраняет свою актуальность и в Новом Завете.

В пункте 3.1.1 «Контраргументы библейскому обоснованию иконопочитания» анализируется ответ женевого реформатора на библейскую аргументацию Римо-католической Церкви. Для того чтобы подтвердить временный характер ветхозаветного запрета образов, иконопочитатели указывали на медного змея и херувимов на крышке Ковчега Завета как примеры потенциальной возможности использования образов при отсутствии опасности идолопоклонства. Эти ссылки были известны Кальвину, и он предлагает собственное понимание ветхозаветных образов. Для реформатора они являются лишь символами, указывающими на невидимого Бога и являющимися его славу, но не дающими откровения о Боге. Символы эти не столько открывают Бога, сколько служат указанием на Его непостижимость и несоизмеримость с

тварным миром. В результате Кальвин указывает, что иконопочитательские ссылки на образы херувимов и медного змея не действительны, так как являются частными случаями и допустимы лишь в силу того, что Сам Бог повелевает их сделать.

В параграфе 3.2 «Образ в мировоззрении Кальвина» исследуется то, тому, как Женевский реформатор осмысливает образ и какое место отводит ему в жизни Церкви.

Пункт 3.2.1 **«Концепция образа у Кальвина»** посвящен кальвиновской теории образа. Кальвин нигде систематически не описывает свое понимание образа. Информация по данному вопросу достаточно скудна, поскольку при обсуждении легитимности использования изображений на Западе теория образа как таковая практически не обсуждалась. Изобразимым, по мысли реформатора, может быть лишь то, что доступно зрению. Изображение, по мысли реформатора, способно изобразить и сообщить только о тварной сфере, к которой Бог не относится. Он придерживается ренессансного понимания искусства, в котором деятельность художника осмыслялась как подражание. Такое понимание было противопоставлено реформатором магическому пониманию образа, свойственному простому народу. Любой религиозный образ, по мысли реформатора, является попыткой визуализировать незримую божественную сферу и материальными средствами соединить с ней зрителя. Такого рода попытка в любом случае окажется безуспешной в силу того, что сама природа образа не выходит за рамки тварной сферы.

Такое отношение к образу вполне допускало изображение Христа, однако и от него реформатор предпочел отказаться из-за огромного риска впадения в идолопоклонство, который возник после грехопадения. Подобно Цвингли, Кальвин разделяет религиозную и светскую сферы. Отказавшись от изображений в сфере религиозной, он вполне считал их допустимыми в обычной жизни. Дар художества для него – это дар Божий, который требует лишь правильного употребления. Это способствует тому, что изображения полностью упраздняются из религиозной сферы, а деятельность светских художников оказывается совершенно не связанной с их образом жизни.

В пункте 3.2.2 **«Слово и изображение»** анализируется соотношение вербального и визуального. Вопрос соотношения двух сфер встает у реформатора в контексте темы богопознания. Это связано с тем, что ключевой функцией образа для иконопочитателей Запада была дидактическая. Источником знания и вдохновения для Кальвина является Слово Божие, которое он противопоставляет изображениям. Учение, выраженное в слове, является более привычным и имеет место со времен Адама. Сам Христос использует именно словесную форму наставления. В отличие от вербального, визуальный способ познания воспринимается швейцарским реформатором как языческий и является результатом склонности падшего человека к идолопоклонству. В основании кальвиновского отношения к вербальному и визуальному

лежит идея, что Слово Божие вводит человека в мир духа, в отличие от чувственного, плотского мира. Способность изображения представить только тварные, преходящие вещи, по мысли реформатора, не позволяет образу выйти за рамки чувственного мира. Изображения по своей природе являются репрезентацией видимой реальности, в то время как Бог невидим.

В своем богословии женеvский реформатор касается и темы соотношения вербального и визуального образа. Вербальные образы Библии, по его мысли, даны Самим Богом и служат средством указания на невообразимого и неопиcуемого Бога. Однако и такого рода образы не имеют ценности сами по себе и требуют действия Святого Духа, чтобы быть верно понятыми. Ни вербальный, ни тем более визуальный образ не в состоянии выразить Бога в Его полноте. Наиболее полным образом человек познает Бога через непосредственную встречу с Ним. Однако в то время как визуальный образ не имеет статуса богоустановленности и способен сосредотачивать только на чувственном, вербальный используется Богом для самооткровения с целью подготовки народа к новозаветному способу восприятия Божественных истин.

В пункте 3.2.3 «**Таинство и образ**» рассматривается связь между учением женеvского реформатора о таинствах и теорией образа. Кальвин указывает, что в храме допустимо использование только тех образов, которые указаны Богом в Писании. В качестве таких образов он указывает два таинства – Крещение и Причастие. Всякое религиозное изображение претендует в первую очередь на то, чтобы «показать» Бога. Говоря, что изображение способно запечатлеть только то, что доступно зрению, Кальвин указывает, что оно не в состоянии выполнить эту функцию. Таинства же способны сделать Бога доступным зрению.

Таинства для реформатора являются богоустановленными средствами, в которых визуальный знак совпадает с тем, что происходит в духовной сфере. Бог дал таинства как способ откровения или укрепления веры в сочетании с проповедью Слова. Возможность соединения внешнего знака и духовной реальности для швейцарского реформатора справедлива только по отношению к таинствам. Причиной этому служит то, что данное соотношение установлено Богом. В то время как при поклонении изображениям слава Божия переносится на творение и умалется, в таинствах этого не происходит, так как они избраны Богом в качестве орудия сообщения нам благодати. Отрицая образ-изображение, Кальвин вполне признает образ-знак, но богословским основанием для этого служит не теория образа, а идея богоустановленности.

Пункт 3.2.4 «**Опровержение концепции «Иконы - книги для неграмотных»**» посвящен кальвиновской контраргументации, выдвинутой на уровне теории образа. Учение о том, что иконы являются средством наставления, было главным иконопочитательским аргументом Запада. Авторитету свт. Григория Великого, благодаря которому данный аргумент закрепился в западном богословии образа, женеvский реформатор противопоставил авто-

ритет Святого Духа, который «высказался иначе» (1.11.5). Человеческий разум не способен прийти к познанию Бога без помощи Писания, а оно ничего не говорит о необходимости использовать образы для наставления в вере. Напротив, Библия утверждает для наставления именно вербальный способ. Ветхозаветные пророки, по мысли реформатора, осудили такое отношение к религиозным образам. Они указали на бесполезность и нечестивость любых попыток познания Бога через изображения. Бесполезность предполагает, что получаемое через образы знание является ложным. Нечестивость же означает, что восприятие изображений как книг для неграмотных противоречит Закону Божию. Если Бог не устанавливал визуального способа наставления, а человек стремится это осуществить, то он оказывается нарушителем воли Божией.

Кроме библейских свидетельств в качестве аргумента против учения Григория Великого, подобно Эразму и Цвингли, женеvский реформатор указывает на непристойность изображений. Те образы, которые, по мнению папистов, призваны наставлять, являются образцами «разнузданной роскоши и бесстыдства» (1.11.7). Многие образы вовсе создаются не с целью наставления. Наличие такого рода критики показывает, что состояние церковного искусства в отношении содержания оставляло желать лучшего. В эпоху Ренессанса образы стали предметом роскоши, церковное искусство стало служить не религиозным, а эстетическим целям, в результате чего церковные росписи стали отличаться большей чувственностью. Кальвин указывает, что образы не способны ни научить человека нравственной жизни, ни сообщить ему подлинное знание о Боге. Наличие же неграмотных в Церкви является виной духовенства, которое не наставляет свою паству.

Параграф 3.3 «Богословие поклонения» посвящен исследованию кальвиновского взгляда на верное и ложное понимание поклонения.

Пункт 3.3.1 «Учение Кальвина о грехопадении» является ввoдным к богословию поклонения женеvского реформатора и призван помочь понять, как он понимает взаимоотношения между Богом и тварным миром после падения Адама. Кальвин рассматривает всю историю человеческого бытия как отпадение от Бога и возвращение к Нему. Будучи изначально создан для того, чтобы прославлять Бога и созерцать Его славу в творениях, человек согрешил, и его падение имело космические масштабы. Грехопадение произвело изменения не только в человеке, но и во всем мире. О состоянии человека реформатор отзывается весьма пессимистично. Следуя блаж. Августину реформатор указывает, что сверхъестественные дары в результате грехопадения были отняты у человека, а естественные подверглись искажениям. Человек поврежден, но не тотально, однако грех омрачает даже все то хорошее, что сохранилось в человеке. Разум не был утрачен целиком, но человек приобрел греховное восприятие бытия (1.1.2) и склонность к заблуждениям (1.5.11). В результате у человека сохраняется возможность преуспеть лишь в земной

сфере. Вторжение человеческого разума в божественную сферу приводит к появлению идолопоклонства и суеверий.

В пункте 3.3.2 **«Концепция идолопоклонства»** рассматривается кальвиновское понимание идолопоклонства в контексте его критики религиозных изображений.

В подпункте 3.3.2.1 **«Поклонение образам как идолопоклонство»** исследуется связь между критикой образа и обвинением римо-католиков в идолопоклонстве. Обвинение в идолопоклонстве нередко звучало до критики Кальвина. Оно предполагает, что невозможность создать образ Бога рождает разрыв между образом и Прототипом, в результате чего честь оказывается не самому Богу, а изображению, которое не имеет никакой ценности. Кроме того, реформатор видит идолопоклонство и в том, что народ воспринимает образы как вместилища божественной силы, нарушая при этом богоустановленный порядок и смешивая тварное с нетварным. Как указывает Кальвин, такое восприятие образа приводит к тому, что он воспринимается как магический объект через который люди, вопреки Писанию, пытаются приблизить Бога и управлять Им.

Подпункт 3.3.2.2 **«Истоки идолопоклонства»** посвящен вопросу, в котором женеvский реформатор продвинулся дальше своих предшественников. Ни у Карлштадта, ни у Цвингли мы не найдем подобного анализа корней иконоборчества. Он опровергает традиционную ссылку на книгу Премудрости, в которой происхождение идолопоклонства объясняется почтительным отношением к усопшим (Прем. 14:15). Хотя такой подход и был удобен для Кальвина, так как вместе с почитанием образов можно было опровергнуть и культ святых, однако реформатор указывает иные истоки идолопоклонства. Человеческий разум, по мысли Кальвина, из-за гордыни и тщеславия склонен создавать образы Бога «по собственной мерке». Швейцарский реформатор указывает, что причина человеческой склонности к созданию идолов и поклонению им заключена не во внешних факторах, но находится в самой человеческой природе. Одним из следствий грехопадения является склонность человека к материализации возникающих у человека искаженных представлений о Боге. И в результате, как было уже ранее сказано, человек создает идола. Во-первых, он грешит через то, что создает видимый образ невидимого Бога, а во-вторых, сам возникающий у него образ является ложным ввиду поврежденности человеческой природы грехопадением. Это искажение привело к тому, что никто из людей не в состоянии через созерцание образа и окружающего мира достигнуть Бога. Кальвин вскрывает и сам механизм создания идола человеком. Он состоит из двух этапов. Первоначально в разуме человека возникает некий образ Бога. А затем человек стремится выразить этот образ посредством доступных ему материальных средств.

В пункте 3.3.3 **«Верное поклонение, которое требует Себе Бог»** излагается то, каким, по мысли Кальвина, должно быть верное поклонение.

Подпункт 3.3.3.1 «**Духовность, богоустановленность и богоцентричность поклонения**» рассматривает три критерия, которыми, по учению женевого реформатора, должно обладать верное поклонение. Эти критерии вытекают из определения поклонения, которое дает реформатор во второй книге «*Наставлений*»: «Поклонением я называю благоговение, которое испытывает перед Богом всякое создание, покаяясь его величию. По этой причине я считаю поклонением ту честь, которую мы воздаём Богу, подчиняясь его Закону: это духовное поклонение (*hommage spirituel*), воздаваемое Богу как полновластному Царю (*souverain Roy*), владеющему нашими душами» (2.8.16).

Духовность означает, что поклонение должно совершаться в соответствии с природой Бога, которая кардинально различается с творением и лишена всякой материальности. Богоустановленность предполагает, что поклонение должно оказываться только такое, какое Сам Бог установил Себе оказывать. Кальвин считает, что единственным источником, в котором указываются верные формы поклонения, является Священное Писание, и потому именно на нем должен быть основан верный культ. Богоцентричность поклонения определяется принципом «*Soli Deo Gloria*» (только Богу Слава). Верное поклонение предполагает, что поклонение оказывается только Богу. Если же это условие не соблюдается, то Богу «наносится оскорбление и служение Ему извращается» (1.12.1).

Подпункт 3.3.3.2 «**Объективность поклонения**» рассматривает еще одно свойство верного поклонения. Кальвин подчеркивает, что внешняя сторона поклонения является не менее важной, чем внутренняя. Он отмечает, что Бог требует от человека, чтобы и внешняя сторона при поклонении не пренебрегалась, что происходит, когда паписты объявляют вопрос об образах второстепенным. В своем богословии поклонения Кальвин выделяет две стороны – внутреннюю, субъективную (поклонение в сердце) и внешнюю, объективную (внешние действия, сопровождающие внутреннее поклонение). Как указал реформатор, для верного поклонения требуется, чтобы обе стороны выполнялись верно. Касательно внешней стороны поклонения он указывает, что намерение поклоняющегося не играет никакой роли в деле поклонения. Бог неизменен, и потому оказываемое Ему поклонение должно основываться на Его указаниях, а не на человеческом желании, которое помимо всего прочего характеризуется склонностью к идолопоклонству.

Женевский реформатор также проводит анализ почитательных актов, который подтверждает его идею объективности поклонения. Акт поклонения для Кальвина является попыткой переместиться из тварной сферы в божественную с целью общения. Физические акты имеют для него совершенно конкретное отражение в духовной сфере. Если такого рода акты оказываются ложны богам, то они просто не достигают своей цели. Совершение перед изображениями поклонов и прочих актов почтения приводит к тому, что

честь, принадлежащую Богу, получают сами образы, а не Бог. Господь в Писании открывает человеку те способы, которыми Ему оказывается почтение, все остальные человеческие попытки остаются не только бесполезными, но и кощунственными, так как нарушают Божию волю.

Подпункт 3.3.3.3 «Простота поклонения» рассматривает критерий верного поклонения, который можно вывести из контраргументации женеvского реформатора.

В разделе 3.3.3.3.1 «Употребление терминов «*latría*» и «*dulia*» на Западе до Реформации» проводится краткий исторический обзор употребления указанных терминов на Западе. Такого рода обзор позволяет понять, в каком виде дошел до Кальвина иконопочитательский аргумент о необходимости разделения поклонения. История употребления этих терминов на Западе имеет свое развитие, несколько отличное от восточного различия служения (*λατρεία*) и почтительного поклонения (*τιμητικὴ προσκύνησις*). Первое наиболее четкое употребление этих терминов мы встречаем у блаж. Августина. Он отмечает, что греческий термин «*λατρεία*» наиболее подходит для описания поклонения, подобающего одному только Богу, латинские же термины (*cultus* и *servitus*) не вполне способны выразить ту идею, которую несет в себе греческий термин. При этом он указывает, что для служения людям используется иной термин³⁴.

Продолжая традицию блаж. Августина, уже в XII веке Фома Аквинский выработал более развернутое учение о поклонении, которого придерживается Католическая Церковь до настоящего времени. В своей «Сумме теологии» он приводит три термина, соответствующие трем различным видам поклонения. 1. *Latría* – служение, которое следует оказывать одному лишь Богу. 2. *Dulia* – термин, характеризующий почитание святых. 3. *Hyperdulia* – термин, характеризующий почитание Божией Матери. Такое внешне кажется схожим с восточным разделением служения (*λατρεία*) и почтительного поклонения (*τιμητικὴ προσκύνησις*), однако если обратиться к тем местам, где Аквинат касается темы почитания креста и икон, то обнаружатся существенные различия.

Главным принципом разделения, которое проводят между служением и почтительным поклонением на Востоке (а первоначально и на Западе, например, у блаж. Августина), является принцип тварности. Служение (*λατρεία*) подобает только Богу, Который имеет бытие Сам в Себе. Почтительное же поклонение (*τιμητικὴ προσκύνησις*) относится целиком к тварной сфере, в том числе и к образам воплотившегося Бога. Поклонение «*latría*» у Аквината соотносится с божественной сферой. Служение «*dulia*» оказывается тварным разумным существам. Лишенные же разума творения не достойны

³⁴ *Августин Аврелий, блаж.* Творения. В 4т. Т. 3: О граде Божием книги I—XIII. / Сост. С.И. Еремеева. СПб., Киев, 1998. С. 404.

поклонения. Исключения составляют лишь те предметы, которые изображают, либо каким-то образом связаны с божественной сферой, и в силу этого надлежащим поклонением для них является латрийное. В соответствии с такой классификацией кресту и иконе Христа должно оказывать латрийное поклонение. Это обстоятельство свидетельствует в пользу того, что, хотя Фома Аквинский обращается к трудам Псевдо-Дионисия и преп. Иоанна Дамаскина и даже привлекает в качестве аргумента в защиту икон акт Воплощения, его позиция в вопросе поклонения образам не соответствует определениям VII Вселенского собора.

В разделе 3.3.3.3.2 «**Опровержение Ж. Кальвином аргумента о различии поклонения («latria» и «dulia»)**» рассматривается контраргумент, который выдвигает Кальвин на уровне поклонения. Критикуя западное различие поклонения, первое, в чем реформатор обвиняет папистов – это в отсутствии у них правильного понимания понятия «latria». По мнению автора «Наставлений», термин «latreia» означает «почтительно относиться» (1.11.11), что приводит к тому, что почитатели образов «чтут свои образы без почтения» (1.11.11). Возникновение этих терминов реформатор связывает с тем, что с распространением культа святых, потребовалось богословское обоснование его. В качестве такого оправдания почитания святых католики выдумали различные термины для обозначения поклонения. На самом же деле, по его мысли, почитатели образов ничем не отличаются от идолопоклонников древности, а различие понятий «latreia» и «dulia» есть не что иное, как хитрая уловка для оправдания поклонения идолам. Второе, на что реформатор обращает внимание – это то, что данное различие поклонения известно только богословам, в то время как простой народ относится к образам по-язычески. Третьим аргументом против различия поклонения является то, что различие понятий «latreia» и «dulia» «не всегда выдерживается в Писании»(1.12.2).

Завершают третью главу промежуточные «**Выводы**», которые суммируют все иконоборческое богословие Кальвина.

В главе 4 «**Сравнение византийского иконоборчества и кальвиновской критики образа**» осуществляется попытка непосредственного сравнения двух иконоборческих доктрин, византийской и кальвиновской, по отдельным пунктам учения с учетом выявленных во второй главе особенностей западной критики образа.

Параграф 4.1 «Ссылки на авторитеты» посвящен сравнению иконоборческих ссылок в Византии и у Кальвина. Провозглашенный Реформацией принцип *Sola Scriptura* был доведен женеvским реформатором до его предела и выразился в «Регулятивном принципе» поклонения. Данный принцип предполагает, что допустимым при поклонении является лишь то, что содержится в Священном Писании.

Это не означает, что реформатор игнорирует совершенно святоотеческое наследие. Он активно ссылается на блаж. Августина и других святых отцов, в том числе и восточных. Однако такого рода ссылки не являются ссылками на авторитет, а служат дополнительным свидетельством. Руководствуясь указанным принципом, Кальвин оспаривает мнения святых и критикует их. Для византийцев такой подход был немислим. Как показало исследование, патристические ссылки для них были важным аргументом в борьбе против иконопочитателей и являлись своего рода отсылкой к тому, в чем авторитете не сомневается противная сторона.

Существует определенное количество библейских мест, которые активно используются в защиту иконоборческой позиции не только в Византии и Кальвином, но являются своего рода классическими местами, которые приводятся противниками образов. Сопоставление библейской аргументации обнаруживает определенные сходства между двумя доктринами. Во-первых, это привлечение ветхозаветного запрета на образы (Исх. 20:4; Втор. 5:8). Во-вторых, идея, что изображение Бога умаляет Его славу. Правда, такого рода вывод делается обоими направлениями из разных библейских мест: византийские иконоборцы ссылаются на прор. Исаию (Ис. 42:8), а женеvский реформатор высказывает эту мысль при толковании послания ап. Павла к Римлянам (Рим. 1:23-25). В-третьих, сходство обнаруживается в отношении к плоти Христовой после Воскресения. Оба иконоборческих направления игнорируют важность внешнего облика Христа после Воскресения. Иконоборцы Византии приписывают плоти Христовой неопиcуемость, а женеvский реформатор указывает, что после Воскресения плотская сторона жизни Христовой, в том числе и Его вид, становится неважным. Одним из ключевых пассажей, который служит основанием – это слова ап. Павла «Не знаем Христа по плоти» (2 Кор. 5:16). В-четвертых, использование определения идолопоклонства ап. Павла (Рим. 1:23-25). Это определение применяется к религиозным образам на основании приравнивания их к идолам.

Что касается различий, в библейской аргументации, то они также имеются. Оба иконоборческих направления по-разному понимают слова «Бог не видел никто никогда» (Ин. 1:18). Если иконоборцы (как и современные им иконопочитатели) приводят это место в сокращенном виде и интерпретируют его как указание на недоступность Бога зрению, то Кальвин предлагает другое объяснение данного отрывка. Он указывает на то, что невидимый Бог стал открыто видим в Своем образе – Христе. Однако такого рода подход не приводит реформатора к иконопочитательским выводам.

В Параграфе 4.2 «Византийская и кальвиновская теории образа» сравниваются две иконоборческие «иконологии».

В пункте 4.2.1 «Икона Бога» рассматриваются иконоборческие аргументы, направленные на возможность существования изображения Бога.

Подпункт 4.2.1.1 «**Теория образа как иконоборческий аргумент**» содержит сравнительный анализ той стороны теории образа, которая направлена на критику изображений Бога. Главной причиной невозможности образа Бога выступает противопоставление между Богом, который есть абсолютный дух, и материальным миром, к которому относятся религиозные образы. В то время, как иконопочитатели указывают причины, по которым материальный образ может служить средством приобщения к Богу, оба иконоборческих направления исходят из принципиальной инаковости Творца по отношению к миру. Однако теории образа, предложенные двумя иконоборческими направлениями, отличаются друг от друга.

Вопрос об иконе Бога в Византии – это вопрос об иконе Богочеловека. Иконоборцы в противовес графическому образу выдвинули собственную концепцию подлинного образа, основанную на двух главных критериях: тождестве по сущности между образом и первообразом, а также на требовании целостности образа. Первое требование основано на желании противников образов приобщиться именно к Самому Божеству. Второе требование – отобразить личность в ее полноте. В результате образом для иконоборцев является предмет, отображающий все свойства прототипа и соединяющий с его сущностью. Образом Христа, который соответствует этим требованиям, является Евхаристия.

Кальвиновская концепция образа не касается христологической стороны. Причиной такого отличия от византийской иконоборческой концепции может служить то, что для Запада христологический аргумент в защиту образов никогда не был ключевым. Как и для византийских иконоборцев, для Кальвина соединение человека с Богом через изображение неосуществимо. Главной причиной этой невозможности служит онтологическое различие между тварью и Творцом. Идея Кальвина о том, что живопись отображает только то, что доступно зрению, не исключает изображений Христа, который был видим. Причина, по которой реформатор не допускает этих изображений – это опасность идолопоклонства. Поскольку ключевым западным аргументом в защиту образов было учение о них как книгах для неграмотных, то Кальвин в качестве альтернативы визуальному образу предлагает Слово Божие и его проповедь.

Подпункт 4.2.1.2 «**Слово и изображение**» рассматривает то, как решался вопрос соотношения между вербальным и визуальным в Византии и у Кальвина. Критикуя образ, как средство наставления, женеvский реформатор указывает на превосходство вербального способа познания и наставления над визуальным. Данное превосходство основано у него на Божественном авторитете. Вербальный способ наставления является богоустановленным и соответствующим Писанию. Кроме того, он более эффективен в деле научения. Вопрос соотношения вербального и визуального имеет место и в византийском споре, однако он появляется в другом контексте. Патр. Иоанн Грамма-

тик визуальному образу противопоставил вербальный, который, по его мнению, более полно способен отобразить личность. Обоим иконоборческим направлениям было свойственно противопоставление визуального и вербального способа восприятия. Однако контексты, в которых происходит это противопоставление в Византии и у Кальвина, разнятся. Ввиду того, что на западе главным аргументом в защиту образов являлось учение об иконах как книгах, указанное противопоставление занимает больший объем, нежели в византийском иконоборчестве. В восточном споре у имп. Иоанна Грамматика в центре внимания находится гносеологический аспект образа. По сути образ для него плох тем, что не дает полноценного знания. Споры об образах во время Реформации совершенно по-иному ставят вопрос соотношения вербального и визуального. В центре внимания западного спора стоит вопрос дидактики.

В подпункте 4.2.1.3 «**Таинство и образ**» сопоставляется отношение византийских иконоборцев и Кальвина к Евхаристии. Оба направления указывают на Евхаристию (а для Кальвина еще и Крещение) как подлинный образ. Это внешнее сходство не означает сходства в осмыслении таинства. Для византийских иконоборцев евхаристические Хлеб и Вино становятся иконой именно в силу того, что позволяют реальным образом соединиться с Богом. Кальвин же рассматривает Евхаристию (как и Крещение) в качестве образа или знака, поскольку она является тем материальным средством, которое Бог использует для сообщения благодати человеку. Причина, по которой именно Евхаристия, а не изображение используются Богом, заключается в свободном выборе Бога.

В пункте 4.2.2 «**Иконы святых**» рассматриваются иконоборческие аргументы против изображений святых. Критика почитания образов святых двух иконоборческих направлений настолько схожа, насколько и отличается. С одной стороны, в обеих доктринах присутствует акцент на необходимости подражания жизни святым. С другой стороны, отношение к самим святым и их месту в жизни Церкви совершенно различное. В Византии противники образов не отвергают идею о том, что святые в своих молитвах имеют дерзновение ходатайствовать за обращающегося к ним с молитвой. Иными словами, византийские противники образов отрицают лишь идею возможности поклонения святым через образ. Для женеvского же реформатора почитание святых не имеет совершенно никакого смысла, и, более того, противоречит учению о том, что единственным посредником и ходатаем является Христос.

В Параграфе 4.3 «**Сравнение учения о поклонении и идолопоклонстве**» сопоставляется то, как византийские иконоборцы и Кальвин понимают верное поклонение и как оно соотносится с практикой иконопочитания.

В пункте 4.3.1 «**Поклонение**» через сопоставление учения иконоборцев Византии с пятью принципами женеvского реформатора производится сравнительный анализ двух концепций верного поклонения.

Духовность у Кальвина предполагает поклонение, лишённое всякой материальности. Данного принципа придерживались и византийские иконоборцы, подчеркивавшие роль ума (νοῦς) в поклонении. Разница между двумя видами иконоборчества заключается в степени отрицания возможности приобщения к Богу через материальные средства. Если византийские иконоборцы упраздняют именно образы, то концепция женева реформатора исключает всякую возможность приобщения к божественной реальности через материю. Даже Евхаристия, реальность присутствия Христа в которой всячески стремился подчеркнуть Кальвин, является лишь приобщением к Божественным дарам, но не самому Телу Христову.

Объективность поклонения у Кальвина означает, что никакие человеческие намерения и желания не играют никакой роли при поклонении. Основанием для такого вывода является идея божественного суверенитета. В трудах патр. Никифора встречается иконоборческая идея, что человек кланяется и попираемому диаволу, если он изображен на иконе. Это свидетельствует в пользу того, что намерения человека при поклонении так же не имеют никакого значения. Однако данная аргументация у византийских иконоборцев не играет ключевой роли, и совершенно нет смысла искать у них такого же понимания почитательных актов, какое мы встречаем у женева реформатора. Объективность не является ключевой характеристикой богословия поклонения иконоборцев Византии.

Простота поклонения у реформатора затрагивает два аспекта: отказ от практик, выдуманных человеком, и отказ от католического деления поклонения на «latría» и «dulia». Что касается первого аспекта, то в отличие от Кальвина, противники образов в Византии принимали не только те практики, которые прямо выводятся из Писания, но и те, что закреплены Преданием. Касательно второго аспекта можно заметить, что оба иконоборческих направления критиковали иконопочитательское разделение поклонения. Вместе с тем критика византийских иконоборцев была направлена против восточного понимания разделения, которое предписывало всем иконам почтительно поклоняться. Кальвин же выступает против западного понимания указанного разделения. В силу этого он обвиняет папистов в том, что они оказывают равное поклонение Богу и образу.

Выявление сходств или различий по критериям «богоцентричность» и «богоустановленность» поклонения является проблематичным ввиду того, что богословие поклонения противников образов в Византии не отличалось такой проработанностью, какая свойственна реформатору. Единственное, что можно отметить, византийские иконоборцы вполне допускали, что ходатайствовать за человека перед Богом могут и святые. Касательно же богоустановленности можно заметить, что для восточных иконоборцев богоустановленным являлось не только то, что декларирует Библия, но и то, что закреплено Преданием.

Пункт 4.3.2 «Идолопоклонство» рассматривает то, что означало обвинение в идолопоклонстве в Византии и у женевского реформатора. Сходство двух иконоборческих доктрин обнаруживается в использовании определения идолопоклонства, которое дает ап. Павел – «поклонение твари вместо Творца» (Рим. 1:25).

Икона воспринимается обоими направлениями как идол в силу того, что она выступает как материальный предмет, который совершенно не связан с Прототипом. Утверждение такого разрыва у обоих направлений связано с теорией образа, которая в каждом из случаев различна. Для иконоборцев Византии икона – идол, так как не способна соединить с Божественной сущностью, т.е. с Самим Богом, она не тождественна по сущности своему Прототипу. Кальвиновское восприятие иконы как идола основано на том, что визуальный образ может изобразить только видимого Бога, каковым Бог не является. В таком случае икона – идол, поскольку изображает ложного бога. Икона также не может соединить с Богом, так как не является богоустановленным средством для поклонения Ему, в ней не преодолевается разрыв между творцом и тварью – онтологически противоположными полюсами бытия.

Обвинение в идолопоклонстве занимает различное место в двух иконоборчествах и имеет различную смысловую нагрузку. В то время, как у реформатора это обвинение звучит на протяжении всей его богословской деятельности, в Византии после VII Вселенского собора данное обвинение использовать перестали. Библейским обоснованием рассматриваемого обвинения для обоих иконоборчеств является ветхозаветный запрет на образы. Причём, если в Византии это обвинение распространялось исключительно на антропоморфные образы, то для реформатора к идолопоклонству относятся все стороны церковного поклонения, не имеющие основания в Библии. По-разному решается и вопрос истоков идолопоклонства. Хотя оба направления не исключают того, что впадение в идолопоклонство связано с деятельностью дьявола, в историческом плане истоки они видят разные. Для византийских иконоборцев идолопоклонство – это наследие языческих эллинистических практик. Кальвин же указывает в качестве причины человеческой склонности к идолопоклонству грехопадение.

С темой идолопоклонства связано и обвинение в рукотворной природе образов. У византийских иконоборцев указание на рукотворный характер образов это, в первую очередь, стремление исключить их из сакральной сферы и отнести к разряду обычных предметов, производимых людьми. Определяющим фактором при создании иконы для иконоборцев служит вымысел художника, который по собственным представлениям создает образ. Термин «рукотворный» у Кальвина противопоставляется понятию «божественное установление». Рукотворные вещи отрицаются не на основании того, что не относятся к сакральной сфере, а в силу того, что созданы вопреки божественной воле.

В пункте 4.3.3 «Почитание креста» рассматривается отношение двух иконоборчеств к данному вопросу. Женевский реформатор не проводит ни какой разницы между образом и крестом. Основанием для отказа от почитания креста служит тот же запрет, который направлен против икон, то есть вторая заповедь. Для иконоборцев же Византии крест – это не антропоморфный образ Христа, посредством которого можно Ему поклоняться. Расхождение между византийским отношением и кальвиновским отказом от почитания креста обусловлено не только богословскими причинами. Гонение на крест в Византийской империи было в принципе невозможно в виду того, какое место он занимал в жизни и сознании византийцев, а особенно у выходцев из военной среды, каковыми по преимуществу были иконоборцы. Достаточно вспомнить, что сама византийская армия берет свои истоки в момент явления креста равноап. имп. Константину (312 г.). Начиная с этого события само государство начинает осознаваться как «крестоносная империя». На укрепление значимости креста для византийского сознания оказали свое влияние также обретение креста, на котором был распят Спаситель, царицей Еленой (ок. 326 г.), а также небесное явление креста во время правления Констанция II (351 г.). Все это делало невозможным даже возникновения мысли об упразднении креста в Византийской империи. На Западе ничего подобного не наблюдается, и потому Кальвин, доведший до предела многие послы, которые высказывались его предшественниками по Реформации более аккуратно, доводит и иконоборчество до упразднения не только икон, но и самого креста.

В Параграфе 4.4 «Христологическая критика образа» производится анализ кальвиновской христологии на наличие в ней иконоборческих тенденций, а также сравнивается его учение с христологическими воззрениями византийских иконоборцев.

В то время как в Византии христология была в центре богословских споров, в западном споре об образах во время Реформации ничего подобного не обнаруживается. В силу того, что христологическая тематика на Западе в XVI в. не была столь актуальной, как в Византии, а восточный христологический аргумент был реформатору не известен, у него нет христологического обоснования иконоборчества. Однако это не означает, что в его учении отсутствуют иконоборческие импульсы. Главное отличие кальвиновской христологии тесно связано с провозглашением принципа «конечное не может вместить бесконечное» (*finitum non capax infiniti*). Эта установка, предполагающая онтологическую несовместимость божественного и тварного, задает тон всему осмыслению Боговоплощения. Лицо Христа для реформатора служит местом единения двух онтологически несовместимых полюсов, которые внутри лица остаются автономными. Ни о каком общении свойств (*communicatio idiomatum*) у женевского реформатора речи не идет. Применительно к изображениям такое восприятие образа соединения двух природ во Христе может привести нас к двум выводам. Во-первых, «автономность»

двух природ снимает проблему изобразимости Христа по человечеству. Поскольку взаимопроникновения свойств не происходит, человеческая природа может быть вполне изобразима. Во-вторых, изобразимость Христа по человечеству не означает, что такой образ будет иконой в восточном понимании. Главный вопрос, вокруг которого идут споры об образе в Византии, это вопрос о том, способна ли икона соединить молящегося с Богом или нет. В кальвиновском случае изображение Христа по человечеству, которое лишь пространственно соединено с божеством в Его Лице, никак не способствует указанной цели. Такое изображение может вполне соответствовать западному восприятию образа как своего рода напоминание о Христе, однако как было уже указано, использование таких образов Кальвин считал нецелесообразным в связи с человеческой склонностью к идолопоклонству. Такой подход был не свойственен византийским иконоборцам, которые делали сильный акцент на единстве двух природ, настолько соединившихся, что изображение Христа по человеческой природе становится невозможным.

Говоря о соотношении взглядов византийских иконоборцев и женевского реформатора касательно состояния тела Христа после Воскресения, мы можем указать, что оба иконоборческих направления игнорируют значимость визуальной стороны человечества Спасителя. Византийские иконоборцы утверждают невозможность изобразить Христа в силу того, что после Воскресения происходит преображение тела. Кальвин не приписывает неизобразимости телу Христа, однако значимость внешней стороны Его земной жизни для реформатора не имеет совершенно никакого значения. Кроме того, краткий анализ эсхатологии Кальвина показал наличие восприятия плотской стороны Христа как некоторого препятствия на пути созерцания Бога лицом к лицу, что невольно подталкивает к мысли о необходимости освобождения от плоти. Хотя у женевского реформатора мы не обнаружим идеи развоплощения, данный вывод определенным образом следует из его богословия.

В итоге ни о каком сходстве между христологической аргументацией византийских иконоборцев и богословием Кальвина говорить не приходится. Христос после Воскресения не становится у реформатора неизобразимым, а принцип души-посредницы оказывается невостребованным, поскольку даже в Воплощении две противоположные природы, божественная и человеческая, автономно существуют внутри одного лица. Два различных христологических подхода демонстрируют собой две крайности: излишний акцент на единстве (иконоборцы Византии) и противоположности (Кальвин) двух природ во Христе. Оба подхода в конечном итоге способны привести (а в случае с византийскими иконоборцами приводят) к отказу от использования икон.

В Параграфе 4.5 «Сравнение не доктринальной стороны двух иконоборчеств» осуществляется сравнение внешней стороны двух иконоборчеств.

Первое, что бросается в глаза – это различное положение вопроса об образах в богословских спорах. В Византии спор об иконах является средоточием всего богословия в VIII-IX веках, вопрос об образах является главным. В богословии же женева реформатора и богословии Реформации в целом критика культа изображений является лишь одной из составляющих обширной программы по реформированию Церкви. Это отчасти обусловило и различный исход споров. Византийское иконоборчество окончилось тем, что целостность Церкви не была нарушена. В период же Реформации споры привели к образованию христианской деноминации, которая совершенно отказалась от использования религиозных образов. Различие также обнаруживается и в плане иконоборческих актов. Если в Византии все усилия были направлены на упразднение образов и мощей, то на Западе в XVI в. уничтожению подвергалось все то, что напоминало о папистском культе.

Второе различие в практической стороне – это утверждение внерелигиозной ценности образов на Западе. Здесь, помимо культового значения, образ обладает еще двумя измерениями: 1. Произведение искусства; 2. Материальная ценность. Истории известны случаи, когда во время иконоборческих погромов их участники сохраняли какие-либо предметы не для культового использования, а как имеющие эстетическую и культурную ценность. Что же касается материальной ценности, то в западной критике образа неоднократно звучат призывы упразднения образов с той целью, чтобы использовать средства, затраченные на иконы и сам материал, из которых они изготовлены, на помощь нуждающимся.

Третье отличие относится к сфере самого искусства. Критика против изображений и на Востоке, и на Западе ограничивается религиозной сферой, она направлена именно на религиозные образы. И Кальвин, и иконоборцы Византии никогда не выступали за упразднение изобразительного искусства как такового. Однако видимым отличием последствий двух иконоборчеств является то, что в Византии происходит замена одних образов на другие. В кальвинистских же церквях происходит всецелое упразднение, а центром внутреннего пространства становится кафедра проповедника.

Вопрос участия народных масс также обнаруживает противоположность исследуемых феноменов. В то время как большое количество людей в Европе поддержало начинание реформаторов и принимало непосредственное участие в иконоборческих акциях, в Византии иконоборческая политика императоров не была воспринята большей частью населения, простой народ был носителем иконопочитательского сознания.

Некоторым сходством является то, что и на Востоке, и на Западе иконоборчество возникает как ответ на широкое распространение изображений и гипертрофированное их почитание. Поводом к борьбе с образами становится неверное отношение к образам со стороны населения. Вторым сход-

ством является то, что и на Востоке, и в Европе противники образов преследуют монахов.

В разделе **Выводы** подводятся итоги сравнительному анализу, при этом итоги сравнения классифицируются по четырем группам: полное сходство, частичное сходство, внешнее сходство, отличие.

Полное сходство: 1. Привлечение ветхозаветного запрета в качестве аргумента в пользу отказа от иконопочитания. 2. Утверждение неизобразимости Бога в связи с Его инаковой природой по отношению к изображению (противопоставление «материя-дух» и «Творец-творение»), то есть сильный акцент на трансцендентности и непознаваемости Бога. 3. Учение о том, что поклонение Богу посредством изображения не соответствует Его природе. 4. Широкое распространение образов накануне иконоборчества и наличие гипертрофированных форм иконопочитания.

Частичное сходство: 1. Отказ признать различие между поклонением и служением. 2. Отказ от почитания изображений святых в обоих иконоборчествах, который связан с призывом подражать их жизни. 3. Обвинение противников в идолопоклонстве. 4. Десакрализация образа через указание на рукотворность иконы.

Внешнее сходство: 1. Утверждение Евхаристии в качестве подлинного образа. 2. Противопоставление вербального и визуального. 3. Игнорирование субъективной стороны поклонения.

Различия: 1. Вопрос почитания креста (почитается византийскими иконоборцами). 2. Наличие христологической аргументации в защиту своей позиции. 3. Аргументационная база. Кальвин основывается только на Писании, а иконоборцы Византии признают и Предание. 4. Критика образов с социально этической стороны (была не свойственна византийским иконоборцам).

В **заключении** подводятся итоги проделанной работы. Начиная исследование, мы поставили нашей целью поиск связей между доктриной византийских иконоборцев и кальвиновским отношением к образам, обнаружение которых означало бы, что иконоборчество в христианской среде возникает с определенной периодичностью, которая вызвана неким единством его природы. Основные задачи, поставленные нами в работе, решены следующим образом.

1. В результате обзора доктрины византийских иконоборцев мы пришли к выводу о том, что критика образов в Византии осуществлялась на нескольких уровнях. На уровне ссылок на авторитеты иконоборцы выдвигают собственную библейскую (здесь ключевое место занимает ветхозаветный запрет) и патристическую аргументацию (труды, приписываемые свт. Епифанию Кипрскому, Евсевию Кесарийскому и пр.) против образов. Святоотеческие ссылки играли огромное значение для обеих сторон спора, поскольку служили доказательством принадлежности тех или иных взглядов к Преданию Церкви.

На уровне теории образа против иконы Христа иконоборцы выдвинули учение о единосущном образе, каковым, по их мнению, является Евхаристия. Против же изображений святых ими было разработано учение об этическом образе, которое было выражено в противопоставлении иконам святых деятельного подражания их добродетелям, через что человек становится живой иконой. Альтернативой изображению личности противники образов выдвинули вербальный образ (патр. Иоанн Грамматик) и изображение креста. Подобно Евхаристии крест является неантропоморфным образом. Однако в то время как евхаристические хлеб и вино соединяют человека непосредственно с Самим Христом, то крест способствует возникновению образа Христа в уме человека, что позволяет поклоняться Богу «в духе и истине».

На уровне христологии иконоборцы выдвигают учение о неизобразимости Христа по человеческой природе. Человеческая природа Христа неизобразима, так как является частью неразрывного союза двух природ. Ипостась неизобразима, по мнению иконоборцев, в силу того, что безликая человеческая природа не обладает ипостасными идиомами. Союз двух природ не может быть изображен ввиду неизобразимости одной из его частей – божества. Плоть же Христа неизобразима в результате того, что ей сообщено обожение при Воплощении (которое никак в иконе не присутствует), а после Воскресения плоть вовсе лишена грубой материальности.

На уровне учения о верном поклонении противники образов в Византии выдвинули свое учение о поклонении в «духе и истине». Иконоборцы постоянно подчеркивают «умственный» характер верного поклонения, который служит противопоставлением чувственному и материальному поклонению иконопочитателей. Верное поклонение применительно к образам для иконоборцев предполагает, что образу и прототипу оказывается одинаковое поклонение. В противном случае поклонение оказывается самому изображению, а не изображаемому. Такое осмысление поклонения вытекает из идеи сущностного тождества иконы и прототипа.

2. Исследование западной критики образов, начиная со времени византийского спора до деятельности Кальвина, показало, что отказ от образов на Западе до Реформации представлен отдельными вспышками и ни о какой преемственности между ними говорить не приходится. Антииконические позиции западных богословов могут быть разделены на две группы: радикальные и умеренные. К первой группе относится богословие Клавдия Туринского, Джона Виклифа, Яна Гуса, вальденсов и катаров. Данные деятели выступали за окончательное упразднение образов из религиозной жизни. Вторая группа требовала верного употребления образов. Богословы этой группы критикуют суеверное отношение к почитанию образов и наличие злоупотреблений и искажений среди духовенства и простого народа. К ней относится богословие Агобарда Лионского, Бернарда Клервоского, Савонаролы и Эразма Роттердамского.

Среди реформаторов первого поколения нами были также обнаружены две иконоборческие позиции. Они представлены богословием Карлштадта и Цвингли. Хотя толчком к критике образов послужили различные факторы, их критика имеет большое сходство в силу того, что они оба выступают против католических аргументов в защиту иконопочитания. Богословие этих реформаторов строилось прежде всего на ветхозаветном запрете образов, однако в то время как первый придавал ветхозаветному запрету образов непреходящее значение и видел в создании и поклонении образам противоречие Священному Писанию, другой сосредотачивает свое внимание на критике католического культа, освобождение от которого означает освобождение от ветхозаветного закона. В своем богословии Цвингли переносит внимание с запрета образов на верное поклонение. Он также уделит больше места опровержению иконопочитательской аргументации, подверг критике разделение поклонения на «*dulia*» и «*latría*», отбросил идею восхождения от образа к прототипу и, что самое интересное, подверг критике ключевой аргумент восточных иконопочитателей – Воплощение. Первое поколение реформаторов положило в основу своей критики образов ветхозаветный запрет и отбросило поклонение образам как идолопоклонство.

Проведенный обзор показал, что ни о какой преемственности критики образов до Реформации говорить не приходится. Кроме того, он также позволил выделить общие черты западной критики образа. Во-первых, это особый акцент на отсутствии в Писании предписаний почитать изображения. Во-вторых, критика образа с морально-этической стороны (тратить средства следует не на образы, а для помощи нуждающимся). В-третьих, опровержение учения об иконах как книгах для неграмотных. В-четвертых, отсутствие опровержения восточного христологического аргумента в защиту образов (исключение составляет богословие Цвингли, однако и у него данная критика вытекает из логических умозаключений, а не через обращение к богословию восточных иконопочитателей).

3. Анализ богословской позиции Кальвина привел нас к выводу, что его богословие является продолжением богословия Цвингли. Взгляд женеvского реформатора во многом совпадает с позицией его предшественника по швейцарской реформации. Отталкиваясь от взгляда Цвингли, он в своей критике производит анализ корней идолопоклонства и природы почитательных актов.

Описывая богословскую позицию женеvского реформатора по трем критериям, выделившись при исследовании византийского иконоборчества (ссылка на авторитеты, осмысление образа, учение о верном поклонении), мы выделили следующие основания отказа от образов у Кальвина. Во-первых, невозможность использовать изображения в жизни Церкви связана с ветхозаветным запретом на образы. Библейский аргумент является ключевым для реформатора и пронизывает всю его аргументацию. И теорию образа, и уче-

ние о поклонении Кальвин обосновывает божественным авторитетом Писания. Ветхозаветный запрет для него распространяется как на создание, так и на поклонение образам. Запрет на создание образов обусловлен несоответствием материального образа и духовной природой Бога.

Во-вторых, основанием для отказа служит кальвиновская теория образа. В качестве главного критерия изобразимости реформатор выдвигает доступность зрению. Художник не может изобразить божественную сферу в силу того, что Бог является невидимым. Кроме того, природное несоответствие образа и прототипа означает, что изображение не соединяет человека с божественной сферой. Он признает искусство даром Божиим, однако использование его для создания образов является нарушением заповеди.

В-третьих, основанием для отказа от образов служит поврежденность человеческой природы грехопадением. Хотя теория образа вполне допускала изображение событий земной жизни Христа, Кальвин указывает, что все-таки не следует использовать такие образы из-за склонности людей к идолопоклонству. Эта склонность появилась у человека после грехопадения. В результате падения человек стал неспособен сам определить, какое поклонение является верным, и приобрел склонность к созданию идолов. Верное же поклонение в противовес идолопоклонству должно быть духовным (соответствовать духовной природе Бога), объективным (не должно иметь своим основанием человеческие желания и устремления), простым (использовать простые формы и не допускать различия поклонение (*latría*), служение (*dulia*), богоцентричным (объектом должен быть только Бог) и богоустановленным (основанным на Божественном Откровении).

В своей критике женеvский реформатор уделяет также немалое внимание иконопочитательской аргументации. Он опровергает учение об иконах как средствах наставления, указывая, что единственным источником богопознания является самооткровение Бога, сообщенное посредством слова в Писании. Процветание же религиозной неграмотности связано с тем, что пастыри не учат свою паству. Критике подвергаются и иконопочитательские ссылки на херувимов и медного змея. По мысли реформатора, все эти ветхозаветные образы были созданы по непосредственному указанию Бога и призваны указывать на Его недоступность зрению. Подобного рода образы носят единственный характер и не могут служить в качестве общего правила. Кальвин уделяет место также критике различия служения (*dulia*) и поклонения (*latreia*). Он указывает, что в Библии не всегда выдерживается четкое разграничение этих понятий. Более того, данное разделение известно только богословам, в то время как простой народ одинаково почитает и Бога, и иконы. Главное же, на что реформатор указывает – это то, что при поклонении человеческие намерения не имеют никакого значения.

4. Сравнение двух иконоборческих доктрин обнаружило как сходства, так и различия в богословской аргументации. В результате исследова-

ния стало ясным, что ни о каких глубинных связях двух иконоборчеств говорить не приходится. Обнаруженные нами немногочисленные сходства могут быть объяснены тем, что в обоих случаях иконоборчество возникает на почве христианского миропонимания. Так привлечение в качестве аргумента против образов ветхозаветного запрета объясняется тем, что оба иконоборческих направления опираются на один и тот же источник Богооткровения – Священное Писание. Как и иконоборцы, иконопочитатели не отрицали, что ветхозаветная эпоха прошла под знаком отказа от религиозных изображений. Главной причиной, по которой образы для защитников образов становятся легитимными, является событие Воплощения. Данный аргумент оспаривается обоими направлениями иконоборцев, но оспаривается различным образом. Иконоборцы Византии утверждают, что неизобразимый Бог остается таковым и после Воплощения, так как в силу союза двух природ Христос неизобразим. Кальвин же утверждает, что воплотившийся Христос Своей проповедью не утверждает необходимости иконопочитания.

Второе положение, на котором оба иконоборческих направления строят свою аргументацию – это идея природного несоответствия самого образа и поклонения, воздаваемого через него природе Бога. Данное положение имеет также общехристианский статус, поскольку иконопочитательская сторона не утверждала, что икона имеет сущностное тождество с первообразом. Однако для них это не служило препятствием для изображения Воплотившегося Бога и святых.

Внешним сходством, относящимся к практической стороне исследуемых феноменов, которое сложно игнорировать, является то, что отказу от образов в обоих случаях предшествует их широкое распространение и появление гипертрофированных форм иконопочитания. Данное сходство часто служит толчком к тому, чтобы поставить все известные вспышки иконоборчества в один ряд. Однако нам кажется данное обстоятельство недостаточным основанием для понимания иконоборчества как ответной реакции на искаженные формы иконопочитания. Критика образов в эпоху Реформации была лишь одной из составляющих широкой программы по созданию новой Церкви, очищенной от человеческого вымысла.

Анализ богословия двух исследуемых доктрин также показал, что между ними существует ряд сходств, которые при наличии внешнего сходства имеют различное смысловое наполнение. К таковым сходствам могут быть отнесены: отказ разделения служения и почтительного поклонения; противопоставление почитания образов святых и подражания их добродетелям; обвинение в идолопоклонстве; отказ от образов по причине их рукотворности; объявление Евхаристии подлинным образом; противопоставление вербального и визуального, а также игнорирование субъективной стороны поклонения.

Помимо указанных сходств, которые во многом носят внешний характер, нами были обнаружены и серьезные различия, не позволяющие поставить два рассматриваемых примера иконоборчества в один ряд. Первым камнем преткновения на этом пути становится вопрос почитания Креста, который принимался византийскими иконоборцами и упразднялся Кальвином. Второе, не менее значимое отличие – отсутствие у женевого реформатора христологической аргументации своего отказа от образов и контраргументации против доводов восточных иконопочитателей. Третье отличие наблюдается в аргументационной базе двух иконоборчеств. Богословие Кальвина представляет собой неуклонное следование принципу *Sola Scriptura*. Главная аргументация реформатора – это ветхозаветный запрет на образы и отсутствие новозаветных указаний на необходимость их использования. Все его богословие стало отказом от предшествующей традиции с целью утверждения своей собственной. Иконоборчество в Византии, напротив, стремится опровергнуть практику иконопочитания из самой церковной традиции, опираясь при этом в равной мере как на Писание, так и на святоотеческое наследие. Четвертым отличием, которое касается внешней стороны иконоборчества, является социально-этическая окраска западной критики образа. Восприятие изображения как материальной ценности, которую можно использовать на благо беднякам, совершенно не свойственно для византийских иконоборцев, в то время как на Западе такой подход возникает как в эпоху Реформации, так и до нее.

Следует также отметить, что если сходства в иконоборческих доктринах могут быть объяснены общехристианским основанием, на котором строят свою критику византийские иконоборцы и Кальвин, то различия имеют более глубокое объяснение. Главная причина различий заключается в том, что оба иконоборчества возникают в различных богословских традициях. События Реформации и вместе с ними иконоборческое богословие Ж. Кальвина появляются в то время, когда между богословием Востока и Запада имелись серьезные разногласия по ряду вопросов. Иконоборчество никогда само по себе, и его идеологи были носителями того же богословского сознания, что и их современники - иконопочитатели. Отличие состояло лишь в тех выводах, к которым приходили иконопочитатели и иконоборцы касательно образов. Это означает, что различия иконоборческой аргументации во многом обусловлены различиями в богословии восточных и западных иконопочитателей.

Первая особенность, которая обусловила различность подходов двух иконоборчеств – это взгляд на грехопадение. Осмысление присутствия благодати в человеке как сверхприродное состояние, а грехопадения как утрату божественных даров, изначально присущих человеку (т.е. поврежденность), сформировало у Кальвина своеобразное понимание истоков идолопоклонства. В то время как византийские иконоборцы делают акцент на роли диаво-

ла в склонности человека к идолопоклонству, женеvский реформатор делает акцент на том, что порождение идолов – прямой результат грехопадения.

Вторая особенность - это осмысление способа божественного присутствия в мире. Идея простоты Бога и тварной природы Его энергий, присутствующая томизму, оказала немалое влияние на христологию женеvского реформатора и его акцент на трансцендентность Бога. Если в основе иконоборческой христологии византийских иконоборцев виден сильный акцент на союзе двух природ, который не позволяет изобразить Христа, то подход Кальвина предполагает, что в силу принципиальной невозможности соединения тварного и нетварного, две природы в одном лице существуют автономно.

Третья особенность связана с особенностью западного мышления в целом – это юридизм в богословии. Склонность реформатора к нему была обусловлена не только принадлежностью к западной цивилизации, но и образованием, полученным им в Париже. Юридичность эта сказалась в том, в каком контексте развивается вопрос образов на Западе в эпоху Реформации. Главный вопрос, который стоит в центре византийского спора об иконах – это вопрос изобразимости Христа. В свою очередь все иконоборческое богословие женеvского реформатора есть доказательство того, что использование образов не имеет божественного установления и потому необходимо от него отказаться. В силу его юридического подхода главным иконоборческим аргументом у него является библейский запрет, в то время как в Византии в центре полемики находится теория образа, тесно переплетенная с христологией.

Однако самой главной особенностью, которая обусловила различия в богословской аргументации иконоборцев, является различное учение об иконе на Востоке и Западе. Если в Византии отстаивалась важность иконы с метафизической стороны, и она осмыслялась как средство общения между Богом и человеком, то западные иконопочитатели видели в образе лишь средство украшения и наставления. Такое отношение к иконе требовало от византийских иконоборцев выдвижения собственного христологического аргумента и теории образа. Кальвину же было достаточно указать на малоэффективность образа в деле наставления.

В результате нашего анализа мы можем заключить, что византийское иконоборчество и критика образов у Кальвина были различными феноменами, хотя и имеют определенные схожие черты. При этом различие обусловлено не только историко-географическими, но и культурно- богословскими причинами. Таким образом, на наш взгляд, выводы работы подтверждают положения, вынесенные на защиту.

В разделе **«Список источников и литературы»** содержится перечень использованной в диссертационной работе источников и литературы, включающий в себя 208 наименований. Общий объем работы составляет 266 страниц.

Статьи автора, опубликованные в ведущих рецензируемых научных журналах, входящих в перечень рекомендованных ВАК:

1. Копцев А.А., чтец. Богословие иконы на Западе в период византийского иконоборчества (VII-IX вв.) // Христианское чтение. СПб., 2016. № 3. С. 149-175.
2. Копцев А.А., чтец. «Клавдий Туринский и Агобард Лионский: два малоизвестных западных иконоборца» // Вестник РХГА. СПб., 2016. Т. 17. Вып. 2. С. 40-47.
3. Копцев А.А., чтец. Отношение к образам Жана Кальвина в его «Наставлениях в христианской вере» // Христианское чтение. СПб., 2017. № 3 (принято в печать).