

Санкт-Петербургская Духовная Академия

На правах рукописи

чтец Александр Александрович Коцев

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

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия

Научный руководитель:
доктор философских наук
Р.В. Светлов

Санкт-Петербург - 2017

Оглавление

Введение.....	4
Основная часть	17
Глава 1. Богословие византийских иконоборцев	17
1.1 Аргументационная база иконоборческого богословия в Византии	17
1.2 Теория образа византийских иконоборцев	28
1.2.1 Евхаристический образ.....	32
1.2.2 Этический образ	34
1.2.3 Вербальный образ	36
1.3 Почитание креста	42
1.4 Учение иконоборцев о Евхаристии	53
1.5 Образ и христология византийских иконоборцев.....	63
1.5.1 Взгляд иконоборцев на Воплощение.....	63
1.5.1.1 Характер человечества, воспринятого Христом	63
1.5.1.2 Учение о посредствующей роли души.....	66
1.5.2 Перемена свойств Христовой плоти	72
1.5.3 Связь христологических особенностей с критикой образа.....	77
1.6 Взгляд византийских иконоборцев на поклонение	80
1.6.1 Идолопоклонство	80
1.6.2 Учение о верном поклонении	84
Выводы.....	90
Глава 2. От византийского иконоборчества к Реформации	94
2.1 Иконоборческие тенденции на Западе с VIII по XIII века	94
2.1.1 Реакция Запада на византийское иконоборчество	94
2.1.2 Клавдий Туринский и Агобард Лионский	99
2.1.3 XII – XIII века.....	108
2.2 Подготовка Реформации (XIV-XV вв.).....	115
2.2.1 Предшественники Реформации	115
2.2.2 Эразм Роттердамский	122
2.3 Иконоборческие тенденции ранней Реформации (А. Карлштадт, У. Цвингли)	127
Выводы.....	140
Глава 3. Иконоборческое богословие Жана Кальвина	145
3.1 Библейский аргумент.....	146
3.1.1 Библейские основания иконоборчества у Кальвина	146
3.1.2 Контраргументы библейскому обоснованию иконопочитания.....	150

3.2 Образ в мировоззрении Кальвина.....	155
3.2.1 Концепция образа у Кальвина.....	155
3.2.2 Слово и изображение	157
3.2.3 Таинство и образ	159
3.2.4 Опровержение концепции «Иконы - книги для неграмотных»	161
3.3 Богословие поклонения	165
3.3.1 Учение Кальвина о грехопадении.....	165
3.3.2 Концепция идолопоклонства	168
3.3.2.1 Поклонение образам как идолопоклонство	168
3.3.2.2 Истоки идолопоклонства.....	170
3.3.3 Верное поклонение, которое требует Себе Бог.....	172
3.3.3.1 Духовность, богоустановленность и богоцентричность поклонения	172
3.3.3.2 Объективность поклонения.....	175
3.3.3.3 Простота поклонения.....	177
3.3.3.3.1 Употребление терминов «latría» и «dulía» на Западе до Реформации	177
3.3.3.3.2 Опровержение Ж. Кальвином аргумента о различении поклонения («latría» и «dulía») ..	181
Выводы.....	187
Глава 4. Сравнение византийского иконоборчества и кальвиновской критики образа	192
4.1 Ссылки на авторитеты	192
4.2 Византийская и кальвиновская теории образа	199
4.2.1 Икона Бога	199
4.2.1.1 Теория образа как иконоборческий аргумент	199
4.2.1.2 Слово и изображение	201
4.2.1.3 Таинство и образ	203
4.2.2 Иконы святых	206
4.3 Сравнение учения о поклонении и идолопоклонстве.....	208
4.3.1 Поклонение	209
4.3.2 Идолопоклонство	213
4.3.3 Почитание креста	216
4.4 Христологическая критика образа.....	218
4.5 Сравнение не доктринальной стороны двух иконоборчеств	224
Выводы.....	228
Заключение	238
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	248

Введение

История христианства, начиная с раннего периода, знает немало примеров отказа от использования образов в церковной жизни. Из них мы можем выделить два наиболее крупных кризиса, когда вопрос об использовании религиозных изображений был поставлен со всей остротой. Первый такой кризис, происходивший главным образом на Востоке, приходится на так называемую эпоху иконоборчества в Византии (VIII-IX вв.). Вторым периодом обострения вопроса об образах уже на Западе стала Реформация, когда часть христиан решила совершенно упразднить изображения из своей практики. Наличие как в отечественной¹, так и зарубежной науке² мнения о том, что византийское и кальвинистское иконоборчество - это явления одного порядка, представляется нам не вполне правомочным. Наша работа является попыткой рассмотреть и сравнить богословскую аргументацию византийских иконоборцев и женева реформатора. Выявление сходств и различий между иконоборческой аргументацией на Востоке и Западе позволит понять, является ли в христианстве феномен иконоборчества повторяющимся, или же в обоих случаях мы имеем дело с совершенно различными явлениями, обладающими лишь внешним сходством.

Актуальность исследования

Вопрос соотношения византийской и кальвиновской иконоборческих доктрин остается практически не исследованным как в отечественной, так и в зарубежной богословской науке. Указанные исследователи, видящие в иконоборчестве VIII и XVI веков повторяющееся явление, в своих работах лишь вскользь затрагивают эту тематику. Единственным исследованием по данному вопросу является дипломная работа Г.В. Мицкевича, которая уже по сво-

¹ Раевская Н.Ю. Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. Дис. канд. философских наук. СПб, 2006; Фирсов Е.В. Акты Второго Никейского (Седьмого Вселенского) собора (787 г.). СПб.: Нестор-История, 2016.

² Безансон А. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999; Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.

ему научному статусу является недостаточной. Наше исследование является попыткой заполнить указанную лауну в богословской науке, в чем и заключается ее актуальность.

Вместе с тем, актуальность исследования определяется, во-первых, важностью учения Ж. Кальвина, повлиявшего на формирование западного богословия, во-вторых, значимостью вопроса почитания образов в межконфессиональном диалоге.

Степень изученности темы

Серьезных исследований, посвященных сравнению богословия византийских иконоборцев и взглядов Ж. Кальвина, нами практически не было обнаружено. В то время как существуют работы, посвященные сравнению православного, католического и протестантского отношения к иконам³, попыток обстоятельно сравнить иконоборческую аргументацию в истории богословской науки не предпринималось. Следует, однако, указать, что это не означает, что попытки сравнить иконоборчество Востока и Запада вообще отсутствуют. Так, в западной богословской науке Д. Фридбергом была предпринята попытка установить соотношение между византийским и европейским иконоборчеством⁴, однако данный исследователь сосредоточил свое внимание в большей степени на практической, внешней стороне иконоборчества, что не позволило ему оценить оба явления в их полноте. Но проделанная им работа не бесполезна, она важна тем, что снабжает исследователя фактологическим материалом касательно поведения иконоборцев, а также позволяет увидеть, что практическое иконоборчество Востока и Запада имеет существенные отличия. Кроме того, данный исследователь, как и Е.В. Фирсов в новом изда-

³ См., например, уже указанную работу Н.Ю. Раевской, а также работу С. Михальски: *Michalski S. Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*. London, 1993. В данной работе автор рассматривает взаимоотношения православного Востока и протестантов в свете вопроса использования религиозных образов.

⁴ См.: *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*

нии актов VII Вселенского собора⁵, рассматривают византийское иконоборчество в ряду других иконоборческих представлений как их органическую часть. Данный подход особенно свойственен протестантизму, но нам представляется в корне не верным.

Более смелая попытка сравнить византийское и европейское иконоборчество (в частности с кальвинизмом) именно с точки зрения доктрины обнаруживается в отечественной науке. Ее предпринял Г.В. Мицкевич в своей работе под названием «Иконоборческие тенденции в христианстве. Византийское иконоборчество и кальвинизм»⁶. Выводы, к которым приходит автор, и сама его попытка интересны и ценны. Однако сам жанр и уровень дипломной работы не позволил 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.

Отсутствие фундаментальных исследований, сравнивающих восточное и западное иконоборчества, и, в частности, кальвинизм, не означает, что каждый из феноменов не получил достаточного освещения в исследованиях как отечественных, так и зарубежных ученых. Рассмотрению *византийского иконоборчества* посвящено большое количество работ. Вся литературу по данному вопросу можно разделить на несколько групп. К первой группе следует отнести церковно-историческую школу. Представители данного направления рассматривают иконоборчество как элемент истории христианской Церкви. Данное направление выдвинуло ряд гипотез о происхождении иконоборчества от монофизитства, ислама и иудаизма. К нему можно отнести

⁵ Фирсов Е.В. Акты Второго Никейского (Седьмого Вселенского) собора (787 г.)...

⁶ Мицкевич Г.В. Иконоборческие тенденции в христианстве. Византийское иконоборчество и кальвинизм. Дипломная работа. СПб., 2012.

таких авторов на Западе - С. Брок⁷ и О. Грабарь⁸, в России - В.В. Болотов⁹, А.В. Карташев¹⁰, А.П. Лебедев¹¹ и др.

Ко второй группе исследователей мы можем отнести авторов, которые рассматривали главным образом социально-экономическую и эстетическую сторону иконоборчества. В России данное направление активно развивалось в советский период. В эту группу входят такие исследователи, как: К.Н. Успенский¹², Е.Э. Липшиц¹³, М.Я. Сюзюмов¹⁴ и А.А. Васильев¹⁵. К исследованиям эстетической и искусствоведческой стороны можно отнести труды В.М. Живова¹⁶, В.Н. Лазарева¹⁷, А. Грабаря¹⁸ и Н.П. Кондакова¹⁹.

Третью группу мы можем определить как философско-богословский подход, свойственный ряду авторов XX в. и особенно ставший актуальным в последние десятилетия. В этот период иконоборчество начинают рассматривать как элемент византийской философии и богословия. В связи с этими исследованиями были обнаружены новые пласты в вопросе иконоборчества. К исследованиям данного типа следует отнести труды таких авторов, как: К. Шенборн²⁰, Л. Барнард²¹, П. Лемерль²², С. Геро²³, П. Александер²⁴,

⁷ Brock S. Iconoclasm and the Monophysites // Bryer A., Herrin J. Iconoclasm / Papers at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975. Birmingham, 1977. Pp. 53-58.

⁸ Grabar O. Islam and Iconoclasm // Bryer A., Herrin J. Iconoclasm / Papers at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975. Birmingham, 1977. Pp. 45-52.

⁹ Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. В 4-х т. СПб., 1918. Т. IV. С. 506-586.

¹⁰ Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994.

¹¹ 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.

¹² Успенский К.Н. Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII-IX вв.: Феофан и его хронография // ВВ. 1950. Т. 3. С. 393-438; 1951. Т. 4. С. 211-262.

¹³ Липшиц Е.Э. Очерки истории византийского общества и культуры, VIII - первая половина IX вв. М. – Л., 1961.

¹⁴ Сюзюмов М.Я. Проблемы иконоборчества в Византии // УЗ Свердловского госуд. пед. ин-та. 1948. Вып. 4. С. 48-110. Также см. у него описание библиографии по византийскому иконоборчеству: Сюзюмов М.Я. Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // ВВ. 1963. Т. 22. С. 199-226.

¹⁵ Васильев А.А. История Византийской империи. [Текст]: в 2 т. – СПб., 1998. - Т.1: Время до крестовых походов (до 1081 г.).

¹⁶ Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.

¹⁷ Лазарев В.Н. История византийской живописи. М., 1986.

¹⁸ 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.

¹⁹ Кондаков Н.П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. / Ред. Г.Р. Парпулов, А.Л. Саминский. Пловдив, 2012.

²⁰ Шенборн К. Икона Христа: Богословские основы. Милан – М., 1999.

М. Анастос²⁵, Р. Кормак²⁶, протопресв. И. Мейендорф²⁷, прот. Г. Флоровский²⁸, прот. Н. Озолин²⁹, прот. С. Булгаков³⁰, прот. А. Шмеман³¹ - на Западе, Л.А. Успенский³², Б.М. Мелиоранский³³, И.К. Языкова³⁴, В.М. Лурье³⁵, В.А. Баранов³⁶, А.И. Сидоров³⁷, К.Г. Шахбазян³⁸ и Е.И. Мирошниченко³⁹ - в России. К этой группе можно отнести и работу В.И. Петренко «Богословие

²¹ *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.

²² *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века. / Вступ. ст. и пер. с франц.: Т. А. Сенина (монахиня Кассия). СПб., 2012.

²³ См. например: *Gero S.* Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources // *Byzantinische Zeitschrift*. В. 68, 1975. S. 4-22.

²⁴ *Alexander P.J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // *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.

²⁵ *Anastos V.M.* The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815 // *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8. Cambridge: HUP, 1954. Pp. 151-160.

²⁶ *Cormack R.* The Arts During the Age of Iconoclasm // Bryer A., Herrin J. Iconoclasm / Papers at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975. Birmingham, 1977. Pp. 35-44; *Cormack R.* Painting after Iconoclasm // Bryer A., Herrin J. Iconoclasm / Papers at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975. Birmingham, 1977. Pp. 147-164.

²⁷ *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие (исторические направления и вероучение). М., 2001; *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в Восточном Православном богословии. М., 2000.

²⁸ *Флоровский Г.В., прот.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор // *Догмат и история*. / Под ред. Е. Карманова. М., 1998. С. 351-377.

²⁹ *Озолин Н., диак.* К вопросу об истоках византийского иконоборчества // *Вестник Русского западно-европейского патриаршего экзархата*. Париж, 1966. № 56. С. 239-252.

³⁰ *Булгаков С., прот.* Икона и иконопочитание в Православии. М., 1996.

³¹ *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 1993.

³² *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Переяславль, 1997.

³³ *Мелиоранский Б.М.* К истории иконоборчества: речь пред коллоквиумом 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.

³⁴ *Языкова И.К.* Со-творение образа. Богословие иконы. М., 2012.

³⁵ *Лурье В.М., Баранов В.А.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

³⁶ *Баранов В.А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества. Дис. канд. философских наук. Новосибирск, 2010.

³⁷ *Сидоров А.И.* Послание Евсевия Кесарийского (К вопросу об идейных истоках иконоборчества) // *ВВ*. Т 51. М., 1991. С. 58-74.

³⁸ *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).

³⁹ *Мирошниченко Е. И.* Оригенизм как мировоззренческое основание иконоборческих споров в Византии VIII в. // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы: Сб. материалов III региональной молодежной научной конференции / Отв. ред. Р.Е. Романов; Институт истории СО РАН. Новосибирск, 2009. С. 21-27; *Мирошниченко Е.И.* Византийская концепция образа: между неоплатонизмом и богословием каппадокийских отцов // *Идеи и идеалы*. – Новосибирск, 2010. Вып 3 (5). Т. 2 С. 22-30.

икон. Протестантская точка зрения»⁴⁰, в которой автор производит попытку взглянуть на практику иконопочитания с точки зрения протестантизма.

Кроме того, в отдельную группу мы можем выделить исследования, демонстрирующие историко-филологический подход. Сюда можно отнести работы Д.Е. Афиногенова⁴¹ и Л.В. Луховицкого⁴². Указанные авторы осуществляют анализ источников иконоборческой эпохи с точки зрения филологии. Вместе с тем нельзя не отметить повышающийся интерес к житийной литературе периода иконоборчества и попытку дать на ее основе более глубокую оценку этому феномену⁴³.

Исследование отношения *Ж. Кальвина* к религиозным образам в большей степени предпринималось и предпринимается в западной богословской науке. Трудов, непосредственно посвященных изучению иконоборческих взглядов женеvского реформатора, не так уж много. Наиболее современной и выдающейся работой по данной тематике является книга Р. Закмана «Образ и слово в богословии Жана Кальвина»⁴⁴, которая, к сожалению, в полном объеме оказалась нам недоступной⁴⁵. Еще одним исследованием подобного рода является статья М. Монхэйт «Слово против образа: переосмысление кальвиновского взгляда на искусство и поклонение»⁴⁶. Чаще же всего вопрос о кальвиновском отношении к религиозным образам затра-

⁴⁰ Петренко В.И. Богословие икон. Протестантская точка зрения. СПб., 2000.

⁴¹ Афиногенов Д.Е. Константинопольский патриархат и императорская власть в византийской литературе второго периода иконоборчества. Дис. канд. филолог. наук. М., 1998. См. также др. работы указанного автора.

⁴² Луховицкий Л.В. Основное богословско-полюмическое сочинение патриарха Никифора Константинопольского «*Апологетическое и Антигетическое*»: опыт комплексного историко-филологического анализа. Дис. канд. филолог. наук. М., 2010; Луховицкий Л.В. *Ψευδώνυμος* и *ἁψευδῆς εἰκόν* в иконоборческих спорах // Индоевропейское языковедение и классическая филология. № 15. СПб., 2011. С. 348-361. См. также др. работы указанного автора.

⁴³ См., например: Изотова О.Н. Идеологическое противостояние Церкви и императорской власти в Византии в начале IX в. по данным агиографии // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 4 (65). С. 27-36.

⁴⁴ Zachman R.C. Image and word in the theology of John Calvin. Notre Dame, 2007.

⁴⁵ О важности данного исследования нам приходится судить по имеющемуся у нас предисловию указанной книги и рецензии на нее. См.: Roldan-Figueroa R. Reviewed Work: Image and Word in the Theology of John Calvin by Randall C. Zachman // Renaissance Quarterly Vol. 61, No. 4 (Winter 2008), Pp. 1310-1312.

⁴⁶ 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.

гивается в общих работах, посвященных исследованию отношению к образам во время Реформации. Классической работой такого типа является труд К. Эйре «Война против идолов», в котором рассматривается критика изображений в период позднего средневековья, начиная с Эразма Роттердамского и оканчивая Ж. Кальвином⁴⁷. В данной работе автор предпринимает попытку рассмотреть реформатское иконоборчество как с идеологической, так и с социально-экономической стороны. Не менее значимой является работа Ж. Виллер, рассмотревшей в своем исследовании место искусства и поклонения в реформатской традиции. В ней непосредственно Кальвину, как главной фигуре, отведена целая глава⁴⁸. Подобного рода обзор, включающий кальвиновскую критику образов, но всецело не посвященные данному вопросу, мы можем обнаружить у Дж. Деллинбергера⁴⁹, Р. Рэндола⁵⁰ и Л.П. Уандел⁵¹. К данной группе следует также отнести и дипломную работу Н. Горностаева, которая по большей части посвящена лютеранскому отношению к иконе, но вместе с тем уделяет немалое внимание и кальвиновской критике образов⁵².

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 этим источникам относятся труды преп. Иоанна Дамаскина,

⁴⁷ *Eire C.M.N.* War against the idols: the reformation of worship from Erasmus to Calvin. Cambridge, 1986.

⁴⁸ *Wheeler G.J.* Visual Art, the Artist and Worship in the Reformed Tradition: A Theological Study / A thesis submitted in total fulfilment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy. Fitzroy, 2003. Pp. 38-100.

⁴⁹ *Dillenberger J.* Images and Relics: Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-century Europe. New York, 1999.

⁵⁰ *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.

⁵¹ *Wandel L.P.* Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel. New York, 1994.

⁵² См.: *Горностаев Н., чтец.* Вопрос иконопочитания в Лютеранской Церкви. Современное понимание. Дипломная работа. СПб., 2004.

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

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

Объектом данной работы является феномен иконоборчества в христианстве.

Предмет исследования – это соотношение богословия византийских иконоборцев и иконоборческих взглядов Ж. Кальвина.

Цели 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 века на предмет наличия иконоборческих взглядов и их связи с учением Ж. Кальвина.
3. Выявить богословскую позицию женевского реформатора касательно 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 образов⁵³. Смешение двух указанных аспектов способно привести к неверной оценке тех или иных фактов, что в свою очередь не позволит прийти к верным выводам. На практике акты разрушения религиозных изображений, особенно в Европе, нередко вырождались 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 женевого реформатора и восточных

⁵³ 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.

иконоборцев. Применяя метод сравнительного анализа, мы выявили сходства и различия двух иконоборчеств.

Научная новизна

1. Проведен анализ византийской и кальвиновской иконоборческих доктрин с целью установления, является ли в христианстве феномен иконоборчества повторяющимся.
2. Впервые в отечественной науке предпринята попытка комплексного изложения иконоборческих взглядов Ж. Кальвина
3. Осуществлен анализ христологии Ж. Кальвина на предмет наличия в ней иконоборческих тенденций.
4. Выявлены отличия между восточным и западным употреблением терминов, используемых для различения служения подобающего Богу и почтительного поклонения святым.
5. 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 «повестки дня».

3. Ключевым аргументом византийских иконоборцев является христологический, у женевского 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 изображимо, 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. Различность двух исследуемых феноменов обусловлена не только разницей иконопочитательской аргументации, но и тем, что вопрос легитимности почитания образов возникает в различных богословских системах координат: восточной и западной.

Теоретическая и практическая значимость

Работа направлена на описание богословских взглядов византийских иконоборцев и критики образов Ж. Кальвина. Учитывая, что во многих учебных пособиях, особенно тех, которые посвящены западному богословию, вопросу отношения к религиозным изображениям уделяется достаточно мало внимания⁵⁴, результаты данного исследования могут быть использованы при преподавании курса догматического и сравнительного богословия.

⁵⁴ Нами были проанализированы учебные пособия по сравнительному (обличительному) богословию как современные, так и дореволюционные. В результате обзора обнаружилось, что пособия Е.Н. Успенского,

Апробация работы:

Промежуточные результаты исследования были представлены на следующих научных конференциях и изложены в публикациях.

Конференции:

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.).

Публикации:

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 (в печати).

прот. Митрофана Зноско-Боровского, прот. М. Козлова и прот. В. Васечко вопроса отношения к иконам вовсе не касаются. Отдельный раздел, посвященный данному вопросу, был обнаружен лишь в учебнике И.П. Трусковского «Руководство к обличительному богословию» (См.: *Трусковский И.П.* Руководство к обличительному богословию. Могилев на Днепре: скоропеч. и лит. Я.Н. Подземского, 1889.) был обнаружен раздел, посвященный отношению лютеран к мощам и иконам (про кальвиновское отношение речи не идет). Однако и данное учебное пособие не раскрывает ни причины отрицательного отношения отдельных протестантских направлений к религиозным изображениям, ни их богословскую аргументацию.

Структура исследования

Работа состоит из введения, основной части, состоящей из четырех глав, заключения и списка источников и литературы. В первой главе производится реконструкция богословской аргументации византийских иконоборцев. Вторая глава посвящена исследованию иконоборческих тенденций на Западе с VII века до начала деятельности Ж. Кальвина с целью поиска преемственности его взглядов с предшествующей критикой образа. Третья глава рассматривает богословскую критику религиозных изображений женеvского реформатора. В заключительной главе производится сравнительный анализ византийской и кальвиновской иконоборческих доктрин.

Основная часть

Глава 1. Богословие византийских иконоборцев

Борьба византийских иконоборцев с образами не была простыми актами вандализма и имела в своей основе цельный богословский взгляд касательно икон. Ввиду того, что большая часть иконоборческих источников до нас не дошла⁵⁵, и основные сведения приходится извлекать из трудов их оппонентов, весьма сложным является воссоздание полной картины иконоборческих взглядов. В данной главе мы попытаемся произвести реконструкцию взглядов византийских иконоборцев на основании доступных нам источников. В своем исследовании мы решили сразу приступить к исследованию доктринальной стороны, поскольку исторические обстоятельства⁵⁶ и обзор возможных причин иконоборчества⁵⁷ неоднократно производились исследователями и ничего принципиально нового по данному вопросу в настоящий момент сказать невозможно.

1.1 Аргументационная база иконоборческого богословия в Византии

Прежде чем приступить к рассмотрению доктрины византийских иконоборцев, мы решили в общих чертах охарактеризовать тот базис, с помощью которого они пытаются обосновать свои взгляды. Если отбросить все

⁵⁵ Дошедшие до нас иконоборческие источники следующие: 1. Постановления Первого иконоборческого собора (Иерия, 754 г.). 2. Вопрошания имп. Константина V. 3. Постановления Второго иконоборческого собора (Константинополь, 815 г.). 4. Отрывки сочинения патр. Иоанна Грамматика. Следует также указать, что все эти сочинения дошли до нас в составе иконопочитательских опровержений.

⁵⁶ Историческая сторона иконоборчества достаточно подробно описана в следующих работах: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви / Под ред. проф. А. Бриллиантова. Петроград: Третья Государственная Типография, 1918. Т. IV; *Васильев А.А.* История Византийской империи. В 2 т. Т. 1...; *Карташев А.В.* Вселенские соборы...; *Лебедев А.П.* История Вселенских Соборов. В 2 ч. Ч. 2...

⁵⁷ Исследователями высказывались разного рода гипотезы касательно истоков иконоборчества. Наиболее предпочтительной в настоящий момент является орегинестическая версия происхождения. Родоначальником этого направления считается прот. Г. Флоровский, впервые высказавший эту гипотезу в своей статье «Ориген, Евсевий и иконоборческий спор». См.: *Флоровский Г.В., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 351–377. Вопрос истоков также обсуждается в следующих работах: *Сидоров А.И.* Послание Евсевия Кесарийского... С. 67-73; *Сахаров Н., иерод.* О причинах иконоборческих споров согласно трактату преподобного Иоанна Дамаскина «Первое защитительное слово против отвергающих святые иконы» // Альфа и Омега 2001. № 2 (28) / 3 (29); *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предьстории русской культуры... С. 41-45; *Баранов В.А.* Иконоборчество // Православная энциклопедия. Т.22. М., 2009. С. 37-38; *Баранов В.А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 29-51.

полемические выпады обеих сторон и взглянуть на дошедшие до нас источники, то станет очевидным, что противники иконопочитания используют два рода ссылок: библейские и святоотеческие. Наличие всех этих ссылок было обусловлено не только воззрениями самих иконоборцев, но являлось необходимым требованием ведения полемики. Б. Милиоранский, выделивший три иконоборческих направления⁵⁸, касательно библейского направления высказался, что для него свойственна аргументация двоякого рода: 1. Ветхий и Новый Завет запрещают иконы. 2. Данное понимание не противоречит учению святых отцов⁵⁹. Обе стороны спора об иконах стремились указать на наличие в Церковном Предании доказательств в защиту или против иконопочитания. В данном пункте нашей работы мы попытаемся рассмотреть, к чему апеллировала иконоборческая сторона во время споров.

Библейская аргументация. Помимо того, что сочинения иконопочитателей доносят нам общие отсылы к тому, что Писание не содержит никаких повелений создавать образы⁶⁰, в дошедших до нас источниках содержатся и совершенно конкретные ссылки иконоборцев. Наиболее полная библейская аргументация византийских иконоборцев содержится в деяниях Иерийского собора⁶¹. Сам собор 754 г. определил своей целью «исследовать Писание о соблазнительном обычае делать изображения»⁶². Деяния содержат целый блок цитат, которые, по их мнению, служат неопровержимым свидетельством в пользу верности иконоборческой позиции. Для удобства все библейские ссылки мы разделим на ново- и ветхозаветные.

Ветхозаветных ссылок в самих деяниях достаточно немного. Ключевой ссылкой, безусловно, является отсыл к второй заповеди декалога (Исх. 20:4; Втор. 5:8). Ветхозаветный запрет иконоборцы понимают как за-

⁵⁸ Данный автор выделил следующие направления: 1. Светско-вольномудрое (политическое). 2. Библейское и 3. Богословско-философское. Подробнее см.: *Мелиоранский Б.М.* К истории иконоборчества... С. 292-298.

⁵⁹ Там же С. 295-296.

⁶⁰ См., например: *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев // ПСТСО. Т. 6. М. 2011. С. 265.

⁶¹ См.: Постановление Собора 754 г. // Сайт Библиотека Якова Кротова URL:

<http://krotov.info/acts/08/2/754synd.html> (дата обращения: 17.06.2016).

⁶² Там же.

прет «воздвигать изображения»⁶³. Данная иконоборческая ссылка встречается практически во всех иконопочитательских сочинениях⁶⁴, и ответом на нее служит указание на преходящее значение второй заповеди и ее актуальность в связи с опасностью идолопоклонства. Иконоборцы объясняют ветхозаветный запрет через другое место в книге Второзакония. Они указывают на то, что Бог напоминает израильскому народу о том, что во время дарования Закона они слышали лишь Его голос, а образа не видели (Втор. 4:12)⁶⁵. Иконопочитатели также свидетельствуют, что помимо второй заповеди иконоборцы постоянно привлекают против икон отрывки Священного Писания, направленные против идолопоклонства⁶⁶. Иконоборцами также используется классическая ссылка на упразднение медного змея царем Езекией (4Цар.18:3–4)⁶⁷.

Что касается новозаветных ссылок, то их в Деяниях Иерийского собора гораздо больше, однако все они могут быть разделены на две части. К первой можно отнести те библейские ссылки, цель которых подтвердить невидимость Бога и Его неизобразимость. Главным пассажем здесь является

⁶³ См.: *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев // ПСТСО. Т. 6. М., 2011. С. 251.

⁶⁴ У преп. Феодора Студита кроме указанной ссылки см.: *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 265. См. так же: Феодор Студит, преп. Речь против иконоборцев. Сергиев Посад, 1894. С. 13. У патр. Никифора см.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 197. У преп. Иоанна Дамаскина см.: *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. М., 1993. С. 4-5, 47 и 88. См. также: «Наставление старца о святых иконах» (*Мелиоранский Б.М.* Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимский, два малоизвестных борца за православие в VIII веке. СПб., 1901. С. 23). Кроме того, данная ссылка была ключевым аргументом раннего иконоборчества, когда христологическая аргументация еще не стала центральной для споров. См.: Заплатников С.В. Концепция зрительного Писания в трудах патриарха Германа I Константинопольского // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2012. Вып. 4 (42). С. 100.

⁶⁵ См.: Феодор Студит, преп. Третье опровержение иконоборцев // ПСТСО. Т. 6. М., 2011. С. 307.

⁶⁶ См.: Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1909. Т. 7. С. 41; 170; 214; 293; 301. На это постановление ссылается патр. Никифор: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65. М., 1904. С. 130. См. также: *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 253 и С. 262. Одно из положений, которое опровергает преп. Феодор Студит в своих «главах против иконоборцев», следующее: «Недоумевающим, почему не написано в Евангелии относительно изображения Христа». См.: Феодор Студит, преп. Семь глав против иконоборцев // ПСТСО. Т. 6. М., 2011. С.361. У патр. Германа приводится ссылка на Пс. 134: 15–16. См.: *Баранов В. А., Гигинейшвили Л. Л.* «Слово о кресте и святых иконах» патриарха Германа I Константинопольского. Текст и комментарий // История и теория культуры в вузовском образовании. Вып. 3 / Под ред. Е.М. Тазиевой. Новосибирск, 2006. С. 167–188. [электрон. вариант — URL: <http://www.nsu.ru/classics/Baranov/papers/german.pdf>].

⁶⁷ *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 282. О.Н. Изотова, помимо приведенных ссылок, указывает на весьма значимый для иконоборческой теории ветхозаветный пассаж – сотворение человека по образу и подобию (Быт. 1:26). Вслед за П. Александром она указала, что данная библейская ссылка служит обоснованием этической теории образа византийских иконоборцев. См.: *Изотова О.Н.* Идеологическое противостояние Церкви и императорской власти в Византии в начале IX в. по данным агиографии... С. 27–36.

ссылка на Евангелие от Иоанна: "Бога не видел никто никогда" (Ин. 1:18)⁶⁸. Другую цитату из того же Евангелия, где Господь, обращаясь к иудеям, говорит, что они не только не видели, но и голоса Божьего не слышали (Ин. 5:37)⁶⁹, иконоборцы рассматривают вне контекста. Из апостольских посланий в пользу непознаваемости и неизобразимости Христа иконоборцы обращаются к словам ап. Павла о том, что мы «не знаем Христа по плоти» (2 Кор. 5:16). У преп. Феодора Студита мы обнаруживаем свидетельства о том, что иконоборцы данный отрывок интерпретируют в пользу своего учения о неизобразимости Христа после Воскресения⁷⁰. Помимо этого, иконоборцы также привлекают ссылки, в которых происходит противопоставление веры и зрения (2 Кор. 5:7)⁷¹, а также - слуха и зрения (Рим. 10:17)⁷².

Ко второй части новозаветных ссылок можно отнести те, которые касаются вопроса верного поклонения. Первой ключевой ссылкой для данного раздела является пассаж из Евангелия от Иоанна о поклонении «в духе и истине» (Ин. 4:24)⁷³. Данный пассаж иконоборцы используют в качестве противопоставления идолопоклонства, поклонения иконам и верного поклонения⁷⁴. Второй не менее важный для иконоборцев пассаж - это определение идолопоклонства, которое дает ап. Павел (Рим. 1:23-25)⁷⁵. Поклонение образам осмыслялось противниками образов именно как почитание твари вместо Создателя, против чего приходилось вести полемику защитникам икон⁷⁶.

⁶⁸ Постановления Собора 754 г....

⁶⁹ Патр. Никифор ссылается на данный текст, чтобы указать на непостижимость Божественного естества. См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 201.

⁷⁰ *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 284.

⁷¹ Иконоборцы понимают это место следующим образом: Спаситель теперь находится на небесах, и поэтому не следует воздвигать Его подобие на земле. См.: *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 323.

⁷² Постановления Собора 754 г....

⁷³ Там же.

⁷⁴ См. там же. Ссылку на этот отрывок указывает и преп. Феодор Студит. Он приводит слова иконоборца, которые средством избегания «низменности материальных изображений» видят слух, который возносит к самим предметам. Из того, что данный пассаж цитируется после наименования икон низменными и материальными, мы можем сделать вывод, что акцент иконоборцев именно на духовности, нематериальном характере поклонения. См.: *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 258. Также см.: *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 317.

⁷⁵ Постановления Собора 754 г....; *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 307-308.

⁷⁶ Помимо приведенных ссылок касательно поклонения, на основании трудов преп. Феодора В.А. Баранов делает вывод, что библейская ссылка иконоборцев на Гал. 6:14 была «одной из стандартных цитат из

Если в целом попытаться охарактеризовать библейские ссылки иконоборцев, то можно заключить следующее. 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.

Второй, не менее значимый источник иконоборческой аргументации - это **патристические ссылки**. Данная группа свидетельств в период византийского иконоборчества играла едва ли не ведущую роль. Безусловно, библейские ссылки были очень важны при полемике, но, поскольку Писание нигде не говорит прямо о необходимости использовать или упразднить иконы, то к его авторитету прибавлялась сила Предания. Для восточного менталитета патристические свидетельства имеют очень важное значение. Свидетельство древности традиции на Востоке, хотя и не было ключевым, однако придавало дополнительный авторитет в защиту тех или иных взглядов⁷⁷. Кроме того, в процессе оттачивания православного богословия явились фигуры церковных деятелей, чей авторитет был незыблемым. Чаше, иконоборцы

арсенала иконоборцев о преимуществе Креста перед иконами», см.: *Баранов В.А.* Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки // История и теория культуры в вузовском образовании. Вып. 2. Новосибирск, 2004. С. 181–186. [электрон. вариант — URL: <http://old.nsu.ru/classics/Baranov/Chalki.htm>].

⁷⁷ Например, преп. Феодор Студит вкладывает в уста своего оппонента такие слова: «Так как только что приведенные (тобою отцы) относятся к недавнему времени, а не из (числа) древних отцов, то они неприемлемы в качестве свидетельства». См.: *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 283.

прибегают именно к тем авторам, мнения которых прислушивалась вся Церковь⁷⁸.

Анализируя святоотеческие ссылки, следует заметить, что до нас к исследованию данного вопроса обращались В.В. Болотов, Прот. Н. Озолин, П. Александер, М.В. Анастос⁷⁹. Интерес к исследованию святоотеческих цитат главным образом был возбужден прот. Г. Флоровским в его статье «Ориген, Евсевий и иконоборческий спор»⁸⁰. Основываясь на уже имеющихся исследованиях, мы попытаемся рассмотреть основные иконоборческие святоотеческие ссылки и их авторов. Помимо того, что отдельные патристические ссылки иконоборцев разбросаны в иконопочитательских источниках, до нас дошло два флорилегия – в деяниях Иерийского⁸¹ и Софийского соборов⁸². Исследуя последний флорилегий, американский византист П. Александер указал, что флорилегий второго иконоборческого собора является наиболее полным выражением святоотеческой аргументации иконоборцев. В тот же самый момент комиссия по подготовке собора⁸³ не ставила своей задачей отыскать новые свидетельства из отцов в пользу иконоборчества. Эта комиссия искала не столько новые цитаты, сколько манускрипты, содержащие уже использованные в Иерии ссылки⁸⁴. Результатом ее работы стало расширение святоотеческих пассажей и указание на труды, из которых эти пассажи заимствовались. Целью данной работы было опровергнуть обвинения иконобор-

⁷⁸ Подробнее об этом, а также об особенностях жанра «флорилегий» см.: *Alexakis A. Some Remarks on Dogmatic Florilegia Based Mainly on the Florilegia of the Early Ninth Century // Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009. Leuven, Paris, Walpole, 2011. – Pp. 45-56.*

⁷⁹ См.: *Озолин Н., диак.* К вопросу об истоках византийского иконоборчества... *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви... С. 512. *Alexander P.J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)... Pp. 35-66. и *Alexander P.J.* Church Councils and Patristic Authority the Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815)... Pp. 493-505. *Anastos V.M.* The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815... Pp. 151-160.

⁸⁰ *Florovsky G.* Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // *Church History*, Vol. 19, № 2, Cambridge, 1950. Pp. 77-96. Русский перевод этой статьи см.: *Флоровский Г.В., прот.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор... С. 351–377.

⁸¹ См.: *Постановления Собора 754 г....*

⁸² Флорилегий и определения Софийского собора были изданы П. Александером. См.: *Alexander P.J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)... Pp. 35-66.

⁸³ Комиссия состояла из шести человек во главе с патр. Иоанном Грамматиком.

⁸⁴ См.: *Alexander P.J.* Church Councils and Patristic Authority the Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815)... P. 499.

цев VII Вселенским собором в искажении и неверном использовании творений святых отцов. Поскольку Софийский флорилегий ничего принципиально нового не добавил к патристическим ссылкам Иерийского собора, вместе с тем последний основывался на ссылках имп. Константина V, в нашей работе мы сосредоточимся именно на флорилегии собора 754 года.

В целом святоотеческие 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, сообщенным в Писании и творениях святых (свт. Иоанн Златоуст, свт. Василий Великий, свт. Амфилий Иконийский и мч. Феодот Анкирский), и в заключение помещается ссылка с христологическим обоснованием иконоборчества (Евсевий Кесарийский). В.В. Болотов указал, что все святоотеческие ссылки собора 754 г. можно объединить в две группы: 1. Реальные свидетельства в пользу иконоборцев. 2. Пассажи, не имеющие к вопросу об иконах никакого отношения⁸⁵. Данную классификацию патристических ссылок мы будем использовать по отношению не только к Иерийскому собору, но и по отношению ко всем святоотеческим свидетельствам, привлекаемым иконоборцами. Поскольку вторая группа ссылок, как указал В.В. Болотов, не относится к теме образа, то в плане содержательном данные свидетельства не могут нам послужить. Касательно этой группы заметим, что целью использования этих ссылок является утверждение авторитетности иконоборческой позиции. Помимо этого, перед иконоборцами стояла также задача защитить свое учение от обвинения в том, что борьба с образами - это новая ересь, а не древнее учение, выраженное святыми отцами⁸⁶. Нас же более будут интересовать те

⁸⁵ Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви... С. 531-532.

⁸⁶ В деяниях собора поднимается вопрос и о времени возникновения ереси. Хотя точного времени не называется, но и здесь мы можем обнаружить двойственность мнений. Лев, епископ Родосский, отвечая на вопрос отцов: почему он держался ереси, говорит: «Зло это, это нечестивое учение существует уже давно; и,

святоотеческие ссылки, которые имеют прямое отношение к иконам и реально оправдывают иконоборчество. В этой группе ссылок ключевыми являются два автора: Епифаний Кипрский и Евсевий Кесарийский⁸⁷.

Первому из указанных авторов, на которого ссылаются иконоборцы, *Епифанию Кипрскому* приписывают трактаты, содержащие иконоборческий взгляд. Существует три сочинения, направленных против икон, вокруг которых велись споры между иконоборцами и иконопочитателями⁸⁸. Вопрос авторства этих сочинений остается до сих пор не решенным⁸⁹. Сочинения эти следующие:

1. «Слово против тех, кто занимается изготовлением икон». (Главные идеи: Писание запрещает изготовление и почитание икон. Факт Воплощения не отменяет данный запрет. Почитающий иконы оказывает непочтение Богу, поскольку нарушает Его заповедь).
2. «Послание к императору Феодосию». (Почитание икон есть возврат к идолопоклонству).

по грехам нашим, мы соблазнились тем, что оно существует давно». См.: Деяния Вселенских Соборов... С. 45. Однако, несмотря на это, отцы собора держатся мнения прп. Иоанна Дамаскина о том, что иконоборчество - это все-таки новое явление в жизни церковной: «Епифаний, диакон церкви катанской и местоблжженный Фомы, епископа сардинского, сказал: «вновь появившаяся ныне ересь менее прежде бывших или больше их (пагубна)»? См. там же С. 52. См. так же С. 169; 263. У преп. Иоанна Дамаскина см.: *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения... С. 58-59. Преп. Феодор Студит именует иконоборцев «защитниками новых догматов». См. *Феодор Студит, преп.* Речь против иконоборцев... С. 12.

⁸⁷ На важность этих двух ссылок указывает тот факт, что патр. Никифор посвятил их опровержению отдельное сочинение «Против Евсевия и Епифанида». См. *Eusebii Caesariensis confutatio // Spicilegium Solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera.* / Cur. J. V. Pitra. T. 1. Parisiis, 1852. P. 371-503. Ссылка на Епифания встречается у патр. Никифора в «Защитительном слове ко вселенской Церкви относительно нового раздора по поводу честных икон». См.: Труды Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65. М., 1904. С.128. У преп. Феодора Студита см.: *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 287. См. так же: *Мелиоранский Б.М.* Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимский, два малоизвестных борца за православие в VIII веке... С. 23.

Помимо Епифания и Евсевия существует еще одна ссылка иконоборцев, которая не встречается в Деяниях Иерийского собора, но является не менее важной для иконоборцев – ссылка на апокрифические «Деяния святых апостолов». Ее рассмотрел и указал на ее неоплатонический характер прот. Н. Озолин. См.: Озолин Н., диак. К вопросу об истоках византийского иконоборчества... С. 240-243.

⁸⁸ Преп. Иоанн Дамаскин указывает, что упоминаемая иконоборцами книга является подложной. См.: *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова... С. 58.

⁸⁹ Более подробно об указанных сочинениях и их авторстве см.: *Фокин А.Р.* Епифаний Кипрский // Православная энциклопедия. Т.22. М., 2009. С. 566-568; *Дионисий (Шленов), игум.* Изучение трудов св. Епифания Кипрского в Московской духовной академии и его отношение к святым иконам как одна из перспектив для будущих исследований и переводов // Сайт Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/299209.html> (дата обращения: 22.04.16).

3. «Завещание гражданам». (Почитанию икон противопоставляет почитание Бога в сердце).

Как мы можем заметить, многие идеи данных сочинений были переняты византийскими иконоборцами. Помимо указанных сочинений, еще существует рассказ о том, что Епифаний во время одного из своих путешествий увидел в храме г. Анаблата человеческое изображение Христа или какого-то святого. Поскольку, по его мысли, это противоречило Священному Писанию, он сорвал его. Существует предположение, что ему принадлежат сочинения, где высказывается мысль, что почитание икон возвращает людей к идолопоклонству. Иерийский собор ссылается на данного автора, чтобы показать, что отказ от образов соответствует Преданию Церкви, которое повелевает не вносить икон в церкви и держать Бога в сердце. Очевидно, указывая на наличие других сочинений, говорящих в пользу иконоборческой позиции, собор подчеркивает, что приводимые свидетельства из этого святого отца не полны, но неуказанные свидетельства легкодоступны для интересующихся⁹⁰.

Второй, не менее значимый автор для иконоборцев - *Евсевий Кесарийский*⁹¹. В Деяниях собора 754 г. приводится отрывок из его письма к Констанции. Данная ссылка содержит в себе христологическое обоснование отказа от образов. Касательно этой ссылки патр. Никифор говорит, что данный автор был арианом и учил, что человеческий образ «был растворен божеством Его и всецело изменился»⁹². В ответ на просьбу августы прислать образ Христа Евсевий указывает, что икона, содержащая в себе сущность, невозможна так как только Отец знает Сына. Икона же «образа раба» также невозможна, поскольку этот образ изменен во Христе и поглощен славой Божества.

⁹⁰ См.: Постановления Собора 754 г....

⁹¹ Значимость данного сочинения для иконоборцев подтверждается в первую очередь тем, что именно благодаря иконоборцам данное сочинение дошло до нас. См.: *Сидоров А.И.* Послание Евсевия Кесарийского... С. 58: «Судьба этого послания достаточно странна: оно дошло до нас не полностью (конец и начало утеряны) и сохранилось лишь благодаря иконоборцам – текст его был включен в патристический флорилегий, приложенный к «Вопросам» Константина V и к «оросу» собора 754г».

⁹² Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65. М., 1904. С. 136.

Оба приведенных свидетельства в защиту иконоборческой позиции В.В. Болотов охарактеризовал следующим образом: «Ответ Евсевия кесарийского Константии, желавшей иметь образ Спасителя, и поступок Епифания кипрского в Анаблате характеризуют переходную эпоху от священных изображений символических, к иконографии исторической и показывают сомнения некоторых в законности или уместности последней»⁹³. Однако для нашей попытки охарактеризовать патристические ссылки иконоборцев привлечение данных авторов свидетельствует не только о том, что иконоборцы привлекают святых отцов для утверждения авторитетности их позиции, но и черпают у некоторых авторов часть их богословских идей. В частности, основываясь на богословии Евсевия, противники образов выдвигают учение о перемене свойств Христовой плоти после Воскресения.

В завершение обзора иконоборческих ссылок следует рассмотреть те обвинения, которые возводили иконопочитатели на противников образа, и оценить, насколько эти обвинения правомочны. Обвинения иконопочитателей следующие: еретичность привлекаемых свидетельств⁹⁴, неверное понимание святоотеческих и библейских пассажей⁹⁵, вырывание мыслей из контекста⁹⁶, порча и подделка книг⁹⁷. Все эти обвинения, хотя и в разной мере, как нам кажется, являются справедливыми. В меньшей степени справедливы обвинения в еретичности свидетельств и порче книг. Прямое обращение иконоборцев к еретическим сочинениям служило бы подрыву авторитетности их позиции, которая была одним из важных условий для победы. Что касается порчи книг, то велика вероятность того, что это обвинение является обычным полемическим приемом. В конце концов, обвинение в неверном понимании

⁹³ Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви... С. 512.

⁹⁴ Патр. Никифор указывает на свидетельства, приводимые Константином V, и говорит, что одни из приводимых авторов еретики, а другие – неверно толкуются. См.: там же С.134. См. также: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 169.

⁹⁵ Свидетельства из Писания и отцов, направленные против идолопоклонства, иконоборцы используют против икон. См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65. М., 1904. С. 159.

⁹⁶ Там же С. 163.

⁹⁷ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 3; Деяния Вселенских Соборов... С. 197.

тех или иных пассажиров и, вследствие этого, неверном их использовании, вполне справедливо.

Если же говорить о вопросе первичности ссылок, то у византийских иконоборцев святоотеческие ссылки имеют преобладающее значение. «Обращение к отцам Церкви для обоснования своих позиций было главным аспектом аргументации иконопочитателей и иконоборцев»⁹⁸. Это не означает, что библейское обоснование для иконоборцев является второстепенной задачей. Они выдвигают свою библейскую аргументацию, центром которой является ветхозаветный запрет образов. Однако особенности полемики в Византии требовали не только и не столько библейского обоснования, сколько доказательств от Предания. Иконоборцы это осознавали, и потому уже в начале Деяний Иерийского собора мы встречаем указание на то, что собравшиеся отцы следуют постановлениям предшествующих соборов и мнению отцов⁹⁹, в то время как иконопочитание не имеет оснований «ни в Христовом, ни в апостольском, ни в отеческом предании»¹⁰⁰. Сам принцип следования соборным, а следовательно, святоотеческим определениям является актуальным не только для иконопочитателей, но и для самих иконоборцев.

В данном разделе мы осуществили попытку рассмотреть библейские и святоотеческие ссылки иконоборцев и понять цели и принципы использования данных свидетельств. 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» и недоступность Бога человеческому зрению. 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

⁹⁸ Цит. по: Полное собрание творений святых отцов Церкви. Т. 6. М. С. 17.

⁹⁹ Постановления Собора 754 г....

¹⁰⁰ Там же.

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.

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.

1.2 Теория образа византийских иконоборцев

Главным предметом, вокруг которого разыгралась полемика в VIII-IX вв., был образ, поэтому весьма важно рассмотреть, как понимали образ иконоборцы. Неприятие икон и борьба с ними у византийских иконоборцев в первую очередь связаны с той теорией образа, которой они придерживались. Само название «Теория образа византийских иконоборцев» звучит несколько противоречиво, ведь как можно говорить о теории образа, когда именно с ним иконоборцы и призывали бороться? Как справедливо заметил Л.В. Луховицкий, иконоборцы рассматривали свое противостояние с иконо-

почитателями как «спор двух типов иконопочитания»¹⁰¹. Иначе говоря, ложному образу иконопочитателей они противопоставили собственное учение об образе истинном. Речь в данном разделе нашей работы пойдет о том, как понимали иконоборцы икону и каковы, с их точки зрения, критерии верного образа.

Безусловно, до иконоборчества тема образов неоднократно обсуждалась, и в истории Церкви были известны случаи отказа от образов¹⁰². На раннем этапе христианской истории большое количество усилий было положено на борьбу с язычеством и идолопоклонством. Легализация и принятие христианства в качестве государственной религии немало способствовали расцвету церковного искусства и его широкому распространению. Религиозная свобода, распространение искусства, наличие суеверий касательно образов – эти и другие обстоятельства обнаруживали необходимость богословского обоснования практики почитания икон. Иконоборчество стало временем, когда внутри самой Церкви возникла реакция на не имеющий еще четкого обоснования культ образов, в результате в процессе борьбы с иконоборческой партией выкристаллизовалось православное учение об иконе. Однако в данном разделе мы сосредоточимся не на православной иконологии, а на том, как иконоборцы понимали икону.

Прежде чем говорить о том, какой должна быть подлинная икона в представлении иконоборцев, следует отметить, что их позиция по данному вопросу не была монолитной. К. Шенборн в своей работе «Икона Христа. Богословские основы» говорит, что в теории образа существуют отличия между богословскими взглядами имп. Константина V и определениями

¹⁰¹ *Луховицкий Л. В.* Ψευδώνυμος и ἀψευδὴς εἰκόν в иконоборческих спорах // Индоевропейское языкознание и классическая филология. № 15. СПб., 2011. С. 353.

¹⁰² Эльвирский собор (нач. IV века); иконоборчество, приписываемое свт. Епифанию Кипрскому; еп. Сирениус Марсельский (VI в.). А.В. Карташев также указал, что имп. Филиппик Вардан (711-713гг.) намеревался издать закон против поклонения иконам в 713 году. См.: Карташев А.В. Вселенские соборы... С. 458. По поводу существования иконоборческих тенденций до VIII века см. также: *Strezova A.* Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes towards Images in Early Christianity and Late Antiquity // JSRI 12 (36). Cluj Napoca, 2013. Pp. 228-258.

Иерийского собора (754 г.)¹⁰³. Эта разница заключается в том, что император в своем богословии стремился указать на необходимость сущностного тождества между образом и первообразом, в то время как отцы иконоборческого собора строили свою аргументацию на непреодолимом разрыве между образом и первообразом. Кроме него, также и В.М. Лурье отметил, что иконоборческий собор избегал однозначного отождествления евхаристического и физического тела Христа. Однако вместе с тем исследователь указывает, что идея сущностного тождества была широко распространена в среде иконоборцев¹⁰⁴.

Наиболее полно вопрос различий во взглядах иконоборцев касательно природы образа рассмотрел Л.В. Луховицкий. Данный исследователь указал, что «радикализм риторики иконоборческих авторов не одинаков»¹⁰⁵. В соборных определениях иконоборцев, по его мысли, понятие «образ» используется в положительном смысле. Иерийский собор (754 г.) подлинным образом называет Евхаристию. Вместе с тем он указал на два признака подлинного образа: 1. Евхаристический образ завещан Самим Богом. 2. Благодаря действию Св. Духа данному образу доступно обожение. Второй иконоборческий собор (815 г.) говорит об образах, как добродетелях святых. Образы святых – это добродетели, которым следует подражать. Касательно двух этих соборов нам бы хотелось внести некоторое уточнение. Л.В. Луховицкий указал, что собор 815 года выдвинул не евхаристическую, а этическую теорию образа¹⁰⁶. Это действительно так, но следует помнить, что такое отношение к образу существовало задолго до этого собора. Например, в деяниях Иерийского собора мы встречаем отсыл к трудам Амфилия Иконийского и Феодота Анкир-

¹⁰³ См: Шенборн К. Икона Христа... С. 152.

¹⁰⁴ Лурье В.М., Баранов В.А. История Византийской философии... С. 465-466. Г. Острогорский также высказал мысль о том, что идеи тождества по сущности между иконой и первообразом придерживались все духовные вожди иконоборчества. См.: Острогорский Г. Гносеологические основы спора о св. иконах. // СК II. Прага, 1928. С.48.

¹⁰⁵ Луховицкий Л. В. $\Psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ и $\acute{\alpha}\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\eta}\varsigma$ $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu$ в иконоборческих спорах... С. 359.

¹⁰⁶ См. там же С. 351.

ского, в которых происходит противопоставление телесного образа святых и их добродетелей¹⁰⁷.

Кроме того, следует сказать, что вопрос о соотношении богословия двух соборов, в том числе и касательно теории образов, уже был рассмотрен исследователями в середине XX века. Исследование второго периода иконоборчества и, в частности, учение об образе связано с деятельностью двух исследователей: П. Александера и М. Анастоса. Будучи вдохновленным призывом прот. Г. Флоровского обратиться к исследованию патристических цитат¹⁰⁸, П. Александер опубликовал определения иконоборческого собора 815 года, извлеченные им из неопубликованного трактата патр. Никифора. На основании проведенного анализа флорилегия данный исследователь сделал вывод, что именно второй период иконоборческих споров стал временем, когда в центре дебатов стоял вопрос о природе истинного образа¹⁰⁹. Стремясь доказать, что собор 815 года был не простым повторением богословия первого периода, в качестве оригинального богословия второго иконоборческого собора П. Александер указал учение об этическом образе. Однако М. Анастос произвел сравнительный анализ двух флорилегий первого и второго собора, в результате чего обнаружилось, что собор 815 года, основываясь на флорилегии Иерийского собора, лишь дополнил свой флорилегий новыми цитатами, подтверждающими уже известное учение об этическом образе¹¹⁰. В результате, как нам представляется, этическая концепция образа существовала на протяжении всего иконоборчества, но лишь во второй период стала ключевой.

¹⁰⁷ См. Постановления Собора 754 г. ... В особенности см. 16 определение собора. Схожая мысль содержится и в приписываемом иконоборцами свт. Епифанию Кипрскому «Завещании». Об отношении свт. Епифания к иконам и касательно его трактатов, затрагивающих тему почитания икон, см. указанные работы А.Р. Фокина и игум. Дионисия (Шленова)

¹⁰⁸ *Флоровский Г.В., прот.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор... С. 356.

¹⁰⁹ См.: *Alexander P.J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)... P. 37.

¹¹⁰ См.: *Anastos V.M.* The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815... P. 158. Позже и сам П. Александер указал на зависимость флорилегия собора 815 г. от определений Иерийского собора 754 г. См.: *Alexander P.J.* Church Councils and Patristic Authority the Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815)... P. 493.

Имп. Константин V и патр. Иоанн Грамматик в отличие от соборов отказываются от использования положительного значения понятия «образ» и заменяют его другими словами¹¹¹. Император так же, как и собор 754 г. в качестве подлинного образа указал Евхаристию и выдвинул практически те же критерии, что и указанный собор. В богословии же иконоборческого патриарха функцию образа принимает на себя словесное повествование. В качестве истоков такого отношения к образам В.А. Баранов указал известного оригениста Евагрия Понтийского¹¹².

В результате у византийских иконоборцев мы можем выделить две ключевые концепции образа, которые существовали на протяжении всего иконоборчества. В разные периоды одна из этих концепций доминировала. Так, в первый период иконоборчества ведущей была евхаристическая концепция. Во второй период, ввиду перемены пастырского подхода¹¹³, главным становится этическое осмысление образа, которое также имело место и на первом этапе. Вместе с указанными концепциями образа существовала и третья – учение о вербальном образе, но данная теория была высказана лишь во второй период иконоборчества и, судя по всему, не имела широкого распространения.

1.2.1 Евхаристический образ

Евхаристическая концепция образа предполагает, что подлинной иконой Христа являются Евхаристические хлеб и вино. Помимо указанных Л.В. Луховицким критериев подлинности образа (Евхаристия завещана Самим Богом и способна сообщить обожение), мы можем выделить еще одно

¹¹¹ См. подробнее: *Луховицкий Л. В.* Ψευδώνυμος и ἀψευδής εἰκών в иконоборческих спорах... С. 348–361.

¹¹² См.: *Baranov V.A.* Origen and the Iconoclastic Controversy // *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition* / Ed. Lorenzo Perrone. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164. Vol. 2. Leuven;, 2003. Pp.1048-1049. См. также: *Баранов В.А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 78. Позицию В.А. Баранова разделяет также М. Луптакова. См.: *Луптакова М.* Иконоборческие споры VIII–IX столетий в философской и богословской перспективе. Прага, 2014. С. 47-52.

¹¹³ В.М. Лурье высказывает мысль о том, что во второй иконоборческий период догматических изменений в доктрине иконокластов не было. Все же известные исторические факты (например, указание не упразднить иконы а повесить их повыше) данный исследователь объясняет переменной пастырского подхода. См.: *Лурье В.М., Баранов В.А.* История Византийской философии... С. 460.

свойство, которое, по мысли иконоборцев, должно быть присуще подлинной иконе. Образ должен быть цельным, то есть описывать свой прототип целиком. Необходимо, «чтобы он (образ) удерживал целое (все черты первообраза), иначе это не образ»¹¹⁴. Данное требование, по-видимому, связано у византийских иконоборцев с их христологическими взглядами. По мысли иконоборцев, свойство «изобразимость» относится только к тварной и материальной сфере. Православные также не утверждали изобразимость божества, однако факт Воплощения и описуемость Христа по человеческой природе означали для них допустимость Его изображения. Для иконоборцев такой возможности не существовало: «Христос – не простой человек, почему и совершенно неопишум»¹¹⁵. Описуемость для иконоборцев является свойством только человеческой природы, в то время как лицо Христа состоит из двух природ, которые, исходя из принципа цельности, должны быть обе представлены на иконе, что невозможно.

Иконоборцы согласны, что икона изображает лицо: «икона есть икона лица и потому божеское естество, как неопишумое, лица не имеет»¹¹⁶. К. Шенборн указал, что понятие «лицо» (πρόσωπον) имп. Константин V понимал именно как «видимый лик, лицо человека»¹¹⁷. Этот термин противопоставляется абстрактному понятию ипостась, которая, очевидно, мыслится императором как сумма внешних черт (то самое «πρόσωπον» в понимании императора) и природы¹¹⁸. Такой видимый лик свойственен только человеческой природе, в то время как император требует, чтобы внешне образ точно соответствовал первообразу. Иными словами, внешний лик Христа описыва-

¹¹⁴ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 19; «ἵνα τὸ ὅλον σωθῆ, ἐπεὶ οὐδέ εἰκόων», см.: Nicéphori Antirrheticus I // PG 100: 228D. Интересное объяснение понятию целое дает патр. Никифор несколько позднее в связи с учением императора о неизобразимости Христа: «Итак, Мамона, рассматривая это целое, т.е. Христа, как нечто единое, хотел, чтобы естества, из которых состоит Христос, представлялись всегда вместе, как воспоминание целого, и чтобы ни одно из них не представлялось само по себе, так чтобы то, что случается с одним, существовало необходимо в другом». См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 82.

¹¹⁵ *Феодор Студит, преп.* Семь глав против иконоборцев... С. 359.

¹¹⁶ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. 70-71.

¹¹⁷ *Шенборн К.* Икона Христа... С. 161.

¹¹⁸ Касательно православных аргументов по данному вопросу см.: *Лурье В.М., Баранов В.А.* История Византийской философии... С. 481-486.

ет лишь «половину» его Богочеловеческой личности. В результате изображение, которое может содержать лишь человеческий образ Христа, не является цельным, так как не способно отобразить Богочеловеческую личность в ее полноте.

Цельный образ должен обладать сущностным тождеством со своим прототипом. Именно это свойство образа позволяет сохранить «целое». В «Опровержениях нечестивого Мамоны»¹¹⁹ патр. Никифор приводит следующие слова имп. Константина V: «И если (изображение) хорошо, то оно является единосущным изображаемому»¹²⁰. Из этих слов ясно видно, что помимо идеи цельности, в центре иконоборческой теории образа стоит сущностное тождество образа и первообраза. Такой подход иконоборцев был осужден на VII Вселенском соборе¹²¹. Основываясь на этом принципе, иконоборцы объявляют единственно допустимой иконой – Евхаристию¹²², которая одна в тварном мире обладает субстанциональным или сущностным тождеством со своим Первообразом.

1.2.2 Этический образ

Наряду с евхаристической концепцией образа существовала и этическая. Иерийский собор в своем шестнадцатом определении постановил: «Кто старается изобразить на память на иконах бездушными и безгласными вещественными красками лики святых... вместо того, чтобы добродетели их, о которых повествуется в писаниях, изображать в самих себе, как бы некоторые одушевлённые образы их, и таким образом возбуждать в себе ревность быть подобными им, как говорили божественные отцы наши, да будет ему

¹¹⁹ Полное название труда патр. Никифора «Разбор и опровержение невежественного и безбожного суесловия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова». В данном произведении патриарх опровергает учение имп. Константина Копронима касательно образов.

¹²⁰ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 16; «Καὶ εἰ καλῶς ὁμοούσιον αὐτῆν εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου», - см.: PG 100: 225 A.

¹²¹ См. Деяния Вселенских сборов... С. 227. См. также С.232.

¹²² См. Постановления Собора 754 г....: «Из всего, находящегося под небом, не упомянуто другого вида или образа, который мог бы изображать Его воплощение. Итак, вот что служит иконою (образом) животворящей плоти Его! Икона эта должна быть приготавлиема с молитвой и благоговением».

анафема»¹²³. Нечто подобное мы обнаруживаем и в отношении имп. Константина V к Евхаристии: «Христос повелел святым Своим ученикам и апостолам передать образ подвига (πράγματος) любви Его в теле Его»¹²⁴. Как мы видим, для императора Евхаристия является «образом подвига» Христа, и именно этот образ (дело, совершенное Христом) Он повелевает передавать последующим поколениям христиан.

Учение об этическом образе, как мы видим, предполагало, что альтернативой художественному образу, выполненному красками, должно служить «изображение» человеком в душе добродетелей святых. Истинное изображение Христа и святых – это добродетельный человек. Подражание добродетелям делает человека подобным Христу и святым, и потому добродетельный человек является иконой. Как заметил П. Александер, учение об этическом образе более ориентировано на иконы святых, нежели евхаристическая концепция образа. Данный исследователь вместе с тем отметил, что, невзирая на всю разность двух теорий, обе они исходили из одного посыла: образ должен быть единосущен со своим оригиналом¹²⁵. Отталкиваясь от изысканий указанного ученого, О.Н. Изотова предприняла попытку актуализировать вопрос об истоках этической теории, основываясь на определениях собора 815 года и житийной литературе¹²⁶. Она указала, что со стороны иконопочитателей не могло не последовать ответа на иконоборческую этическую теорию образа. Ответом на нее стало большое количество житий святых¹²⁷, в которых в качестве этического образа выступали подвижники - иконопочитатели. Исследовательница показала, что идея этического образа вполне вписывается в иконопочитательскую доктрину, особенность же иконоборческого подхода в

¹²³ См. там же.

¹²⁴ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 100. (=Nicephori Antirrheticus II // PG 100: 333 В).

¹²⁵ Alexander P.J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)... P. 45.

¹²⁶ Изотова О.Н. Идеологическое противостояние Церкви и императорской власти в Византии в начале IX в. по данным агиографии... С. 27–36.

¹²⁷ Большая часть житий святых принадлежит второму периоду иконоборчества. В связи с исследованием вопроса истоков иконоборческой этической теории образа и православным ответом на нее весьма актуальным и своевременным является издание житий святых, произведенное мон. Кассией (Сениной). См.: Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. I. / Общ. ред. Т.А. Сениной (монахини Кассии). СПб., 2015.

данном вопросе - противопоставление между этическим и графическим образом, которое вновь было утверждено собором 815 года. В результате мы можем заключить, что этическая теория образа не является иконоборческим изобретением. Особенностью иконоборческого подхода было противопоставление этического и визуального образа.

1.2.3 Вербальный образ

Помимо двух указанных подходов к образу во второй период византийского иконоборчества появляется концепция словесного образа. Мнение иконоборцев о том, что более подходящим для святых является словесное прославление, а не почитание в материальных образах, мы встречаем в Опровержениях преп. Феодора Студита¹²⁸, однако в иконоборческой среде существовала также идея превосходства словесного, описательного образа над графическим изображением. Автором данной концепции является патр. Иоанн Грамматик – личность, мало изученная ввиду того, что доступные на данный момент источники содержат очень скудный материал касательно его воззрений¹²⁹. По этой причине цельная реконструкция его взглядов невозможна, однако его отношение к образу нельзя оставить без внимания, поскольку западное богословие в период Реформации делало особый акцент на превосходстве вербального над визуальным. Иными словами, данная концепция образа является весьма важной для дальнейшего сравнения византийского и кальвинистского иконоборчества.

Жан Гуйар, издавший фрагменты сочинений патр. Иоанна, указывает, что первый фрагмент сочинения патриарха содержит идею о том, что созда-

¹²⁸ *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 260.

¹²⁹ Касательно личности патр. Иоанна Грамматика см.: *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм... С. 196-213. Также см. раздел, посвященный иконоборческому патриарху у В.М. Лурье: *Лурье В.М., Баранов В.А.* История Византийской философии... С. 466-475. Сохранившиеся фрагменты сочинений иконоборческого патриарха и комментарии к ним см.: *Gouillard J.* Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammairien // *Revue des études byzantines.* Vol. 24. Paris, 1966. Pp. 171-181. См. также часть недавно изданного анонимного трактата, опровергающего взгляды патр. Иоанна: *Evdokimova A.A.* «An Anonymous Treatise against the Iconoclastic Patriarch John the Grammarian. 1. The First Antirrhetic. The First Edition of the Manuscript Escorial Y-II-7, F. 200-205», *Scrinium.* T. 7-8: *Ars Christiana.* In memoriam Michail F. Murianov (21.XI.1928-6.VI.1995) (2011-2012) Part One, 144-168.

ние образов противоречит Божественному Откровению. Второй же и третий фрагменты содержат рациональное опровержение¹³⁰. Суть взглядов иконоборческого патриарха можно выразить следующим образом. Он высказывает мысль, что существует только один способ адекватно, в полноте, изобразить 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. Ж. Гуйар указывает, что взгляд патр. Иоанна вполне соответствует определениям Иерийского собора¹³¹, однако патриарх его несколько расширяет. Если требование содержать информацию о личности собор применяет к образу Воплотившегося Слова, то патриарх переносит это требование на все человеческие изображения¹³².

А. Стрежова связывает словесный образ у Иоанна Грамматика с тем, что мы обозначили как образ этический. Она указывает, что собор 815 г. расширил вербальный базис Иоанна Грамматика через использование модели *encomia* (панегирика) для определения соответствующих, пригодных (адекватных) и вербальных средств изображения святых. Ссылаясь на Я. Пеликана, данная исследовательница говорит, что невозможность выражения истинного определения иконоборцы позаимствовали у Оригена, который проводит различия между восприятием чувств и восприятием разума¹³³.

Однако такое соотнесение взглядов иконоборческого патриарха и определений Софийского собора не вполне верно. Во-первых, этическая концепция образа существовала еще до собора 815 года. Во-вторых, существует некоторое различие между учением о вербальном и этическом образах. В

¹³⁰ Gouillard J. Fragments inédits d'un antirrétique de Jean le Grammaire... P. 175.

¹³¹ Там же

¹³² Там же P. 176.

¹³³ Strezova A. Function of Religious Images in Byzantine Iconophile Apologia // International Journal of Orthodox Theology 4:3. Germany, 2013. P. 71.; Pelikan J. *Imago Dei: Byzantine Apologia for Images*. New Haven, CT: Yale University Press, 1990. P. 104.

случае Иоанна Грамматика речь идет именно об описательном образе, который более эффективен, чем картина. Превосходство его заключается в том, что вербальный образ дает более полное представление о личности, в то время как образ визуальный дает представление только о внешнем виде изображаемого.

В завершение раздела, посвященного теории образа, нам хотелось бы рассмотреть, как обстоит дело с изучением проблемы генезиса иконоборческой теории образа. По данному вопросу существует большое количество мнений. Б.М. Мелиоранский полагал, что логика иконоборцев отталкивалась от Священного Писания, которое использовало понятие образа по отношению к Сыну Божию, единосущному Отцу¹³⁴. К. Шенборн намекнул на возможные связи иконоборческой идеи единосущия образа и первообраза с исламскими представлениями об искусстве¹³⁵. В.В. Бычков предположил, что требование единосущия образа и первообраза опиралось «на древнееврейское отождествление имени и сущности объекта»¹³⁶. Г. Острогорский в качестве истока иконоборческого восприятия образа усматривает «представления восточно-магического характера»¹³⁷. С. Геро, оспаривая позицию данного исследователя, указал, что более предпочтительнее искать истоки в библейско-святоотеческих ссылках иконоборцев¹³⁸. Современные исследователи иконоборчества, такие как: В.А. Баранов¹³⁹, Л. Барнард¹⁴⁰, Х. Бельтинг¹⁴¹ и А. Безансон¹⁴² - рассматривают иконоборческие споры в категориях плато-

¹³⁴ См.: Мелиоранский Б.М. К истории иконоборчества... С. 297. У патр. Никифора мы можем обнаружить указание на следование иконоборцев этой логике. См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 156.

¹³⁵ Шенборн К. Икона Христа... С. 150-151.

¹³⁶ Бычков В.В. Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство. М., 2009. С. 64.; Л.В. Луховиций в своей статье «*Ψευδώνυμος* и *ἄψευδής εἰκών* в иконоборческих спорах» объясняет фразу «лжеименный образ» в орсе собора 754 г. как декларацию иконоборцев о том, что иконопочитатели называют образом такой предмет, чье имя не соответствует сущности. См.: Луховиций Л.В. *Ψευδώνυμος* и *ἄψευδής εἰκών* в иконоборческих спорах... С.349.

¹³⁷ Острогорский Г. Гносеологические основы спора о св. иконах. // *Seminarium Kondakovianum* II. – Прага: Политика, 1928. С. 50.

¹³⁸ См.: Gero S. *Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources*... S. 10.

¹³⁹ См.: Баранов В.А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества...

¹⁴⁰ См.: Barnard L.W. *The Theology of Images*... Pp. 7-14.

¹⁴¹ См.: Бельтинг Х. Образ и культ...

¹⁴² См.: Безансон А. Запретный образ...

низма и аристотелизма. Данный подход помогает осмыслить структуру полемики вокруг образов, однако не лишен изъяна¹⁴³. Как спор различных гносеологий расценивает феномен византийского иконоборчества и В.Н. Лазарев¹⁴⁴. Такие исследователи, как: прот. Г. Флоровский¹⁴⁵, прот. Н. Озолин¹⁴⁶, В.А. Баранов¹⁴⁷ - связывают иконоборческую теорию образа с оригенизмом. Наиболее детально вопрос генезиса иконоборческой теории образа проработал В.А. Баранов. Он указал на связь между взглядом иконоборцев на образ и учением об интеллектуальном поклонении, в основе которого лежит оригеновская идея предсуществования душ. В качестве истоков иконоборческой гносеологии исследователь предложил учение Оригена, следовавшего платонической традиции¹⁴⁸. Однако, как указал Е.И. Мирошниченко, практически никто из исследователей не говорит об истоках теории образа самого Оригена¹⁴⁹. В качестве такого истока он предложил смешанное влияние гностицизма и платонизма на Оригена. Принцип «единства по сущности» данный исследователь называет эманационным принципом, который встречается у гностиков¹⁵⁰. Данный подход нам представляется не вполне применимым к иконоборцам. Если гностические воззрения и могли оказать влияние на Оригена, то связь между иконоборческим отношением к образу и эманационным принципом является исключительно

¹⁴³ Указанный подход, когда позиции иконоборцев и иконопочитателей сводятся к аристотельской или платоновской гносеологии, не вполне применим к иконопочитательской позиции. В.М. Живов и В.В. Бычков указали, что существуют отличия между православной иконологией и неоплатонизмом. См.: *Живов В.М.* «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*. М., 2002. С. 15-39; *Бычков В.В.* Образ как категория византийской эстетики. // *Византийский временник*. Т. 34. М.: Наука, 1973. С. 151-168. Также см. критику К. Шахбазяна на статью В.М. Живова: *Шахбазян К.Г.* Ипостась и образ... Кроме того, как указал Г.Б. Ладнер (Gerhart V. Ladner), «греческая христианская концепция образа была выработана не в сфере искусства, а в тесном контакте с развитием самых фундаментальных догматов о Боге и человеке». См.: *Ladner G.B.* The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy. // *DOP*, vol. 7. Cambridge, 1953. Pp. 4-5. Это в свою очередь означает, что иконоборческий спор не может быть рассмотрен в сугубо философских понятиях, хотя и не лишен философской стороны.

¹⁴⁴ См.: *Лазарев В.Н.* История византийской живописи... С. 54.

¹⁴⁵ См. его статью *Флоровский Г.В., прот.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор...

¹⁴⁶ *Озолин Н., диак.* К вопросу об истоках византийского иконоборчества... С. 239–252.

¹⁴⁷ *Баранов В.А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества...

¹⁴⁸ См.: Там же С. 55-63. См. также его статью: *Baranov V.A.* Origen and the Iconoclastic Controversy... Pp. 1043–1052.

¹⁴⁹ См.: *Мирошниченко Е. И.* Оригенизм как мировоззренческое основание иконоборческих споров в Византии VIII в.... С. 21-27. Касательно теории образа см. также: *Мирошниченко Е.И.* Византийская концепция образа... С. 22-30.

¹⁵⁰ Там же С. 23.

внешней, и ни о каком генезисе иконоборческих взглядов от гностиков речи идти не может. Однако хотелось бы указать, что Ориген отличал «природный» образ от всех остальных,¹⁵¹ в силу чего гипотеза о генезисе иконоборческой иконологии от Оригена кажется несколько сомнительной¹⁵². Относительно этической теории образа К. Шенборн указывает, что противопоставление образа и подражания добродетелям встречается у Оригена¹⁵³. Параллель с александрийским дидаскалом вслед за прот. Г. Флоровским проводит и П. Александер¹⁵⁴.

Подводя итог обзору теории образа византийского иконоборчества, мы можем заключить следующее. Вопрос об изображениях всегда связан с тем, как осуществляется контакт человека с Богом. Для иконоборцев такая связь осуществима только на природном уровне (чувствуется нехватка разработанности учения об энергиях), в то время как православные говорят, что помимо природной связи, осуществленной во Христе, мы можем соединиться с Богом через изображения. Иными словами, определяющую роль в теории образа иконоборческой партии играет понятие «природа». Контакт с божественной природой, с точки зрения иконоборцев, в изображении неосуществим, в результате чего икона теряет смысл. Предъявление в качестве главного критерия тождества образа и первообраза по сущности, наталкивает нас

¹⁵¹ «Иногда образом называется то, что обыкновенно изображается или высекается на каком-нибудь материале, то есть на дереве или на камне. Иногда же образом называется рожденный по отношению к родившему, именно когда черты родившего совершенно похожи на черты рожденного. В первом смысле, по моему мнению, образом можно назвать человека, сотворенного по образу и подобию Божию... Второе же значение образа приложимо к Сыну Божию». См.: *Ориген. О началах. Против Цельса*. СПб., 2008. С. 71-72. Кроме того, как указала А. Стрежова, Ориген был одним из ранних авторов, который проводил различие между идолом и изображением. См.: *Strezova A. Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes towards Images in Early Christianity and Late Antiquity...* P. 232. Касательно связи между платонизмом, Оригеном и иконоборчеством весьма интересное замечание высказал Н. Гаврюшин в своем докладе «Метафизика как иконоборчество». Ссылаясь на книгу "О началах" (2,3) данный исследователь показывает, что Оригену не свойственно отождествлять духовный мир с миром идей Платона. Допуская, что иконоборцы могли ссылаться на Оригена, автор подчеркивает, что касательно образов сам Ориген "сложнее и осмотрительнее". См.: *Гаврюшин Н.К. Метафизика как иконоборчество (Заметки на полях книги А. Безансона)*. // Св. Троица преп. Андрея Рублева в свете православного апофатизма. 18 ноября 2005 г. Иконоборчество: вчера и сегодня. 22 сентября 2006 г. Материалы конференций. СПб., 2007. С. 145-146.

¹⁵² Да и сама оценка традиционная отношения Платону к образу, мимесису, парадигме получает переосмысление в современной литературе. Из недавних отечественных работ достаточно указать на: *Протопопова И.А. «Государство» Платона - идеальный мимесис? // Логос. 2010. № 4 (77), С. 89-100. Светлов Р.В. Язык и "неделимость" в философии Платона.// Вопросы философии. 2014. № 8. С. 128-137.*

¹⁵³ См. *Шенборн К. Икона Христа...* С. 55.

¹⁵⁴ См.: *Alexander P.J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)...* Pp. 50-51.

на мысль, что соединение человека и Бога, тварного и Творца, по мысли византийских иконоборцев, осуществляется на уровне природы. В силу этого для иконоборцев хорош именно тот образ, который являет сущность первообраза. В качестве допустимой иконы иконоборцы предложили две концепции образов: евхаристическую и этическую. Обе эти концепции существовали во время первого периода иконоборчества, однако ведущую роль в данный период занимала евхаристическая. Ввиду перемены пастырского подхода во второй период иконоборчества на передний план выходит этическая теория. Кроме того, мы склонны предположить, что учение о Евхаристии как иконе было разработано при опровержении иконы Христа, в то время как учение о подражании добродетелям святых больше служило богословским обоснованием отказа от образов Богородицы и святых. Помимо двух указанных концепций образа, во второй период иконоборчества также появляется учение о вербальном образе, которое разрабатывается патр. Иоанном Грамматиком. Главная идея данной концепции состояла в том, что графическое изображение не способно передать индивидуальные черты личности (происхождение, поведение и т.д.), и потому такого рода образ не будет полным. Эту передачу полноты человеческой личности способен осуществить словесный образ.

В изучении вопроса генезиса иконоборческой теории образа на данный момент имеется широкий спектр взглядов. Преобладающим является указание на оригенистические корни иконоборческого осмысления образов. Наиболее целостно и убедительно разработан данный вопрос в работах В.А. Баранова. Однако нам кажется, что такое отношение к образам могло и не иметь таких далеко идущих корней, каковыми его наделяют современные исследователи. Корни иконоборческой концепции образа могли лежать в теологическом «здоровом смысле». Если природа божественная не изобраима, а апофатическое умозрение в Византии играло важную роль, то не претендует ли икона на слишком многое? А.А. Антонов по этому поводу замечает: «Иконопочитатели, ясно осознавая основное различие между природой и

лицом, указывают на эту «третью возможность», которая признает недействительной всю иконоборческую дилемму, строящуюся на принципе удвоения мира, свойственного метафизической традиции теоретизирования»¹⁵⁵. Мысля только категориями тождества и различия, византийские иконоборцы допускали лишь такой образ, который позволил бы явить то, что не может явить изображение, т.е. божественную природу.

В завершение следует отметить, что при обсуждении теории образа в период византийского иконоборчества, спор всегда идет об иконе, а не о любом изображении. Главной характерной чертой иконы, которую оспаривали иконоборцы, была именно возможность соединения посредством ее с Богом. Они нисколько не сомневаются в возможности изображения человека, животных, растений, различных житейских сцен. Проблема возникала именно тогда, когда вставал вопрос возможности богообщения.

1.3 Почитание креста

Борьба с образами в Византии была сопряжена с преследованием монахов и неприятием мощей святых, но в то же самое время совершенно не коснулась креста. В силу этого исследование причин, по которым почитание креста сохранялось, является весьма интересным. В то время как иконопочитатели не проводили между иконами и крестом никакого различия, а порой даже указывали на то, что иконы с точки зрения подражания внешнему виду превосходят крест¹⁵⁶, иконоборцы, почитая крест, отказывались от почитания икон. Как и иконопочитатели, противники образов обосновывали правомочность поклонения кресту через его соотнесенность с личностью Христа и Его Страданиями¹⁵⁷. Еретик в работе преп. Феодора Студита указывает, что

¹⁵⁵ Антонов А.А. Византийский период иконоборческих споров как этап развития теории образа. // Теория и практика общественного развития. Философские науки. № 3. Краснодар, 2014. С. 59.

¹⁵⁶ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 174-177.

¹⁵⁷ См. там же С. 173: «Изображению креста мы поклоняемся ради Распятого на нем»; «Памятник победы», - см. Феодор Студит, преп. Второе опровержение иконоборцев... С. 269. Герман Константинопольский в уста иконоборцев вкладывает слова: «Мы научились служить и поклоняться Кресту ради пригвожденного на нем Христа Бога нашего». См.: Баранов В.А., Гигинейвили Л.Л. «Слово о кресте и святых иконах» патриарха Германа I Константинопольского...

Крест, как и Евангелие, относится к разряду вещей святых и поклоняемых¹⁵⁸. Ввиду того что обе стороны иконоборческого спора не подвергали сомнению необходимость почитания креста, все те немногие замечания, которые мы можем извлечь из источников, касаются противопоставления икон и символа Христовых Страданий.

Первым ярким примером противопоставления иконы и креста византийскими противниками образов является помещение креста взамен иконы на воротах Халки. Подтверждением тому, что замена на крест не есть некая случайность, служит надпись, размещенная вместе с крестом:

«Чтобы в виде безгласном и лишенном дыхания
Христа изображали, император, сего не вынося,
На веществе земном, которое презирают Писания, —
Лев вместе с сыном, новым Константином,
Креста начертывает трблаженный образ,
Как похвалу верных, на воротах дворца»¹⁵⁹.

Иконоборцы не просто упраздняют образы в церквях и заменяют их различными сценами охоты, изображениями цветов, деревьев и птиц, но на месте икон помещают изображение креста. Эти факты служат явным свидетельством того, что помимо евхаристического, этического и вербального образа альтернативой иконе служит крест. В чем же главное отличие иконы и креста, на основании которого иконоборцы отвергают первые и принимают последний? Для поиска ответа на этот вопрос обратимся к источникам.

Мысль о равенстве почитания креста и иконы появляется уже у преп. Иоанна Дамаскина, который использует ее в качестве аргумента против иконоборцев. Также в славянском переводе до нас дошло приписываемое

¹⁵⁸ См.: *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 279.

¹⁵⁹ *Феодор Студит, преп.* Опровержение и низложение нечестивых стихотворных произведений // ПСТСО. Т. 6. М., 2011. С. 325-326. Касательно смысла и истории этой надписи см.: *Грар А.* Византийское иконоборчество... С. 246-277; *Баранов В.А.* Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки...

патр. Герману «Слово о кресте и святых иконах»¹⁶⁰. Во второй период иконоборческих споров теме почитания креста у иконоборцев посвящено несколько стихотворных сочинений, которые приводит преп. Феодор Студит¹⁶¹. Кроме того, сравнению иконы и креста уделяет немалое внимание патр. Никифор¹⁶². В сочинениях иконопочитателей мы находим ряд иконоборческих аргументов, которые обосновывают почитание креста вопреки почитанию образов. В результате обзора источников мы можем выделить следующие аргументы, на основании которых иконоборцы противопоставляют почитанию икон почитание креста:

1. Крест, в отличие от икон, упоминается **в Писании**, и есть указание на его почитание. Выставляя данный аргумент, иконоборцы ссылаются на послания ап. Павла, где он говорит о кресте (1 Кор. 1:18; Гал. 6:14)¹⁶³. Феодор Студит в «Опровержении стихов» приводит слова иконоборцев, что для богопознания и почитания «Бог даровал закон изображать один только Крест»¹⁶⁴.
2. **Освящение креста** через распятие на нем Сына Божия. По мысли иконоборцев, «крест освящен во Христе»¹⁶⁵, в то время как иконы не имеют никакого освящения¹⁶⁶.
3. **Литургическое использование**. В.М. Лурье отмечает: «Изображение креста имело за собой мощное литургическое предание: знаменем креста освящаются все предметы, включая Святые Дары во время Евхаристии. Почитание икон не имело за собой столь

¹⁶⁰ В.А. Баранов, издавший данное произведение, предложил ряд аргументов, которые опровергают принадлежность этого трактата патр. Герману. См.: *Баранов В. А., Гигинейшвили Л. Л.* Неизданный славянский перевод антииконоборческого полемического трактата «Слово о кресте и святых иконах» патриарха Германа I Константинопольского...

¹⁶¹ См.: *Феодор Студит, преп.* Опровержение и низложение нечестивых стихотворных произведений... С. 324-326. Помимо указанного сочинения, преп. Феодор касается темы почитания креста в «Слове на поклонение Кресту», а также в «Семи главах против иконоборцев».

¹⁶² См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 172-180.

¹⁶³ См.: *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 253.

¹⁶⁴ *Феодор Студит, преп.* Опровержение и низложение нечестивых стихотворных произведений... С. 325.

¹⁶⁵ *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 274

¹⁶⁶ Постановления Собора 754 г....

же бесспорного предания»¹⁶⁷. У иконоборцев мы встречаем два примера аргументации такого рода: 1. На младенце при крещении запечатлевается образ креста, а не икона¹⁶⁸. 2. Через крестное знамение, а не икону, прогоняются бесы и страсти¹⁶⁹.

4. **«Небесное свидетельство»**. Помимо богословских указаний, в источниках встречаются указания на противопоставление иконоборцами креста и икон на основании «небесного свидетельства». В «Слове о кресте и святых иконах» говорится: «Если, о учитель, хочешь, чтобы мы слышали твое учение, то покажи нам на небе видение иконы (знамение от небесе), наподобие видения креста из звезд, и тогда мы с верою поклонимся [иконе]»¹⁷⁰. Данный отрывок В.А. Баранов понял как указание на видение Креста имп. Константину Великому¹⁷¹. Однако, если принять во внимание «Семь глав против иконоборцев» преп. Феодора, то смысл данного отрывка может оказаться несколько иным. В указанном сочинении преподобный посвящает целую главу данному вопросу, которая озаглавлена «Против тех, которые говорят: так как на небе нет изображения человека, но [есть] образ Креста, то ему и должно поклоняться»¹⁷². Из аргументации иконопочитателя видно, что речь идет вовсе не о явлении креста, а о созвездии, наличие которого иконоборцы приводили в качестве свидетельства о необходимости почитания креста, а не человеческого изображения.

Суммируя приведенные места, мы можем сделать вывод, что крест для иконоборцев является не антропоморфным образом, который указывает

¹⁶⁷ Лурье В.М., Баранов В.А. История Византийской философии... С. 431-432

¹⁶⁸ См.: Феодор Студит, преп. Семь глав против иконоборцев... С. 363.

¹⁶⁹ См. там же С. 364.

¹⁷⁰ Баранов В.А., Гигинейшвили Л.Л. «Слово о кресте и святых иконах» патриарха Германа I Константинопольского...

¹⁷¹ См. там же сноска № 26.

¹⁷² Феодор Студит, преп. Семь глав против иконоборцев... С. 362.

на Христа¹⁷³. Изображение креста имело четкую ассоциацию с тем крестом, на котором был распят Христос. Взирание на крест способствовало тому, что у человека создавался поэтический образ распятого Христа, который был вполне допустим для иконоборцев и не шел вразрез с иконоборческой теорией образа. Иными словами, в отличие от иконы крест способствовал плавному переходу от чувственного мира к божественному через создание умственного образа. В отличие от иконы, которая была реалистичным образом, являющим прототип, крест представлял собой знак, на этот прототип указывающий¹⁷⁴.

Мы не вполне согласны с той интерпретацией, которую предложил В.А. Баранов касательно восприятия креста иконоборцами. Данный исследователь пишет: «Знак Креста» мог пониматься как схема одушевленной крестовидной фигуры Христа, вырезанная в камне, выложенная мозаикой или отлитая из золота или серебра»¹⁷⁵. Нам кажется, дело обстоит несколько иначе. Когда у преп. Феодора идет речь о том, как Моисей прообразовал крест (Исх. 17:8-16), то он приводит возражения иконоборцев: «“Но там”, – возразит кто-нибудь, – “был образ одушевленный (ἔμψυχος), зачем же ты говоришь о бездушном (ἀψύχου)?”»¹⁷⁶. Возникает вопрос к чему относится данное возражение? Данное возражение следует после ответа преп. Феодора на другой вопрос: «Кто же в древние времена носил в себе образ Христа?»¹⁷⁷. Преподобный отвечает, что образ Христа носили те, кто изображали крест, и в качестве примера приводит Моисея. Также следует учитывать, что преподобный весь разговор ведет о том, что если почитаем крест, то тем более следует почитать изображение. В таком контексте данное возражение иконо-

¹⁷³ Феодор Студит, преп. Опровержение и низложение нечестивых стихотворных произведений... С. 325: «Образ страданий», «к чему пригвожден и чем спас нас».

¹⁷⁴ См.: Раевская Н.Ю. Священные изображения и изображения священного... С. 43.

¹⁷⁵ Баранов В.А., Гигинейшвили Л.Л. «Слово о кресте и святых иконах» патриарха Германа I Константинопольского...

¹⁷⁶ Текст приведен в редакции В.А. Баранова. См. там же. Несколько иной перевод: «Но там, — возразит кто-нибудь, — был образ живой: зачем же ты говоришь о неодушевленном»? См.: Феодор Студит, преп. Слово на поклонение Честного и Животворящего креста среди Четырехдесятницы // ПСТСО. Т. 6. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 371.

¹⁷⁷ Там же С. 370.

борца приобретает следующий смысл: «Моисей был живым образом (иконой) Христа, а ты предлагаешь почитать «мертвый образ» (икону)». Иными словами, данное возражение касается иконы Христа, а не почитания креста. Что же касается термина «знак Креста» (τύπος τοῦ σταυροῦ), который, как указал В.А. Баранов¹⁷⁸, имел значения «слепок оригинала», «отпечаток», то он скорее означал, что все изображения креста являются отпечатком того креста, на котором пострадал Спаситель.

Рассматривая тему креста, нам хотелось бы также обратиться к сфере искусства, чтобы более ясно увидеть, какое место занимал крест в иконоборческом мировоззрении. Деятельность византийских иконоборцев в сфере искусства носила не только отрицательный, в смысле разрушения, но и положительный характер¹⁷⁹. Созидательная сторона иконоборческого искусства очень тесно связана с темой креста, и потому в контексте данного раздела мы сосредоточимся главным образом на ней. Как от источников иконоборческого богословия, так и памятников иконоборческого искусства осталось небольшое количество свидетельств. Р. Кормак указал три причины, по которым до нас дошло малое число памятников¹⁸⁰. Причины эти следующие: 1. Временная дистанция, в течение которой произошло разрушение памятников. 2. Историческая причина: историческая обстановка требовала от иконоборческих императоров направления сил и финансов на реконструкцию и создание объектов, стратегически более важных, к которым не относились хра-

¹⁷⁸ Баранов В.А., Гигинейшвили Л.Л. «Слово о кресте и святых иконах» патриарха Германа I Константинопольского...

¹⁷⁹ Касательно искусства иконоборческого периода см.: В. Н. Лазарев. История византийской живописи... С. 53-60; Кондаков Н.П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. / Ред. Г.Р. Парпулов, А.Л. Саминский. Пловдив, 2012. С. 121- 157; Cormack R. The Arts During the Age of Iconoclasm... Pp. 35-44. Barnard L.W. Art During the Iconoclastic Period... Pp. 119-128; Грабар А. Император в византийском искусстве... С. 180-183; Pickett J. The Apse Mosaic of Hagia Eirene: The Splendor of Iconoclasm. // G. Sözen. Mosaics of Anatolia. - Istanbul: HSBC, 2011. Pp. 309-320. **О кресте** см.: Millet G. Les iconoclastes et la Croix. A propos d'une inscription de Cappadoce // BCH, vol. 34. Paris, 1910. Pp. 96-109; Великов Ю. Светият Кръст или светите икони: иконоборска дилема? // Теология и социум. Съвременни перспективи, София: ИК Омифор, 2013. С. 233-242. **О монетах** см.: Чореф М.М. Иконография императоров-иконоборцев как средство легитимации власти // Научные ведомости БелГУ, 2015. № 13 (210). Вып. 35. С. 56-62.

Состояние искусства в после иконоборческую эпоху см.: Баранов В.А. Золотой, серебряный, железный: мифологическая модель времени и художественная культура / ред. И. Припачкин. Курск, 2002. С. 34-49; Cormack R. Painting after Iconoclasm... Pp. 147-164.

¹⁸⁰ См. там же Pp. 35-38.

мы. Однако строительство храмов все же производилось. 3. Иконоборческая политика преследования монахов, которые являлись существенной частью общества, производящей и финансирующей искусство¹⁸¹.

Как было указано выше, для нас в данном разделе является более важным рассмотреть тему креста в иконоборческом искусстве¹⁸². Надпись на воротах Халки, помещенная Львом III, и сам факт замены изображения Христа на крест свидетельствуют о том, что крест у иконоборцев служил альтернативой антропоморфному образу Спасителя. Подтверждением этому служат также слова из «Слова о кресте и святых иконах». Автор данного сочинения восклицает: «Но почему это одни вы не принимаете изображенный человеческий вид и икону Распятия, Погребения, Воскресения и, по словам богоотца Давида, на небеса с восклицанием возшедшаго Человека (Пс. 46: 6), пригвожденного за наши грехи»¹⁸³?! Данный отрывок свидетельствует, что наряду с другими изображениями иконоборцы отвергали также иконы распятия, в чем упрекал их иконопочитатель второго периода патр. Никифор¹⁸⁴. Из данного факта мы можем заключить, что крест для иконоборцев являлся символическим изображением, которое указывало на Христа, но при этом не нарушало принципа единосущия образа, ведь материальное изображение креста изображало не личность, а такой же материальный крест, на котором был распят Христос.

Помимо замены на крест иконы на воротах Халки, известным фактом является то, что подобного рода замена производилась иконоборцами и в

¹⁸¹ Н.П. Кондаков также указал, что «иконоборство уничтожило внешнюю опору искусства в виде покровительства и разных заказов». См.: *Кондаков Н.П.* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей... С. 126.

¹⁸² Наиболее полное исследование нумизматики, сфрагистики и иконоборческого искусства было осуществлено А. Грабарем. В нашем исследовании мы будем опираться главным образом на его две работы: «Византийское иконоборчество» и «Император в византийском искусстве». О печатях императоров иконоборческого периода см. также: *Степанова Е.В.* Императорские печати иконоборческого периода. Некоторые наблюдения // *Античная древность и средние века.* Екатеринбург, 1999. Вып. 30. С. 83-94. Данная исследовательница придерживается мнения, что печати отражают противостояние иконоборцев и иконопочитателей. Она указывает, что крест заменяет изображение Богородицы уже на монетах Льва III. Этот тип используется всеми императорами-иконоборцами.

¹⁸³ *Баранов В.А., Гигинейшвили Л.Л.* «Слово о кресте и святых иконах» патриарха Германа I Константинопольского...

¹⁸⁴ См.: *Творения святых отцов в русском переводе.* В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 177-179.

храмах. Примером могут послужить изображения в церкви св. Ирины в Константинополе, соборе Святой Софии в Фессалониках, а также в храме Успения в Никее. Апсидные образы этих храмов были заменены крестом¹⁸⁵. Тема креста в иконоборческих росписях также фигурирует в виде орнаментов. Но как указал А. Грабар: «Умножая число изображений креста и ограничивая этими изображениями декоративное убранство церкви, иконоборцы не вводили никакой новации, а лишь продолжали традицию более древнего благочестия»¹⁸⁶. Грабар указывает, что до иконоборчества существовала практика изображений креста, например, в св. Софии вначале не было никаких изображений кроме многократно повторяющегося креста.

В целом иконоборческое искусство носило более декоративный, нежели религиозный характер. Из всех дошедших до нас памятников единственным образом, имеющим откровенную связь с религиозной сферой, является именно крест. Н.В. Квливидзе указала, что иконоборцами были разработаны «принципы аниконической декорации, главным мотивом которой был крест»¹⁸⁷. В результате мы можем заключить, что даже крест у иконоборцев имел более декоративное, нежели культовое назначение. Однако это вовсе не означает, что крест сводился исключительно к декоративной стороне. Подтверждением этому служат и вышеприведенные выдержки из трактатов, и использование креста главным образом в храмовом пространстве. Икона и крест противопоставляются иконоборцами как образ личности и образ материального предмета¹⁸⁸. Данное противопоставление означало полный отказ от антропоморфных образов в религиозной сфере. Подтверждение этому мы находим в дошедших до нас памятниках иконоборческого искусства.

¹⁸⁵ См.: Грабар А. Византийское иконоборчество... С. 300-305. См. так же: Квливидзе Н. В. Изобразительное искусство. Византийский период (IV в. — 1453 г.) // Православная энциклопедия. Т. VIII, С. 312.

¹⁸⁶ Грабар А. Византийское иконоборчество... С. 299. Об этом говорит и Р. Кормак: *Cormack R. The Arts During the Age of Iconoclasm...* Pp. 41-24.

¹⁸⁷ Квливидзе Н. В. Изобразительное искусство... С. 312.

¹⁸⁸ На то, что иконоборцы не использовали кресты с изображением Самого Христа указал В.Н. Лазарев (см. *Лазарев В.Н. История византийской живописи...* С. 57.). Косвенным подтверждением этого могут служить указания патр. Никифора. Утверждая превосходство иконы над крестом, патр. Никифор говорит: «Изображение же креста не дает подобия Его тела» и далее «Изображение тела честнее изображения очертания (Креста)». См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 174 и 176.

В заключение темы использования изображений креста скажем несколько слов и о том, какое место крест занимал на монетах иконоборческих императоров, которые служили немалым средством продвижения идей императоров. При исследовании дошедших до нас монет, несколько не вписывающихся в общую канву иконоборческого отношения к кресту, является факт устранения Львом III креста с оборотной стороны монеты и его замены на императорский портрет. Однако данный факт на самом деле не является показателем отношения борцов против образов к кресту. При замене креста на императорский портрет его полного устранения с монет не происходило. В частности, он оставался на сфере в руках императора, а также на императорской короне. Как указал приведенный исследователь, данная замена - это свидетельство возрождения императорского цикла изображений, который служил средством утверждения власти. Надпись, сопровождавшая кресты иконоборческого периода, свидетельствует, что иконоборцы видели в кресте символ императорского триумфа Константина Великого. Изображение креста на монетах было символом императорской победы и возвращения к автократии Константина и Юстиниана¹⁸⁹. А. Грабар делает вывод, что идея замены креста на императорский портрет, как средство заменить своим образом Христа, принадлежит иконопочитательской партии и служит полемическим приемом¹⁹⁰. Это означает, что использование креста на монетах имеет нерелигиозную окраску и зачастую служит отсылкой к первому христианскому императору Константину Великому. А «константиновская» идея была больше политической, чем религиозной¹⁹¹.

В результате мы можем заключить, что данный исследователь убедительно показал, что монетные типы, возникшие в иконоборческую эпоху, не

¹⁸⁹ См.: *Грабар А.* Император в византийском искусстве... С. 180-183; В.Н. Лазарев в свою очередь указывает, что «Крест привлекал их прежде всего как символ победы Константина и императорского триумфа над язычеством». См.: *Лазарев В.Н.* История византийской живописи... С. 57; М.М. Чореф также рассмотрел развитие монетных изображений в Византии во время иконоборчества и пришел к выводу, что восьмиконечный крест является символом власти у иконоборцев. См.: *Чореф М.М.* Иконография императоров-иконоборцев как средство легитимации власти... С. 60.

¹⁹⁰ См.: *Грабар А.* Византийское иконоборчество... С. 234-236.

¹⁹¹ *Грабар А.* Император в византийском искусстве... С. 239.

имели каких-то принципиально новых изображений и являлись средствами демонстрации политической позиции, а не религиозных убеждений. Поскольку до императоров-иконоборцев не существовало практики через монеты демонстрировать свою религиозную политику, то для иконоборческих правителей не возникало необходимости выражать свое вероучение таким способом. «Монетная иконография, вопреки ожиданиям, не стала полем манифестации для иконоборцев и их противников»¹⁹². Иконоборцы и иконопочитатели не вели «холодной войны» посредством монет, т.к. не существовало до них традиции выражать через монеты свое отношение к той или иной религиозной идее. В заключение мы вслед за А. Грабарем можем сделать вывод, что монетная иконография «осталась за пределами иконоборческого движения»¹⁹³.

В данном разделе мы попытались рассмотреть богословие почитания креста и его практическое использование у византийских иконоборцев. Что касается места креста в иконоборческом искусстве, то дошедшие до нас памятники свидетельствуют о том, что в храмовом пространстве крест выполнял как декоративную, так и культовую функцию. Как показал обзор источников и дошедших до нас памятников иконоборческого искусства крест для иконоборцев являлся не антропоморфным образом, служащим указанием на Христа. Иконоборцы ставят Крест наравне с Евангелием, поклонение которому также не было двусмысленным и не могло вызвать суеверное отношение в среде народа, но в то же самое время противопоставляют его иконе. Разница между крестом и иконой, с точки зрения противников образов, заключена в способе «указания» на Христа. Иконоборцы не допускали возможность прямого перехода от чувственного к божественному. При поклонении кресту происходит процесс, несколько отличный от поклонения иконе. Если чувственный образ призван соединить человека сразу с божественной сферой, то в случае с крестом все обстоит несколько иначе. Созерцание кре-

¹⁹² Грабар А. Византийское иконоборчество... С. 240.

¹⁹³ Там же С. 242.

ста приводит к тому, что создается нозтический образ распятого Христа, который, по мысли иконоборцев, вполне допустим¹⁹⁴. Внешнее сходство креста и его изображений не могло вызвать путаницы, и современники, видя изображения креста, ясно понимали, на *что* это изображение указывает. Таким образом, поклонение кресту исключает момент идолопоклонства, которого стремились избежать иконоборцы, поскольку созерцание креста ни у кого не могло вызвать желание поклоняться самому кресту, а не Богу. Кроме того, крест по своей природе материален, и потому при его изображении не возникало тех проблем, которые имели место при изображении личности.

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. В иконе Христа данный принцип напоминания также мог бы работать, но тот факт, что во Христе две природы не позволяют Его изобразить. Крест же, будучи материальным, вполне изобразим и не способен вызвать двусмысленности в его понимании. Третье основание заключено в Предании церкви и связано с литургическим употреблением. Использование крестного знамения в таинствах и его эффективное действие в деле борьбы с нечистыми духами и страстями. Четвертое - свидетельство из окружающего мира, которое было важным для византийцев – это наличие на небе созвездия в форме креста и отсутствие такого же человеческого образа. Последнее свидетельство находится в одном ряду с другими известными свидетельствами иконоборцев, как извержение вулкана¹⁹⁵, а так-

¹⁹⁴ Патр. Никифор, наоборот, видит в этом причину превосходства иконы над крестом. См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 174-175.

¹⁹⁵ Извержение, послужившее имп. Льву III знаком Божественного гнева из-за иконопочитания. См.: *Феофан Исповедник. Хронография. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта* / пер. с греч. В.И. Оболенского и Ф.И. Терновского; предисл. О.М. Бодянского. М., 1884. С. 295-296.

же успешность военных кампаний, проводимых императорами-иконоборцами¹⁹⁶.

Г. Милле называет крест «символом иконоборческой веры»¹⁹⁷, однако, как показало исследование данных нумизматики, использование креста в Византии, в том числе и в иконоборческий период, имело и некультовый характер. 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.

1.4 Учение иконоборцев о Евхаристии

Наименование Евхаристии подлинной иконой¹⁹⁸ в трудах иконоборцев делает необходимым рассмотреть их взгляд на природу Евхаристических хлеба и вина после освящения. Такая потребность возникает еще и в связи с тем, что уже в трудах преп. Иоанна Дамаскина материальность Евхаристии привлекается в качестве контраргумента против иконоборческого спиритуализма¹⁹⁹. Состояние дошедших источников не позволяет нам представить иконоборческий взгляд на рассматриваемое таинство в полноте. Более того, свидетельства касательно этого взгляда, хотя и содержатся в источниках, относящихся как к первому, так и ко второму периоду иконоборчества²⁰⁰, отражают лишь отношение к данному вопросу в первый период иконоборче-

¹⁹⁶ См. об этом: *Луховицкий Л.В.* Основное богословско-полемическое сочинение патриарха Никифора Константинопольского «*Apologeticus atque Antirrheticus*»... 78-82.

¹⁹⁷ Millet G. *Les iconoclastes et la Croix*... P.98.

¹⁹⁸ Постановления Собора 754 г.: «Итак, вот что служит иконою (образом) животворящей плоти Его!»

¹⁹⁹ Преп. Иоанн вопрошает своих оппонентов: «Или не-вещество, преимущественно пред всем этим, тело и кровь Господа нашего»? См.: *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения... С. 12.

²⁰⁰ Касательно Евхаристии высказывался собор 754 г., определения которого дошли до нас в составе деяний VII Вселенского собора, а также данной темы касается Константин V, чьи взгляды изложены в источнике, относящемся ко второму периоду иконоборчества.

ства. В определениях собора 815 года никаких указаний на Евхаристию, как подлинную икону нет. Основываясь на немногочисленных свидетельствах, мы все-таки попробуем реконструировать иконоборческий взгляд на Евхаристию.

Итак, из Опровержения патр. Никифора мы узнаем, в чем причина установления таинства Евхаристии. Император Константин V говорит, что это таинство было установлено Господом в силу того, что Он «по божеству Своему предузнав смерть и воскресение Свое и вознесение на небо, Он дабы мы верующие в Него имели день и ночь ясное воспоминание (μνημόσυνον)²⁰¹ о Его воплощении»²⁰². Из данного пассажа видно, что рассматриваемое таинство призвано служить напоминанием о Воплощении. Иными словами, иконопочитательскому утверждению иконы в качестве свидетельства Воплощения иконоборцы противопоставили свой собственный образ, который выполняет ту же функцию, что и икона.

Иерийский собор связывает Евхаристию не только с темой воспоминания, но и поклонения: «Он установил, чтобы в образе Его приносилось избранное вещество, то есть существо хлеба, не представляющее собой образа человека, чтобы не ввелось идолопоклонство. Следовательно, как естественное Тело Христа свято, потому что оно обоготворено, так же точно свято и то, которое таково по установлению, то есть святой образ Его в Евхаристии, так как он через освящение обоготворён благодатью (ἀγιασμοῦ χάριτι θεοῦμένη)»²⁰³. Определения собора используют Евхаристию в качестве защиты иконоборческой позиции. Использование хлеба и вина в таинстве призвано устранить идолопоклонство, которое мыслится участниками собора как поклонение антропоморфным изображениям. Кроме того, собор говорит о том, что роднит естественное и евхаристическое Тело Христа. Тожество,

²⁰¹ В Священном Писании, в тех местах, где говорится об указании совершать Евхаристию (Лк. 22:19 и 1 Кор. 11:24), стоит слово «ἀνάμνησιν».

²⁰² Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 100. Греческий текст см.: PG 100: 332 D. О том, что изображать Христа можно лишь через воспоминание см. также: *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 254.

²⁰³ Постановления Собора 754 г.... Греческий текст см.: Mansi. 13: 264B.

которое так важно иконоборцам в их концепции образа, между естественным и евхаристическим телом образуется в результате освящения.

С. Геро обратил внимание на то, что в деяниях собора 754 года содержится явная параллель между Воплощением и Евхаристией. Эта параллель выражается в том, что освящение природного тела Христа в Воплощении уподобляется освящению Евхаристического хлеба через схождение Святого Духа при священническом освящении²⁰⁴. В чем же заключается эта параллель? Исходя из определений собора, мы можем выделить три основания данной аналогии. 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 и вино²⁰⁵. 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. На основании приведенных аргументов мы можем заключить, что для иконоборцев Евхаристия отражает способ явления и соединения материального и божественного в условиях падшего мира.

Выражая ту же идею, что и Иерийский собор, имп. Константин V вносит некоторое дополнение в учение о Евхаристии. Так, он говорит: «Не всякий хлеб есть тело Его, равно как не всякое вино есть кровь Его, а только тот, который посредством священнического тайнодействия возносится, из рукотворного (состояния обращаясь) в нерукотворное»²⁰⁶. Приведенный отрывок из «Опровержения» свидетельствует, что василевс учил о некой перемене свойств Святых Даров после освящения. Благодаря такой перемене, по его

²⁰⁴ В первом опровержении преп. Феодора Студита мы также встречаем идею, что божественный образ «влагается в нас Святым Духом через освящение и праведность». См.: *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 252. См. также: *Gero S. Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources...* S. 4 (4–22). В.М. Лурье и В.А. Баранов также подчеркивает особое участие Святого Духа в деле освящения: *Лурье В.М., Баранов В.А.* История Византийской философии... С. 464. См. также *Баранов В.А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 121.

²⁰⁵ Постановления Собора 754 г....

²⁰⁶ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 104.

мысли, преодолевается антагонизм между рукотворным и нерукотворным. Средством же преодоления этого антагонизма является освящение, которое, как указал собор 754 года, не совершается над иконами²⁰⁷. В.А. Баранов указал, что данное уточнение было сделано императором с целью защитить иконоборческое богословие от обвинения в непоследовательности²⁰⁸. Идея нерукотворности Евхаристических Даров предполагала, что, невзирая на единую сущность и нерукотворность, император все-таки признавал некоторое различие между Дарами и естественным телом Христа²⁰⁹. В.М. Лурье в свою очередь отметил, что учение о нерукотворности Евхаристических Даров после освящения не имеет основания в древней традиции и было выдуманно самим Копроном²¹⁰.

Ранее нами было неоднократно отмечено, что иконоборцы называют Евхаристию единственным допустимым образом. Патр. Никифор приводит слова иконоборцев: «И хлеб, который мы принимаем, есть образ (εἰκών) тела Его, изображающий (μορφάζων) плоть Его, как обращающийся в отобраз (τύπον) тела Его»²¹¹. Эти слова, кажется, показывают, что Евхаристия воспринимается иконоборцами как некий символ, который призван служить напоминанием о Христе. Однако другой отрывок из того же произведения патр. Никифора содержит слова имп. Константина V, которые опровергают символическое понимание Евхаристии иконоборцами. Император говорит: «Христос повелел святым Своим ученикам и апостолам передал образ подвига любви Его в теле Его, дабы мы через священнослужительское возношение

²⁰⁷ Постановления Собора 754 г. ...

²⁰⁸ См. *Баранов В.А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 145. В этой непоследовательности иконоборцев обличает патр. Никифор, когда говорит об их учении о неопишемости тела Христова: «Если вы говорите, что плоть, которую воспринял Христос, неопишима по причине единой ипостаси... то, над чем вы священнодействуете во время совершения таинств, приступая к святыне, как говорится, с иззутыми ногами? Если это тело неосяземо, каким образом приносите его в жертву? И что жрется»? См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С.132-133.

²⁰⁹ См. *Баранов В.А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 147.

Касательно использования иконоборцами и иконопочитателями терминов «рукотворный» и «нерукотворный» см. также: *Баранов В.А.* Иконоборческие споры и богословское значение Нерукотворного Образа // Мир православия, вып. 7. Волгоград, 2009. С. 41–57.

²¹⁰ *Лурье В.М., Баранов В.А.* История Византийской философии... С. 466.

²¹¹ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 103

посредством причащения и усвоения принимали как само и истинное тело Его»²¹².

Приведенные отрывки демонстрируют различный подход относительно вопроса реальности Тела и Крови Христовых в Евхаристии. В одних случаях Евхаристия именуется образом, а в других – «самим телом Его». Кроме того, иконопочитатели критикуют иконоборцев за символическое отношение к Святым Дарам²¹³. В результате возникает определенного рода проблема: как согласовать такое различное отношение к таинству? В.М. Лурье отметил различие между позицией Константина V и Иерийского собора по данному вопросу. Данное различие позиций заключается в том, что император, по мысли исследователя, был сторонником «евхаристического реализма», в то время как собор 754 г. избегал отождествления евхаристического и физического Тела Христа²¹⁴. Однако как мы видим и самому императору принадлежат высказывания, которые кажутся взаимоисключающими. Г.А. Острогорский в своей статье «Гносеологические основы спора о св. иконах» указал, что спор иконоборцев и иконопочитателей касательно Евхаристии возник именно из-за различного понимания термина «икона», а не из-за расхождений в понимании этого таинства²¹⁵. Вместе с тем, вполне соглашаясь с мнением, высказанным С. Геро²¹⁶, мы склонны полагать, что разрешить указанное противоречие легко через обращение к иконоборческой теории образа. Хотя собор 754 г. и Константин V расходятся касательно концепции единственного образа, они оба указывают на Евхаристию как подлинный

²¹² Там же С. 100.

²¹³ См. там же С. 102.

²¹⁴ Лурье В.М., Баранов В.А. История Византийской философии... С. 461; данный исследователь также указал, что имп. Константин V термины «φύσει» и «θεσει», которые использовались для различения природы Бога и обоженных людей, использует для различения природного и евхаристического Тела Христа. См.: там же С. 462

²¹⁵ Острогорский Г. Гносеологические основы спора о св. иконах... С.48. Вопрос образа присутствия Христа в Евхаристии рассматривает П. Малков. Он приходит к выводу, что император Константин V учил о том, что в Евхаристии человек причащается именно Божественной сущности. См.: Малков П. Евхаристия и иконоборчество (к вопросу об образе присутствия Христа в Евхаристии). // Св. Троица преп. Андрея Рублева в свете православного апофатизма. 18 ноября 2005 г. Иконоборчество: вчера и сегодня. 22 сентября 2006 г. Материалы конференций. СПб., 2007. С. 115.

²¹⁶ См.: Gero S. Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources... S. 9.

образ Христа²¹⁷. Подлинным образом, по мнению византийских иконоборцев, может служить лишь то, что обладает сущностным тождеством с изображаемым. Проецируя такое восприятие образа на Евхаристию, мы приходим к мысли о том, что Евхаристические Дары тождественны по сущности Христу, а это означает, что Евхаристия – это подлинные Тело и Кровь Христовы, а не отвлеченные символы, служащие исключительно для воспоминания Воплощения.

Последний вопрос, который мы должны рассмотреть, – это вопрос генезиса иконоборческого взгляда на Евхаристию. По данной проблеме существует несколько мнений. Протопресв. И. Мейендорф видит истоки учения о Евхаристии у Псевдо-Дионисия²¹⁸. С. Геро говорит, что существует предположение (в частности, он указывает прот. Г. Флоровского), что идейным вдохновителем византийского иконоборчества был оригенизм, опосредованный через Евсевия. Но наличие в антиоригенистическом трактате «*Adamantius dialogue*»²¹⁹ учения о Евхаристии как иконе не позволяет данную часть иконоборческой доктрины возводить к Оригену²²⁰.

Подтверждением данной точки зрения может также служить взгляд самого Оригена на Евхаристию. Иером. Кирилл (Зинковский) в своей диссертации указал на спиритуалистическое восприятие Евхаристии александрийским богословом. Он пишет, что, «по учению дидаскала, материальная составляющая (τὸ ὑλικόν) святых Даров «не приносит пользы», и причащение Евхаристии «само по себе ни спасительно, ни пагубно», но спасительно только «по мере веры в Евангелие и жизни по духу его»²²¹. В качестве истоков оригеновского отношения к таинству данный исследователь указывает его космологию и антропологию. Хотя иконоборческое мышление было

²¹⁷ См. там же S. 11.

²¹⁸ Мейендорф И., прот. Иисус Христос в Восточном Православном богословии... С. 204.

²¹⁹ Автор приписывает авторство данного диалога свт. Мефодию Олимпийскому.

²²⁰ Gero S. Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources... S. 18.

²²¹ Кирилл (Зинковский), иером. Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской школы, Великих Кападокийцев и преп. Максима Исповедника. Диссертация... доктора богословия. М.-СПб., 2014. С. 212.

вполне спиритуалистическим, главным отличием между Евхаристическими Дарами до и после освящения является не их материальность и нематериальность, а нерукотворность. Более того, Евхаристия, с точки зрения иконоборцев, является материальным нерукотворным единичным образом нематериального воскресшего тела Христа.

Рассматривая возможные источники иконоборческого взгляда на Евхаристию, С. Геро предположил, что данное учение существовало в Церкви до иконоборчества, но как одно из второстепенных направлений в святоотеческой мысли. Отталкиваясь от методологии данного исследователя, В.А. Баранов рассмотрел наличие параллелей учению иконоборцев о Евхаристии в александрийской и антиохийской богословских школах, а также в неоплатонизме. Наиболее вероятным истоком иконоборческих воззрений, по его мнению, является антиохийская богословская традиция в лице Феодора Мопсуэстийского. Этот богослов учил о двух состояниях: материальном и духовном (в которое произойдет переход после всеобщего воскресения). Параллель между иконоборческим отношением к Евхаристии и взглядами Феодора Мопсуэстийского данный исследователь видит в том, что Евхаристические Дары уподобляют телу Христа на том основании, что они помазаны Святым Духом, а также немалое внимание уделяется посреднической роли священника при освящении²²².

В результате нашего обзора было установлено, что существующие источники позволяют нам судить только о том, как воспринимали Евхаристию византийские иконоборцы первого периода. По мысли иконоборческой партии, главной целью данного таинства является напоминание о Воплощении Христа. Главным аргументом в защиту иконопочитания служил именно факт Боговоплощения, и икона была призвана быть одним из свидетельств реальности данного факта. Такому образу-иконе иконоборцы противопоставили

²²² Баранов В.А. *Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества...* С. 121.

образ-Евхаристию, которая, по их мнению, является более верным свидетельством Воплощения.

Вторым моментом, на который следует обратить внимание в иконоборческом учении о Евхаристии, является «вещество таинства». Использование хлеба и вина, с точки зрения противников образов, имеет особый смысл. Употребление их призвано защитить Церковь от идолопоклонства, которое мыслится как поклонение антропоморфному образу.

Третья особенность – связь Евхаристии и теории образа. Я. Пеликан справедливо заметил: «В том, что касается Евхаристии, спор между ними шел не столько о природе евхаристического присутствия, сколько о вытекающих из этого учения следствиях, касающихся определения «образа» и использования изображений. Следует ли евхаристическое присутствие рассматривать как некий общий принцип сакраментальной передачи божественной силы через посредство материальных объектов, или же речь здесь идет об исключительном случае, который невозможно распространять на иные средства сообщения благодати, например, изображения»²²³?

Хотя мнение данного исследователя вполне соответствует реальности, и сложно отрицать, что вопрос о Евхаристии главным образом сопряжен с темой образа, это не означает, что византийские иконоборцы выдержали учение о Евхаристии в духе православия. Особенностью их взглядов служит учение о перемене Евхаристических Даров после освящения из рукотворного состояния в нерукотворное. Данное учение было призвано защитить позицию иконоборцев от возможного обвинения в непоследовательности и поклонении рукотворным вещам: вину и хлебу, сделанным человеческими руками. Утверждение Евхаристии в качестве подлинной иконы означало, что Воплощение и его аналогия, Евхаристия, есть образец явления божественной силы через материю. Для православных такой подход был не свойственен, по-

²²³ Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. В 2 т. Т. 2: Дух восточного христианства [600-1700] / пер. с англ. яз. А. Кырлежев. М., 2009. С. 91.

скольку и Воплощение, и Евхаристия рассматривались ими как нечто уникальное, единичное явление, не могущее служить общим принципом проявления благодати через материю.

Кроме того, отталкиваясь от идеи тождества по сущности, иконоборцы выдвинули учение о Евхаристии как подлинной иконе. В центре их подхода находится идея пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Характер этой перемены иконоборцы выразили в категориях близких их собственному мышлению. Никто из участников спора не сомневался, что в результате освящения происходит некая перемена. Иконоборцы выразили этот переход в категориях рукотворности-нерукотворности. Поскольку для иконоборцев важным является именно тождество по сущности между образом и прототипом, то мы можем заключить, что переход из рукотворного состояния в нерукотворное можно охарактеризовать именно как пресуществление. С иконой этого не происходит. Достижение главного качества иконоборческой «иконы» – тождества сущности достигается через освящение, которого лишена икона. Смысл антагонизма рукотворного и нерукотворного для иконоборцев заключается в утверждении Божественного участия в создании образа. Рукотворное не способно соединить с Богом, так как создано по инициативе человека. Когда же его освящает Святой Дух, то оно изменяется. Эту перемену и пытались отразить иконоборцы, объявляя Дары нерукотворными. Освящение производит перемену сущности предмета, меняет ее на Божественную. Икона не знает такого освящения, и потому сущность ее не меняется. Более того, в противоположность освящению, живопись отделяет плоть Христову от Божества²²⁴. Иконоборцам сложно было понять, как то, что вчера было обычной доской, в результате работы художника (а не Бога) становится способным соединять с Богом.

²²⁴ Постановления Собора 754 г. ... Иконоборцы указывают, что в процессе написания изображения не участвует Бог. Живопись – это не таинство, сообщающее обожение. Если бы это было так, то все изображения должны были бы быть святыми. «Нет также и священной молитвы, освящающей их, чтобы сделать их из обыкновенных предметов святыми, но постоянно остаются они вещами обыкновенными, не имеющими никакого особенного значения, кроме того, какое сообщил им живописец». См. там же.

Учение о Евхаристии как подлинной иконе вносит некоторое уточнение и в саму теорию образа. Евхаристия для иконоборцев является материальным образом, «сходным с моделью по сущности, но радикально отличным от модели по своим чувственно воспринимаемым характеристикам»²²⁵. Иными словами, образ и первообраз в учении иконоборцев схожи по сущности, но отличны по восприятию. Хотя иконоборцы и не отрицают материальности Евхаристических Даров (следовательно, и восприятия их через органы чувств), однако они исключают визуальную сторону из учения об иконе. В Евхаристии визуальная сторона не имеет никакой ценности. Тожественная Христу Его Евхаристическая икона становится таковой не благодаря материальным качествам, но сущностному тождеству. В своей «иконе» иконоборцы ищут соединения с сущностью неизобразимого Бога, которая познается не визуальным, а ноэтическим путем. В результате материальная сторона Евхаристического образа иконоборцев не играет для них самих какой-то ключевой роли.

Итак, иконоборцы устанавливают евхаристический способ соединения Божественного и материального как единственно допустимый. Легитимность данного подхода обуславливается тем, что этот образ завещан Самим Христом. Возможность соединения материального и Божественного возникает при освящении, когда сама материя изменяется, становится нерукотворной. Параллель, проводимая иконоборцами между процессом создания Евхаристической иконы и Воплощением, а также постоянный отсыл обеих сторон к таинству домостроительства нашего спасения, делает необходимым рассмотреть иконоборческую христологию в ее связи с богословием образа.

²²⁵ Баранов В.А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 149.

1.5 Образ и христология византийских иконоборцев

1.5.1 Взгляд иконоборцев на Воплощение

Одним из главных аргументов иконопочитателей в защиту образа был сам факт Боговоплощения. Этот факт даровал христианам возможность изображать прежде невидимого Бога. Безусловно, иконоборцы не могли игнорировать этот ключевой аргумент и предложили свое видение этого вопроса. Участники Иерийского собора заявляют: «При этом мы нашли, что против самого необходимого из них для нашего спасения, то есть домостроительства Христова, богохульствует не имеющее в них основание искусство живописи, и что им подрываются эти шесть святых и Вселенских богособранных Соборов»²²⁶. Эти слова свидетельствуют о том, что не только иконопочитатели, но и противники образов строят свою аргументацию на христологическом основании.

У патр. Никифора мы встречаем уточнение, в чем конкретно, по мысли иконоборцев, искажают православное учение иконопочитатели: «Мы полагаем, что изготовляющий икону Христа не постиг глубины неслитного единения двух естеств во Христе»²²⁷. Данное свидетельство является прямым отсылком к вопросу об образе соединения двух природ во Христе, который был центром христологических споров. В данном разделе мы рассмотрим особенности иконоборческих взглядов касательно Воплощения.

1.5.1.1 Характер человечества, воспринятого Христом

Всячески подчеркивая свою приверженность Преданию Церкви, иконоборцы стараются продемонстрировать свою верность Халкидонскому собору, который высказался о Воплощении в отрицательных формулировках – неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно. На позицию касательно вопроса о том, что именно воспринял Христос в Воплощении, у иконоборцев

²²⁶ Постановления Собора 754 г....

²²⁷ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 97.

имеется прямое указание. Собор 754 года заявил: «То, что Он воспринял от нас, есть одно телесное вещество человеческого существа, вполне совершенного, но не представляющего собой лица самостоятельно существующего»²²⁸. Помимо этого определения собора постоянно проводят мысль о том, что в Воплощении плоть была ипостасно соединена с Богом-Словом²²⁹.

В приведенных отрывках хотелось бы подчеркнуть два ключевых момента, которые непосредственно связаны с темой образа. Первый момент – это то, что деяния иконоборческого собора свидетельствуют о том, что акт Боговоплощения заключается именно в восприятии человеческой плоти, «единосущной нам»²³⁰. Это означает, что для иконоборцев именно плоть нуждалась в исцелении. В.А. Баранов замечает по этому поводу, что для иконоборцев «Бог Слово принимает от Богородицы только общую материю человеческой природы, то есть материальные составляющие для Своего тела»²³¹. Возможно, такое восприятие Воплощения связано с спиритуалистическими воззрениями иконоборцев²³².

Указание на восприятие плоти, таким образом, свидетельствует о том, что плоть находится именно в центре акта спасения человечества. Ввиду того, что наиболее вероятным истоком иконоборческих воззрений в настоящее время считается оригенизм, следует указать, как Ориген понимал Воплощение. Этот александрийский учитель, исходя из своего учения о предсуществовании душ, рассматривал акт Воплощения именно как «вотелеснивание».

²²⁸ Постановления Собора 754 г.; данное воззрение иконоборцев мы обнаруживаем и у преп. Феодора Студита: Феодор Студит. *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 294.

²²⁹ Постановления Собора 754 г.

²³⁰ См. там же.

²³¹ Баранов В.А. Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2012. Вып 2. Т. 6. С. 273.

²³² Следует отметить, что спиритуализм византийских иконоборцев не был спиритуализмом в духе неоплатоников и Оригена, чьи воззрения вытекали из учения о предсуществовании душ. На V Вселенском соборе Церковь осудила это учение и тот факт, что иконоборческий собор 754 года подтверждает анафемы Оригену и его последователям, свидетельствует, что учение о предсуществовании душ и вытекающее из него учение осуждалось иконоборцами. Однако противники икон постоянно подчеркивали безжизненность и безблагодатность материи, которую, по их мысли, презирает Писание (см.: *Феодор Студит, преп.* Опровержение и низложение нечестивых стихотворных произведений... С. 326; в деяниях Иерийского собора материя определяется как «бесславное и мертвое вещество». См.: Постановления Собора 754 г.). Это свидетельствует о том, что спиритуализм им все-таки был свойственен. Основанием же его был чрезмерный акцент на инаковости Бога по отношению к материальному миру.

На это указал прот. Г. Флоровский. Он выделил в учении Оригена о Воплощении два момента: 1. «Премирное и сверхвременное соединение пречистой и вечной души Иисуса со Словом»; 2. «Воплощение обоженной души Иисуса, нераздельно соединенной со Словом»²³³. Нечто подобное мы обнаруживаем и у иконоборцев. Воплотившегося Христа они определяют как одно лицо, неслитно соединяющее в себя два естества – материальное и нематериальное²³⁴. У нас нет оснований полагать, что иконоборцы придерживались оригеновского учения о предсуществовании душ и целиком следовали его взгляду на Воплощение. Безусловно, и Оригену, и иконоборцам был свойственен спиритуализм, однако основание этого спиритуализма было разное. Если Ориген в принципе противопоставлял материальное и духовное, то в богословии иконоборцев материальное скорее противопоставлено божественному. Особый акцент на том, что воспринята была именно плоть, мог быть стремлением подчеркнуть реальность Воплощения и служил иконоборцам защитой от обвинений в докетизме.

Второй момент, на который хотелось бы обратить внимание, - это мысль о том, что плоть Христа не имела самостоятельного лица. Данный акцент иконоборцев не просто их попытка отмежеваться от учения о двух Лицах во Христе. Он показывает, что понятие лица, или ипостаси во Христе иконоборцы относят главным образом к Божественной природе. Они указывают, что плоть соединилась именно с «ипостасью Бога-Слова»²³⁵. Объяснением этому служит то, как иконоборцы понимали ипостась. Для них она представлялась как сумма, состоящая из природы и ипостасных идиом. В таком случае, чтобы не вводить второго лица во Христе, в чем иконоборцы обвиняли почитателей образов²³⁶, противники икон отбрасывали ипостасные идиомы. В результате Воплощение представлялось ими как восприятие именно человеческой природы, не имеющей собственного лица. Причем под

²³³ См.: *Флоровский Г.В., прот.* Догмат и история. / Под ред. Е. Карманова. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 297.

²³⁴ См: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 21

²³⁵ Постановления Собора 754 г....

²³⁶ Там же.

человеческой природой, как мы указали ранее, понималась в первую очередь человеческая плоть. Ответом на такое восприятие Воплощения стало учение иконопочитателей о том, что ипостась не сводится к сумме природы и ипостасных идиом²³⁷.

Итак, акт Воплощения иконоборцы понимали как восприятие Вторым Лицом Святой Троицы плоти, главная характеристика которой - материальность. Воспринимая Боговоплощение как воипостазирование человеческой плоти, иконоборцы указывали, что эта плоть не имеет собственного лица. Признание последнего означало бы, что Христос воплотился в какого-то конкретного человека. В результате иконоборческое восприятие Воплощения, с одной стороны, было призвано защитить их от обвинения, что Христос не исцелил всего человечества (так как через восприятие безликой плоти был воспринят «человек вообще»), а с другой - делало невозможным приписать Ему персональные человеческие черты.

1.5.1.2 Учение о посредствующей роли души

Восприятие плоти в акте Боговоплощения, однако, не игнорировало человеческую душу во Христе. Более того, если иконоборцы приписывали активную сторону Воплощения Божеству Христа, а пассивную - плоти, то душа играла важную роль в соединении двух радикально противоположных природ. В деяниях Иерийского собора мы встречаем следующие слова: «Он (Сын Божий) сплотил и образовал ее (плоть) при посредстве разумной мыслящей души»²³⁸. И в другом месте собор говорит: «Когда Божество Сына восприняло в собственную ипостась естество плоти, то душа сделалась посредницей между божеством и грубым телом, и как одна и та же плоть есть с тем вместе и плоть Бога-Слова, точно так же и одна и та же душа есть с тем вместе и душа Бога-Слова»²³⁹.

²³⁷ Подробнее см.: Лурье В.М., Баранов В.А. История Византийской философии... С. 483-485.

²³⁸ Постановления Собора 754 г....

²³⁹ Там же.

Отталкиваясь от этих отрывков, В.А. Баранов в качестве истоков данной части иконоборческой доктрины указал платонизм, дошедший до нас через Оригена. Обвиняя свт. Григория в склонности к неоплатонизму, этот исследователь предложил отыскать в истории схожее учение о посредствующей роли души. Такое учение было им обнаружено в платоновском диалоге «Тимей», который он называет «одним из основных источников для антропологии христианского платонизма»²⁴⁰. Отправной точкой обсуждения темы посредствующей роли души является попытка исследователя несколько по-иному осмыслить эпитет «бездушные», употреблявшийся иконоборцами по отношению к иконам. В.А. Баранов предлагает понимать его как прямое указание на отсутствие человеческой души Христа на изображении²⁴¹. Пытаясь объяснить это требование, В.М. Лурье высказал идею о том, что с точки зрения иконоборцев именно через душу сообщалось обожение телу, и ее отсутствие на иконе лишало тело обожения²⁴². В.А. Баранов также придерживается мнения, что иконоборческое богословие было основано на отрицании возможности обожения материального тела²⁴³. Идея о том, что душа является «проводником» обожения, была подвергнута критике К.Г. Шахбазяном²⁴⁴. Данный исследователь привел более пространственные цитаты и указал, что иконоборцы вовсе не отрицали обожения тела наравне с душой. Наличие в деяниях Иерийского собора указаний на то, что обожена была не только душа, но и плоть, В.М. Лурье и В.А. Баранов объясняют компромиссным характером этого собора²⁴⁵. Разделяя мнение последнего исследователя о том, что эпитет «бездушные» является указанием на отсутствие души на иконе,

²⁴⁰ Баранов В.А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 109. См. также С. 118. Такое же понимание посредствующей роли души высказываются В.А. Барановым и в его статьях. См.: Баранов В.А., Гигинейшвили Л.Л. «Слово о кресте и святых иконах» патриарха Германа I Константинопольского...; Баранов В.А. Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме... С. 259-282.

²⁴¹ Баранов В.А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 110-111.

²⁴² См.: Лурье В.М., Баранов В.А. История Византийской философии... С. 446-451.

²⁴³ См.: Баранов В.А. Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме... С. 265.

²⁴⁴ Шахбазян К.Г. Фантастическая повесть или история византийской философии...

²⁴⁵ Лурье В.М., Баранов В.А. История Византийской философии... С. 457; Баранов В.А. Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме... С. 270. В своей статье В.А. Баранов также указал, что душа стала инструментом, посредством которого телу было сообщено обожение. Причем тело обожилось настолько, что и после разлучения с душой не утратило связь с божеством. См. там же С. 272.

К.Г. Шахбазян несколько по-иному интерпретировал употребление этого термина имп. Константином V: «Копроним, возможно, считал, что для изображения сложной ипостаси необходимо, чтобы составляющие ипостась природные части были изображены вместе»²⁴⁶. Иными словами, и божество Христа, и Его человечество (состоящее из души и тела) должны присутствовать на иконе целиком.

То видение, которое предложил В.А. Баранов в своей диссертации и статьях касательно иконоборческого учения о посредствующей роли души, кажется нам несколько надуманным²⁴⁷. Если мы обратимся к местам, приводимым исследователем в свою защиту, то сможем увидеть некоторую натяжку. Так, эпитеты «бездушные и немые (ἄψυχοι καὶ ἄναυδοί)» из цитаты Феодота Анкирского, помещенные в анафемы²⁴⁸ собора 754 г., при рассмотрении в контексте имеют иной смысл: «бездушный» – это противопоставление иконам «одушевленных образов» святых, которыми являются христиане, подражающие их добродетелям; а «немые» – это также противопоставление повествованию о добродетелях в писаниях отцов²⁴⁹. Некоторую нестыковку мы можем обнаружить и при попытке объяснить знаменитую христологическую дилемму иконоборцев²⁵⁰. Обвинение со стороны иконоборцев в несторианстве звучит как ответ на предполагаемый аргумент почитателей икон: «Мы

²⁴⁶ Шахбазян К.Г. Фантастическая повесть или история византийской философии...

²⁴⁷ Следует сказать, что В.А. Баранов отводит душе не только посредническую, но и формообразующую роль. Он задается вопросом: чем наши тело и душа отличаются от тела и души Христа (*Баранов В.А. Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме... С. 273*)? Для разрешения данного вопроса исследователь обращается к позднеантичной эмбриологии. Он указал на существование в Церкви двух традиций. Первая полагала, что душа соединяется с телом в момент зачатия, а вторая – душа входит в эмбрион, когда он приобретает человеческие черты. Христос неизобразим, так как имеет уникальную душу и уникальную форму. В результате исследователь заключает: «Вполне вероятно, что иконоборцы также могли следовать этому учению, извлекая из него те выводы, которые подходили их полемическим целям: доказательству невозможности изобразить какие-либо черты лица Христа на иконе, поскольку Он обладает уникальной душой и уникальной формой, отличными от всех других человеческих существ, чьи души-формы, включая изобразимые черты лица, были получены через семя их отцов. Следствием этой христологии было принижение роли Девы Марии и отказ признавать Ее Богородицей, так как в этой христологии Ее роль была в значительной степени вспомогательной, подобной инкубатору, который давал Христу вещество для Его растущего тела, пока Он находился в Ее чреве» (*Баранов В.А. Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме... С. 276*). Теория, предложенная исследователем, нам кажется также малоправдоподобной и практически недоказуемой, ввиду чего мы не рассматриваем ее подробно в нашей работе.

²⁴⁸ *Баранов В.А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 106.*

²⁴⁹ См.: Постановление Собора 754 г....

²⁵⁰ *Баранов В.А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 110.*

изображаем икону одной плоти Его»²⁵¹. Такого мнения иконопочитатели не придерживались, и это означает, что это возражение лишь полемический оборот, употребляемый иконоборцами для раскрытия собственного богословия.

В своей статье исследователь также пишет: «Другой любопытной чертой обоих фрагментов является то, что, согласно им, Сын воспринял в Свою ипостась только плоть; фрагменты не упоминают принятие человеческой души в Воплощении, не используют стандартную формулу: «плоть, одушевленную разумной душой» и не упоминают единосущность Христа с нами согласно всей человеческой природе из разумной души и тела в соответствии с «Определением» Халкидонского Собора»²⁵². Однако седьмое определение Иерийского собора гласит: «Кто не исповедует, что Господь наш Иисус Христос вместе со Своей *плотью, одушевлённой разумной мыслящей душой*, восседает на престоле славы вместе с Богом Отцом и с отеческой Своей славой придёт судить живых и мёртвых, что Он не плоть, но и не бестелесен, так что Он и видим был Своим мучителям и оставался Божеством вне грубой материи, да будет ему анафема»²⁵³. Это означает, что иконоборцы уделяли место в Воплощении и душе, и плоти.

В результате В.А. Баранов заключает: «Хотя источники не позволяют окончательно доказать связь иконоборчества с оригенизмом, из нашего анализа становится ясно, что оба учения не только совместимы, но и очень созвучны между собой»²⁵⁴. Нам же кажется, что созвучность оригеновского и иконоборческого учения о Воплощении и посреднической роли души имеют лишь формальное, внешнее сходство. Сам В.А. Баранов указал, что отрывки из деяний иконоборческого собора 754 г. являются скрытыми цитатами из 38 и 45 слова свт. Григория Богослова²⁵⁵, который именно в этой области пе-

²⁵¹ Постановления Собора 754 г....

²⁵² Баранов В.А. Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме... С. 262.

²⁵³ Постановления Собора 754 г....

²⁵⁴ Баранов В.А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 117.

²⁵⁵ Там же С. 108.

реработал учение александрийского дидакала²⁵⁶. Кроме того, преп. Иоанн Дамаскин, защитник иконопочитания, в своем «Точном изложении православной веры» пишет: «Итак, Слово Божие соединилось с плотью при помощи ума, посредствовавшего между чистотою Божиею и грубостью плоти. Ибо ум, с одной стороны, есть руководящее начало как души, так и плоти. С другой стороны, ум есть чистейшая часть души; а Бог — руководящее начало и ума; и когда ум Христов получает позволение со стороны стоящего выше, то он показывает свою верховную власть. Но он побеждается и следует стоящему выше, и совершает то, что желает Божественная воля»²⁵⁷.

Тот факт, что защитник икон ссылается на то же место у свт. Григория, что и иконоборцы, свидетельствует о том, что учение о посредствующей роли души в том виде, в котором его предложил свт. Григорий Богослов, вполне соответствовало православному вероучению. Учитывая, что у иконоборцев не встречается учения о предсуществовании душ, мы склонны предположить, что они придерживались именно григорианского, а не оригенистического варианта учения о посреднической роли души, который вполне соответствовал иконоборческому противопоставлению духовности Бога и материальности мира. Использование иконоборцами учения о душе-посреднице могло быть связано с тем, что иконоборцы придерживались резкого противопоставления духовного и материального, в результате чего в Воплощении потребовалась посредствующая реальность. Иными словами,

²⁵⁶ *Иларион (Алфеев), еп.* Григорий Богослов // Православная энциклопедия. Т.12. М., 2006. С. 695; См. также: *Ружицкий К., прот.* Учение святых отцов и церковных писателей о материи (первых четырех веков) / курс. раб. Загорск, 1958. С. 208 (сноска 1): «Понятие о материи, согласно мысли св. Григория Богослова, должно быть выводимо из наших представлений о Боге. Если Бог есть чистый Дух, то вещество должно быть чуждо в своей субстанции какой бы то ни было «духовности». Материя диаметрально противоположна духу». Данный исследователь увязывает учение о посредствующей роли души у свт. Григория Богослова с его отношением к материи. О. Кирилл Зинковский указывает, что свт. Григорий не учит о всецелом упразднении плоти, однако используемые им выражения могут быть поняты в духе спиритуализма, близкого иконоборцам. Например, «поглощение плоти духом». См.: *Кирилл (Зинковский), иером.* Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте... С. 323-324. Если свт. Григорий использует негативные выражения касательно плоти после грехопадения (там же С. 327), то это не мешало иконоборцам мыслить о материи в негативном контексте, невзирая на Воплощение.

²⁵⁷ *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. М., 2011. С. 251-252. В.А. Баранов известен этот факт использования преподобным идеи о посредствующей роли души, однако он не уделяет ему должного внимания. См.: *Баранов В.А.* Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме... С. 263.

данная особенность связана со спиритуализмом иконоборцев. Непосредственного контакта нематериального и материального быть не может, поэтому нужна «прослойка». Это не значит, что обожение не было сообщено телу, однако изображение обоженного тела еще не гарантия связи изображенного и реально обоженного тела.

Что же касается эпитета «бездушные», употребляемого иконоборцами, то нам кажется, что указание на бездушность есть противопоставление живой личности и неживого образа. Такая противоположность образа и прототипа для иконоборцев невозможна, так как главный критерий верности образа – его сущностное тождество. «Бездушный» это не указание на отсутствие конкретной составляющей человеческой природы, а общее понятие, используемое для подчеркивания кардинального различия между изображением и изображаемой личностью. Такое кардинальное различие между образом и прототипом для иконоборцев означало то, что икона является идолом, по отношению к которому как в Священном Писании, так и в Предании Церкви закрепилось устойчивое наименование «бездушный», то есть мертвый, бессильный, неэффективный в плане соединения с истинным Богом.

В результате иконоборческое понимание механизма Воплощения мы можем описать следующим образом. С точки зрения противников образов, нематериальное, 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 иконе²⁵⁸.

1.5.2 Перемена свойств Христовой плоти

Еще одна особенность иконоборческой христологии – это учение о перемене свойств Христовой плоти. В дошедших источниках встречаются два варианта ответа на вопрос: когда же произошла эта перемена? С одной стороны, утверждается, что Христос воспринял неопишное тело при Воплощении²⁵⁹, а с другой – утверждается неопишность Христа после Воскресения²⁶⁰. Разбирая учение имп. Константина V, патр. Никифор говорит: «Этот великий богослов и догматист, когда наделяет плоть неопишностью, нигде не делает ясного различия того, приписывает ли ей неопишность прежде ее соединения со Словом, или после. Но я думаю, он не настолько безумен, чтобы приписывать прежде единения, ибо Оно не восприняло еще тело; и неопишное не человек, а Бог... Итак, Мамона вынужден приписать плоти неопишность, когда Слово стало плотью, т. е. после единения»²⁶¹. Эти слова защитника образов подталкивают нас к мысли, что уже в самом начале в иконоборческом богословии превалировала идея о перемене свойств Христовой плоти после Воскресения.

²⁵⁸ Постановления Собора 754 г. . . . : «Кто пишет на иконе плоть, обоготворенную соединением ее с Богом-Словом, как будто бы отделяя ее от воспринявшего и обоготворившего ее Божества и делая ее, таким образом, как бы не обоготворенной, да будет ему анафема».

²⁵⁹ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65. М., 1904. С. 158: «К прежней хуле на Христа христорборцы как бы сногдательно прибавляют другую не меньшую этой, именно, что Он воспринял неопишное тело, - и стараются подтвердить это, заимствуя все содержание своего проклятого учения из средств изобретателя и отца отступничества».

²⁶⁰ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 181-182: «Ты описываешь Христа до Его страданий и воскресения. Но что ты будешь говорить после воскресения? Ибо обстоятельства не были одинаковыми: тело Христа отселе сделалось нетленным и, следовательно, безмертным. Каким же образом допустимо твое описание? И как можно описать Вошедшего к ученикам при затворенных дверях и не связанного никакими препятствиями?».

²⁶¹ Там же С. 49-50.

Подтверждением и вместе с тем указанием на истоки иконоборческого взгляда на состояние тела после Воскресения служит ссылка на письмо Евсевия к Констанции, содержащаяся в флорилегии Иерийского собора²⁶². Тот факт, что данное послание сохранилось благодаря его цитированию именно в период иконоборческих споров, подчеркивает важность этой иконоборческой ссылки²⁶³. Прот. Г. Флоровский высказал идею о том, что Евсевий вовсе не арианин²⁶⁴, в чем его обвиняют, а оригенист, поскольку его послание «наполнено оригенистической фразеологией»²⁶⁵. В свою очередь, протопресв. Иоанн Мейендорф указывает на наличие свидетельств о том, что богословские советники первого иконоборческого императора были оригенистами²⁶⁶.

В своем письме к Констанции Евсевий по сути излагает цельную иконоборческую христологию, на которую будут опираться противники образов в Византии. Отвечая на просьбу прислать изображение Христа, он рассматривает три возможных варианта того, что должно быть изображено на иконе и последовательно опровергает возможность изобразить тот или иной образ Спасителя. «Образ раба», в который облеклось Слово, т.е. «плоть в которую Он облекся ради нас»²⁶⁷, неизобразим так как «смешан со славою Божией»²⁶⁸. Византийские иконоборцы также указывают, что Христос неизобразим по Своему человечеству в силу теснейшего союза с божественной природой. «Преображенный образ» по Евсевию неизобразим в силу того, что он есть ни

²⁶² См.: Постановления Собора 754 г.; особую роль Евсевия в богословии иконоборцев подчеркивает и патр. Никифор. См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 69: «Кажется, и в этом пункте Мамона имел своим учителем Евсевия, который пустословил, что человеческий образ Христа совершенно изменился и не сохранил присущих ему свойств».

²⁶³ См. об этом: *Сидоров А.И.* Послание Евсевия Кесарийского... С. 58.

²⁶⁴ Обвинения Евсевия в арианстве встречаются в деяниях VII Вселенского собора: «Кто из верных (сынов) церкви и получивших познание истинных догматов не знает того, что Евсевий Памфил предался в неразумен ум, соделался единомыслящим и согласным в учении с приверженцами Ария». См.: Деяния Вселенских сборов... С. 256.

²⁶⁵ *Флоровский Г.В., прот.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор... С. 362; о принадлежности Письма Евсевия к Констанции к оригенистической традиции говорит также А. Безансон. См.: *Безансон А.* Запретный образ... С. 132.

²⁶⁶ *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие... С. 93.

²⁶⁷ *Сидоров А.И.* Послание Евсевия Кесарийского... С. 59

²⁶⁸ Там же.

что иное как «умная сущность»²⁶⁹, которая недоступна органам чувств. На это указывает то, что «ученики Его были не в состоянии глядеть на Него здешними очами»²⁷⁰. В свою очередь иконоборцы Византии также указывают на перемену, произошедшую во Христе после Воскресения, которая делает Христа неизобразимым. В конце концов, невозможно написать и икону «земного облика», поскольку изображать что-либо находящееся на земле для Евсевия значит нарушить вторую заповедь декалога (Исх. 20:4; Втор. 5:8)²⁷¹. Византийские иконоборцы также используют в качестве одного из аргументов против икон вторую заповедь. Однако параллель между Евсевием и иконоборцами не заканчивается только на христологической стороне. Она касается отчасти и теории образа. Подобно иконоборцам автор письма к Констанции говорит о том, что «истинный и неизменный» образ Христа «по природе носит черты Его»²⁷², то есть имеет с Ним тождество по сущности. В результате анализа письма Евсевия к Констанции мы можем заключить, что оно несет в себе мощный заряд иконоборческой христологии, которую активно используют иконоборцы Византии. Христос для автора письма в конечном счете есть некая «умная сущность» которая не может быть запечатлена на иконе.

Такое понимание состояния плоти Христа после Воскресения вполне соответствует оригеновскому подходу. Учение Оригена о воскресшем теле Христа имеет своим истоком его онтологию, в которой подлинным бытием является духовное бытие, а материя – это средство наказания и спасения душ, которое в конце концов будет упразднено²⁷³. В момент всеобщего воскресения «прежние плоть и кровь, которые он именует первым субстратом, не восстанут»²⁷⁴, после воскресения «плоти уже не будет»²⁷⁵, а человеческие

²⁶⁹ Там же С. 60

²⁷⁰ Там же С. 59

²⁷¹ Там же С. 60.

²⁷² Там же С. 59

²⁷³ См. об этом: *Ружижский К., прот.* Учение святых отцов и церковных писателей о материи... С. 153.

²⁷⁴ *Петров В.В.* Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // *Космос и душа.* М., 2005. Вып 1. С. 582.

тела станут подобны ангельским. Что же касается учения Оригена о теле Христа, то им высказывается мысль о том, что в процессе жизни душа Христова постепенно возрастала, и этот процесс завершился после Воскресения и Вознесения²⁷⁶. Тело Христа после Воскресения, по учению александрийца, «занимало как бы середину между тем плотным телом, какое он имел до страдания, и тем состоянием, в каком душа является по отделении от этого тела. Впоследствии плоть Иисуса изменила свои качества и сделалась такой, чтобы пребывать в эфире и выше эфира»²⁷⁷. Суммируя оригеновское учение, иером. Кирилл (Зинковский) пишет: «После воскресения общение во Христе человеческой природы с Божественной усматривается таким образом, что происходит потеря практически всех свойств человеческой сущности. Так, по выражению Оригена, смертное тело и человеческая душа Христа через единение и смешение (ένώσει καὶ ἀνακράσει) с Его Божеством буквально «изменились в Божество» (εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι)»²⁷⁸.

Возвращаясь к византийским иконоборцам, следует сказать, что, скорее всего, иконоборцы не подозревали об истоках учения Евсевия о перемене плоти Христа по Воскресении. Они повторили анафему Оригену и его последователям вслед за V Вселенским собором. Переняв оригеновский взгляд на воскресшее тело Христа, Евсевий спроецировал результаты этого учения на область церковного изобразительного искусства. Обращение к богословию Евсевия, связавшего воедино тему Воплощения и образа, может быть объяснено желанием противников икон отыскать в истории Церкви прецеденты борьбы с образами на христологических основаниях. Обнаружение таких прецедентов гарантировало укрепление авторитета их позиции.

²⁷⁵ Цит. по: Кирилл (Зинковский), иером. Учение о материи в sacramentalно-антропологическом аспекте... С. 200.

²⁷⁶ См. об этом: Орлов А.П. К характеристике христологии Оригена // Богословский вестник. Сергиев Посад. 1909. Т. 2. № 7/8 С. 386-388.

²⁷⁷ Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции... С. 579.

²⁷⁸ Цит. по: Кирилл (Зинковский), иером. Учение о материи в sacramentalно-антропологическом аспекте... С. 202-203.

Свидетельства из трудов патр. Никифора и цитата из флорилегия собора 754 года показывают нам, что для иконоборцев важна была идея перемены свойств тела Христа после Воскресения. Состояние тела Христова после Воскресения Иерийский собор определил в своей анафеме следующим образом: «Кто не исповедует, что Господь наш Иисус Христос вместе со Своей плотью, одушевлённою разумной мыслящей душой, восседает на престоле славы вместе с Богом Отцом и с отеческой Своей славой придёт судить живых и мёртвых, что Он не плоть, но и не бестелесен (οὐκέτι μὲν σάρκα, οὐκ ἄσωματον δέ), так что Он и видим был Своим мучителям и оставался Божеством вне грубой материи, да будет ему анафема»²⁷⁹. Описание состояния Христа, прописанное в данной анафеме, вполне соответствует словам ап. Павла: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15:44). Однако «тело духовное» в толковании иконоборцев является тем, что Евсевий именуется «умной сущностью»²⁸⁰, или «образом раба, преобразившимся в Бога»²⁸¹. «Не плоть и не бестелесен» иконоборцев чем-то напоминают то, как православное богословие осмысляет бестелесность ангелов. Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Бестелесною же она (ангельская природа – Копцев А.) называется, также и невещественною по сравнению с нами, ибо все, сопоставляемое с Богом, Который один только несравним [ни с чем], оказывается и грубым, и вещественным, потому что одно только Божество поистине — невещественно и бестелесно»²⁸². И далее он именуется ангелов «вторыми светилами», которых постичь можно только умом²⁸³. Такой подход как будто снимает с иконоборцев обвинение в спиритуализме, так как Христос «не бестелесен», но в тот же самый момент исключается по сути связь с материей.

Библейским основанием учения о перемене свойств Христовой плоти является запрет Господа прикасаться к Нему (Ин. 20:17) и прохождение Его сквозь запертые двери (Ин. 20:19). Явления воскресшего Христа апостолам

²⁷⁹ Постановления Собора 754 г.... Греческий текст: Mansi. 13:336 С.

²⁸⁰ Сидоров А.И. Послание Евсевия Кесарийского... С. 60.

²⁸¹ Там же.

²⁸² Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры... С. 131.

²⁸³ Там же.

иконоборцы понимают как Его снисхождение к их немощам, и вместе с тем очи их были в отличие от нас очищенными²⁸⁴. Кроме того, в качестве свидетельства привлекаются и слова ап. Павла о том, что мы «не знаем Христа по плоти»: «Если и признается, что Господь наш Иисус Христос описуем, то только до страдания, а не после воскресения. Апостол в одном месте говорит так: «Аще же и, разумехом по плоти Христа, но ныне к тому не разумеем» (2Кор. 5:16)»²⁸⁵.

Подводя итог иконоборческому учению о состоянии тела Христа после Воскресения, мы можем заключить, что 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 воскресший Христос имел некое духовное тело, которое и на иконе неизобразимо, и постижимо только умом. Такого рода перемена во Христе служит для борцов против икон основанием для неизобразимости Христа по Его человечеству.

1.5.3 Связь христологических особенностей с критикой образа

Иконопочитатели выдвинули против своих оппонентов серьезный христологический аргумент – допустимость образов в Новом Завете в связи с Боговоплощением. Со своей стороны иконоборцы должны были выдвинуть собственные христологические основания невозможности образов даже после Воплощения. Рассмотренные нами особенности иконоборческой христологии как раз были призваны послужить этими основаниями. Как было уже указано, иконоборческое богословие содержит две ключевые идеи касательно домостроительства нашего спасения: 1. Учение о Воплощении как воипостазирование плоти посредством души. 2. Перемена свойств плоти Христа

²⁸⁴ *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С.285.

²⁸⁵ Там же С. 284. Похоже данную ссылку иконоборцы заимствуют так же у Евсевия. См.: *Сидоров А.И.* Письмо Евсевия Кесарийского... С. 60.

после Воскресения. Каждая из этих идей служила обоснованием невозможности изображения Богочеловека.

Иконоборческое учение о Воплощении выдвигает два препятствия для изобразимости Христа. Во-первых, это мысль о том, что Христос воспринял не конкретную человеческую природу, а человека вообще. У преп. Феодора Студита мы встречаем следующее иконоборческое мнение: «Если Христос чудесно воспринял плоть в собственной Ипостаси, то она неизобразима, как обозначающая не какого-либо [отдельного человека], но человека вообще. Как же возможно, чтобы она оказывалась осязаемой и изображалась различными красками»²⁸⁶? Безликое, общее человечество Христа действительно не могло изображаться, так как не обладало человеческими ипостасными идиомами. Как указывает преп. Феодор, такой ход мысли неминуемо приводит к мысли о том, что Христос должен был созерцаться только умом²⁸⁷.

Во-вторых, препятствием служил и сам союз двух природ, который делает человеческую природу неизобразимой. Христос мог быть изобразимым лишь в том случае, если бы был простым человеком, а не соединял в себе две природы²⁸⁸. Для иконоборцев «божество не остается неопишным, в то время как Христос изображается в телесном виде. Так как Божество соединено с плотью в ипостасном единстве (καθ' ὑποστατικὴν ἕνωσιν), то по необходимости в очертании плоти изображается и неограниченное, неопишное Божество, ибо невозможно одно отделить от другого, не вводя вместе с тем неприятного разделения»²⁸⁹. Идею разделения содержит в себе и христологическая дилемма иконоборцев²⁹⁰, которая утверждает, что человек не при-

²⁸⁶ *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 294.

²⁸⁷ *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 294.

²⁸⁸ См.: *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 267.

²⁸⁹ *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 249; Иконоборческую идею о том, что союз двух природ служит препятствием к изображению мы встречаем и в сочинениях патр. Никифора. См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 21: «Мы спрашиваем у вас, - говорит он, - как возможно, чтобы Господь наш Иисус Христос, будучи одним лицом при неслитном единении из двух естеств – материального и нематериального, писался, то-есть изображался?»

²⁹⁰ См. там же С. 75.

знающий, что живопись разделяет две природы, должен признать за ней слияние божества и человечества.

Третье препятствие, выдвигаемое уже не на уровне Воплощения, а в связи с Воскресением – это перемена свойств Христовой плоти. Тело Христа стало нетленным²⁹¹, то есть лишенным грубой материальности, которая способна быть изображена, в виду чего создание иконы преображенного человечества во Христе становится невозможным. По божеству Христос изначально неизобразим, а Его человечество стало таковым в результате обожения и Воскресения.

Итак, обе стороны спора признавали за двумя природами Христа различные свойства: «неописуемость» 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 обожение²⁹² 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 преображается и теряет свою материальность. В результате Христос оказывается неизобразим не только по божеству, но и по человечеству.

²⁹¹ Там же С. 181-182.

²⁹² О том, что присутствия обожения является важным для иконоборцев, свидетельствуют следующие слова, приводимые патр. Никифором: "Когда мы взираем на изображение, ты чтить святыню, но не изображение; посему без нее (святыни) изображение не должно быть почитаемо". См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 203.

В заключение обратимся к анафемам Иерийского собора. Определения собора 754 года свидетельствуют о том, что для иконоборцев даже после Воплощения неизобразима как природа и ипостась Христа (опр. 9), так и ипостасный союз природ (опр. 10), так и Его плоть (опр. 11 и 13)²⁹³. Человеческая природа Христа неизобразима, так как воспринята в ипостась Бога Слова. Ипостась неизобразима, так как воспринятое человечество не имело ипостасных идиом. Союз неизобразим, так как свойство изобразимости принадлежит лишь части этого союза, что делает образ не цельным. Плоть же Христа неизобразима, так как обожилась при восприятии²⁹⁴, а затем после Воскресения вовсе утратила свою материальность.

1.6 Взгляд византийских иконоборцев на поклонение

1.6.1 Идолопоклонство

В трудах как иконопочитательских, так и иконоборческих неоднократно отражается иконоборческая идея, что поклонение образам является идолопоклонством, а сами образы именуются идолами²⁹⁵. Император Лев III начинает активную иконоборческую деятельность после извержения вулкана, которое он воспринимает как наказание Божие за идолопоклонство. Обвинение в идолопоклонстве было традиционным в эпоху византийского иконоборчества. Оно фигурирует в полемике христиан, мусульман и иудеев²⁹⁶. Иными словами, данное обвинение на тот момент являлось определенным культурным клише, которое было понятно не только христианам. В результате встает

²⁹³ См.: Постановления Собора 754 г....

²⁹⁴ См. там же: «Они изображают то, что обоготворено через восприятие, не обоготворённым».

²⁹⁵ Преп. Иоанн Дамаскин вынужден защищаться от этого обвинения: *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения... С. 11-12; *Мелиоранский Б.М.* Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимский... С. 23; Деяния Вселенских Соборов... С. 105. Против этого обвинения патр. Никифор пишет целое сочинение: «Слово в защиту непорочной, чистой и истинной нашей христианской веры и против думающих, что мы поклоняемся идолам». См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65. М., 1904. С. 138-378. *Феодор Студит, преп.* Речь против иконоборцев... С. 13 и 16. Так же см.: *Феодор Студит, преп.* Семь глав против иконоборцев... С. 358-361. Цель иконоборческого собора в Иерии – бороться с идолопоклонством. См.: Постановления Собора 754 г....; *Мифодий Константинопольский, свят.* Слово о святых иконах // Константинопольский патриархат и императорская власть в византийской литературе второго периода иконоборчества / Д.Е. Афиногенов. М., 1998. С. 220.

²⁹⁶ См.: *Грабарь А.* Византийское иконоборчество... С. 256.

очень важный вопрос: чем является по своей природе иконоборческое обвинение в идолопоклонстве, обычным полемическим приемом, как, например, обвинение в иудаизме со стороны иконопочитателей, или же имеет конкретную смысловую нагрузку? Исследовав иконоборческие обвинения, мы стараемся ответить на данный вопрос.

Прежде чем рассмотреть смысл обвинения в идолопоклонстве у иконоборцев, следует сказать, что данное обвинение имело место не на всем протяжении иконоборчества в Византии. Данный аргумент против образов имел огромную силу в начале иконоборчества. Против этого обвинения активно защищается преп. Иоанн Дамаскин в своем Первом слове в защиту икон. Он указывает, что поклонение оказывается не самому веществу иконы, а личности, изображенной на ней²⁹⁷. По сути преподобный использует старые аргументы, которые были выработаны в процессе полемики с иудаизмом. Собор 754 года выразил мысль, что его созыв есть результат борьбы императора, которого благословил Христос противостоять идолопоклонству²⁹⁸. Во второй период иконоборчества против этой идеи будет активно выступать патр. Никифор. Он вкладывает в уста своих оппонентов следующие слова: «До времени царствования Константина мы христиане поклонялись идолам»²⁹⁹. Однако данная полемика ведется патриархом против иконоборцев первого периода. Софийский собор 815 года уже не использует это обвинение и меняет свое отношение к образам, однако тема идолопоклонства все-таки еще звучит. Иконоборцы второго периода высказываются уже не за всецелое упразднение образов, а предлагают ради склонности «немощих» по-

²⁹⁷ См.: Преп. Иоанн Дамаскин вынужден защищаться от этого обвинения: *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения... С. 11; этот же аргумент повторяют и отцы VII Вселенского собора: *Деяния Вселенских Соборов...* С. 67; см. также С. 130-131; у патр. Никифор, см.: *Творения святых отцов в русском переводе.* В 77 т. Т. 65. М., 1904. С. 159. Патриарх говорит, что иконоборцы приписывают Христу и апостолам бессилие, в силу того, что они не смогли избавить Церковь от идолов. У преп. Феодора см.: *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 258.

²⁹⁸ Постановления Собора 754 г....

²⁹⁹ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65. М., 1904. С. 173. Против этого выступает и Мефодий. См.: *Мефодий Константинопольский, свт.* Слово о святых иконах... С. 223.

клоняться иконам как идолам, повесить их повыше³⁰⁰. Иконы размещаются выше с той целью, чтобы им не оказывали поклонение немощные в вере, то есть не совершали конкретные акты почтения – поклоны, лобзание, возжигание свечей³⁰¹. Происходит перемена и в отношении к поклонению. Иконоборец у преп. Феодора различает честь и поклонение: «Иное – честь, а иное – поклонение»³⁰². В результате запрет на создание образов заменяется на запрет поклонения им.

Вполне очевидным является то, что наименование «идолопоклонник» для участников иконоборческого спора имело четкую ассоциацию с языческими обычаями. Например, патр. Никифор приписывает иконоборцам следующие слова касательно создания и поклонения образам: «Язычники мыслили по-язычески; это их изобретение; христианам же делать это непозволительно»³⁰³. Иерийский собор приписывает дьяволу вину за идолопоклонство и видит в культе образов склонность обратившихся в христианство язычников «почитать Богом тварь под именем Христа»³⁰⁴.

В основании концепции идолопоклонства византийских иконоборцев находится ветхозаветный запрет, который обеими сторонами спора понимался как средство защиты израильского народа от идолопоклонства. Преп. Феодор Студит указывает, что смысл языческого идолопоклонства –

³⁰⁰ Интересен тот момент, что иконоборцы двух периодов по-разному определяют «немощных». В полемике патр. Никифора против иконоборцев первого поколения мы встречаем указание, что немощными для иконоборцев являлись те, ради которых образы присутствовали в Церкви до иконоборчества имп. Константина V (см.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65. М., 1904. С. 317). Иконоборцы же второго периода немощными именуют тех, кто не может удержаться от идолопоклонства и оказывает иконам поклонение. Подтверждением такого подхода могут служить слова из Второго опровержения преп. Феодора Студита: «Они то богохульно называют изображение Господа нашего Иисуса Христа идолом заблуждения, то этого не говорят, а (утверждают), что живопись – прекрасное дело, но имеет значение истолкования и воспоминания, а не поклонения; и поэтому они для иконы Христа отводят место на возвышениях, – боясь, как бы она, если поместить ее в более низких местах и дать повод к поклонению, не послужила причиной идолопоклонства». См. *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 263-264.

³⁰¹ Патр. Никифор приводит следующие слова иконоборцев: «Мы стараемся изгнать употребление икон с той целью, чтобы некоторые из людей простых и необразованных, не зная должного, по своему невежеству не стали считать их за богов, блуждая около одной бездушной материи, на ней останавливая свой ум и не представляя ничего сверх видимого». См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65. М., 1904. С. 317.

³⁰² *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 276.

³⁰³ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 167.

³⁰⁴ Постановления Собора 754 г....

поклонение твари³⁰⁵. «Называешь святые иконы идолами, причем ты как к некоторой защите прибегаешь к ветхозаветному закону и отсюда заключил для себя, что нет ничего тварного, ничего рукотворного, ничего другого из представляемого в начертании, зачем должно было бы следовать, или что вообще следовало бы почитать»³⁰⁶. Ветхозаветный запрет, по мысли иконоборцев, сохраняет свою силу и в Новом Завете в силу того, что диавол пытается соратить людей в идолопоклонство. Подобно ветхозаветному запрету Христос оберегает своих последователей от этой опасности. Устанавливая Евхаристию, единственную подлинную икону, Он дает не антропоморфные символы (хлеб и вино), чтобы не ввелось идолопоклонство, то есть не возникло соблазна у людей создавать Его человеческий образ и поклоняться ему³⁰⁷.

Понятие «идол» у иконоборцев тесно связано с теорией образа и вообще с тем, как они понимали богообщение. Приравнивание иконы к идолу осуществляется иконоборцами на основании того, что как идол, так и икона не тождественны своему прототипу: «Подобное же не что иное, как то, что не есть первообраз; и таким именно образом [является] идол, таким же — и икона»³⁰⁸. Главный критерий, предъявляемый ими к образам, — это тождество по сущности с первообразом. Для того чтобы образ участвовал в поклонении, требуется его реальная связь с божеством. Икона, с точки зрения иконоборцев, не способна обеспечить связь человека с божеством, так как между ней и Богом нет тождества по сущности. В результате образ для его противников предстает как простой кусок дерева, расписанный красками³⁰⁹, который не способен соединить поклоняющегося с Богом. Поскольку иконопочитатели определили икону как идол, то и отрывки из Писания и святых отцов,

³⁰⁵ См.: *Феодор Студит, преп.* Семь глав против иконоборцев... С. 358.

³⁰⁶ *Феодор Студит, преп.* Речь против иконоборцев... С.13.

³⁰⁷ Постановления Собора 754 г....

³⁰⁸ *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 259.

³⁰⁹ На этом основании патр. Никифор пишет, что иконоборцы называют иконы идолами и говорят, что иконопочитатели поклоняются им как богам. См: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65. М., 1904. С. 184. В ответ на это обвинение патриарх предлагает свою концепцию идола и идолопоклонства. Идолопоклонство для него — это поклонение несуществующим вещам. Так же осмыслял идолопоклонство и Ориген. См.: *Parry K. Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries.* Leiden, New York, Köln, 1996. P. 45.

направленные против идолопоклонства, смело используются ими против иконопочитателей, за что постоянно обличаются последними³¹⁰.

В этой связи еще одной важной библейской ссылкой, через которую осмысляется идолопоклонство, является определение, данное ап. Павлом: поклонение и служение твари вместо Творца (Рим.1:25). Именно на этом определении строят иконоборцы свое обвинение, а иконопочитатели - свою защиту. Иконоборцы указывают, что поклонение образам есть поклонение тварным предметам. Против такого обвинения неоднократно выступают иконопочитатели и указывают, что поклонение оказывается ими не самому веществу, а изображенной на иконе личности. Тем самым почитатели образов стремятся указать иконоборцам, что общение с Богом осуществляется не через сущностную связь, а иным способом.

Итак, икона для иконоборцев 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 Израилю запрет и который актуализировал в Новом, невзирая на Свое Воплощение.

1.6.2 Учение о верном поклонении

Учение о верном поклонении формируется иконоборцами как альтернатива «идольского служения» иконопочитателей³¹¹. Грубому, чувственному поклонению почитателей икон их противники противопоставляют поклонение «в духе и истине» (Ин. 4:24). У перп. Феодора мы обнаруживаем иконоборческий комментарий к этому отрывку. Противники образов вопрошают: «Если Бог есть дух, как написано, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине (Ин. 4:24), то каким же образом вы не вводите доказатель-

³¹⁰ См. например: *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 308.

³¹¹ Постановления Собора 754 г....

ства идолослужения, коль скоро утверждаете, что Христу, кроме поклонения в духе, должно воздавать поклонение в изображении, хотя Он — Бог»³¹²? Данный отрывок – яркий пример противопоставления поклонения «в духе» и «в изображениях».

О том, каков характер поклонения, предлагаемого борцами против образов, мы можем судить по определениям Иерийского собора. Восьмое определение этого собора гласит: «Кто свойства Бога-Слова по воплощении Его старается представить посредством вещественных красок, вместо того, чтобы поклоняться от всего сердца умственными очами (ὄμμασι νοερούς) Тому, Кто ярче света солнечного и Кто сидит на небесах одесную Бога, да будет ему анафема»³¹³. И в завершение собор восклицает: «Все мы разумно служим разумному Божеству и поклоняемся Ему» (πάντες νοερώς τῇ νοερᾷ θεότητι λατρεύοντες προσκυνούμεν)³¹⁴.

Из приведенных цитат видно, что причина, по которой иконы отвлекают человеческий ум «от высокого и угодного Богу служения к земному и вещественному почитанию твари»³¹⁵, заключается в их материальности, которая никак не может быть соотнесена с Богом, поскольку Он по Своей природе нематериален. Эта идея присуща иконоборцам уже на самом раннем этапе споров. Отвечая на учение о духовном поклонении, Преп. Иоанн Дамаскин предлагает иконоборцу устранить все вещественное из литургической жизни: таинства, лампы, фимиам, хлеб и вино, елей, крест³¹⁶.

³¹² *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 317.

³¹³ Постановления Собора 754 г....(греческий текст см.: Mansi. 13: 336 E).

³¹⁴ Там же (греческий текст см.: Mansi. 13: 352 E – 353 A).

³¹⁵ Там же. В.А. Баранов высказал мысль, что источник данной цитаты – Ориген (Против Цельса 4.31):

Баранов В.А. Античная философия в споре иконоборцев и иконопочитателей о «правильном поклонении» // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2008. Т. 6. Вып. 1. С.126 (сноска 2).

³¹⁶ *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения... С. 12.

Проанализировав богословие собора 754 года, В.А. Баранов указал ключевые идеи собора касательно богословия поклонения³¹⁷:

- 1) подчеркивает роль ума в поклонении Богу;
- 2) отвергает изображения Божества, исполненные с помощью вещества;
- 3) считает только «невещественное и умственное» поклонение «высоким» и достойным Бога.

Данный исследователь видит в этом учении черты платоновской философии. Данная оппозиция умственного и материального в христианской традиции встречается у Оригена и Евагрия. Он пишет «Умственное» (νοῦρον) поклонение из «Определения» Собора в Иерии явным образом связано с умом (νοῦς), и иконоборцы как раз и призывают к поклонению в уме без посредства каких-либо чувственных образов в точном соответствии с древней христианской платонической традицией Оригена и Евагрия, отождествлявших «духовное» и «умное» в оппозиции к «чувственному» и «материальному», резко отделявших Бога и материю, и отвергающих (или, в лучшем случае, признающих недостаточным для спасения) чувственное восприятие, обслуживающее ту область реальности, которая смешана с материей, в пользу нематериального созерцания как первого и конечного совершенного состояния еще не отпадших от Бога или уже восстановленных умов»³¹⁸.

Вторая особенность иконоборческого богословия поклонения формируется как ответ на иконопочитательский аргумент о различных видах поклонения. Взамен такому разделению иконоборцы предлагают только один вид поклонения, который должен оказываться Богу. Еретик в «Опровержении» преп. Феодора говорит: «Нельзя поклоняться тому, что [только] называется, но что [в действительности] не есть [Божество]. Христовой плоти все-

³¹⁷ Баранов В. А. Античная философия в споре иконоборцев и иконопочитателей о «правильном поклонении»... С. 126.

³¹⁸ Баранов В. А. Античная философия в споре иконоборцев и иконопочитателей о «правильном поклонении»... С. 55-63.

гда воздается поклонение вместе с Божеством, потому что они соединены нераздельно, но это не икона»³¹⁹. Приведенные слова свидетельствуют о том, что учение о единстве поклонения имеет христологическое обоснование. Поклонение Богу через плоть Христа на иконе невозможно, так как плоть на иконе отделена от неизобразимого божества. Этот пассаж очень тесно связан с учением об умственном поклонении. Связь эта заключается в особом акценте на поклонении Божеству, лишенному всякой материальности³²⁰. По мысли иконоборцев, все чувственное прямо противоположно Божеству, и даже те предметы из чувственного мира, которые иконоборцы использовали при поклонении, допускались ввиду их особого статуса. Все допускаемые иконоборцами образы (Евхаристия, крест, добродетели святых) не являются антропоморфными. Антропоморфизм приводит к идолопоклонству, так как является попыткой изобразить невидимого Бога³²¹. Крест являлся лишь отсылкой к умственному образу Христа. Евхаристия после освящения переходит в состояние нерукотворное. Даже человеческая плоть Христа получила право на поклонение только благодаря ее тесной связи с божеством, от которого она неотделима. Ответом иконопочитателей в лице преп. Феодора Студита становится указание на вседеприсутствие Бога, через что указывается, что Бог присутствует в этом мире не сущностно (природно), а иным способом.

Как было уже указано, иконоборческое утверждение, что «поклонение одно (μία προσκύνησις), а не много»³²² является антитезисом православного учения о служении (λατρεία) и почтительном поклонении (τιμητική προσκύνησις). Иконоборцы не отрицают, что поклонение, оказываемое иконе

³¹⁹ *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 257. В подобном духе высказывается и Иерийский собор. Его участники осудили Нестория, который «отвергал ипостасное единство, по которому воздается поклонение не одному в другом, но мыслится единый Иисус Христос, Сын едиnorodный, Которому воздается единое поклонение вместе с Его плотью». См.: Постановления Собора 754 г....

³²⁰ О связи между поклонением и идеей не причастности Бога к материальному миру мы встречаем свидетельство у преп. Феодора Студита: «Предмет вашего почитания представляется многопоклоняемым вследствие воздвижения икон, перешедшего злохудожеством демонским в кафолическую церковь от эллинского предания – поклоняться идолам. Ведь Божество совершенно необъятно и неопишимо, по согласному свидетельству богословов». См.: *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 248.

³²¹ См: *Parry K. Depicting the Word...* P. 178.

³²² *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С.С. 261.

и личности Христа, является различным. Этим они как бы соглашаются на разделение, проведенное иконопочитателями, но именно из этого разделения они и выводят свое иконоборческое богословие. Нельзя сказать, что иконоборцы следуют тому делению поклонения, которое было предложено православными. По их мысли, Христу оказывается поклонение по природе (τῆ φύσει), а иконе - по отношению (τῆ σχέσει). Логика иконоборцев такова, что если оказываемое образу поклонение отличается от того, какое оказывается Христу как Богу, то поклонение образу не есть поклонение Богу. В противном случае Христу оказывается двойное поклонение, что противоречит иконоборческой идее о едином поклонении. Основанием для этой идеи служит все та же теория образа иконоборцев. Нетождественность поклонения иконе и Христу – свидетельство того, что поклонение оказывается не Богу, если Христу оказывается поклонение как Богу, а иконе иное поклонение, то нарушается принцип сущностного тождества образа и первообраза. Из тождества образа и первообраза логично вытекает тождество поклонения. При поклонении иконе принцип тождества не сохраняется³²³.

Завершая раздел, посвященный теме поклонения, мы можем сказать, что главная проблема, которая возникает у иконоборцев при вопросе поклонения иконам, - это их материальность и рукотворность³²⁴. Икона воспринимается иконоборцами как материальный предмет, сделанный человеческими руками. У них вызывает недоумение то, как некий предмет, еще вчера бывший куском дерева, через работу иконописца вдруг становится средством связи с Богом³²⁵. Ввиду этого иконоборцы и указывают на отсутствие освящения, которое могло бы изменить природу образа и сделать его способным

³²³ *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 312: «Христос и Его изображение не тождественны (οὐ ταυτὸν) в отношении поклонения» См. так же С. 316.

³²⁴ См., например: *Мефодий Константинопольский, свт.* Слово о святых иконах... С. 224.

³²⁵ По этому поводу А. Безансон замечает, что иконоборцы «настаивали на том, что расстояние между «скверной и мертвой материей», краской и деревянными досками, с одной стороны, и небесной лучезарностью святых неизмеримо, так что не только присутствие, но и подобие не может быть ими засвидетельствовано. Материальный мир не может отразить славу мира познаваемого». См. *Безансон А.* Запретный образ... С. 139. На данную особенность иконоборческого мышления также обратил внимание К. Шенборн. См.: *Шенборн К.* Икона Христа... С. 154. В.А. Баранов в качестве истока иконоборческого принижения статуса материи указал учение Платона: *Баранов В.А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества... С. 118.

соединять с Божеством. Необходимо помнить, что до VII Вселенского собора не все иконы надписывались, а чин освящения иконы появился намного позже и на Западе, и в православной практике³²⁶. И вот, по мысли иконоборцев, это неосвященное, порою не надписанное изображение претендует на то, чтобы посредством его оказывалось поклонение Богу, Который по Своей природе духовный. Именно поэтому идея рукотворности икон связана очень тесно с обвинением в идолопоклонстве. Иначе говоря, указывая на рукотворность и материальность иконы, борцы против образов задавали вопрос: что служит гарантией того, что поклоняясь иконе, человек действительно поклоняется Богу?

Суммируя иконоборческое богословие поклонения, мы можем выделить две ключевые особенности их 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 служения. Исходя из своей теории образа, 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

³²⁶ См.: Лурье В.М., Баранов В.А. История Византийской философии... С. 439-440. Данный исследователь указал, что практика освящения икон в православии уходит корнями в католичество. Несколько иной генезис молитвы на освящения образов предложил Свящ. Михаил Желтов. См *Михаил Желтов, свящ.* Икона в православном богослужении // Православная энциклопедия. Т.22. М., 2014. С. 13-14.

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.

Выводы

Византийское иконоборчество было не простым феноменом. Его изучение осложнено отсутствием достаточной источниковой базы, в силу чего всякое исследование данного феномена является лишь попыткой соединить воедино разрозненные части иконоборческого мировоззрения. В результате нашего богословского обзора нами было установлено, что базой для иконоборческого богословия в Византии служили два рода источников: тексты Священного Писания и труды святых отцов. При этом патристические свидетельства имели едва ли не большую роль, чем библейские свидетельства. Среди библейских свидетельств против образов ведущую роль занимает ветхозаветный запрет (Исх. 20:4), однако не менее активно противники образов привлекают и новозаветную идею о поклонении «в духе и истине» (Ин. 4:24). Святоотеческие же ссылки иконоборцев служат двум целям. Во-первых, укреплению авторитета богословия иконоклавов с целью показать неразрывность иконоборческого богословия с предшествующей традицией. Во-вторых, эти ссылки, из которых борцы с образами черпают определенные идеи для собственного богословия. Большое количество библейских и патристических ссылок имеют направленность против идолопоклонства. Легитимность использования этих пассажей обусловлена иконоборческим отождествлением иконы и идола. Главная цель, с которой иконоборцы ссылаются на Писание и святых отцов, – доказать, что поклонение Богу посредством икон противоречит Преданию.

Доктрина византийских иконоборцев представляет собой богословски аргументированный отказ от образов. В противовес иконопочитателям иконоборцы выдвинули собственное учение об образе, центром которого является идея о тождестве по сущности между образом и первообразом. В соответствии с двумя видами икон иконоборцы выдвинули два рода образов в качестве альтернативы. Образу Христа они противопоставили Евхаристию, которая сохраняет людей от впадения в идолопоклонство своей неантропоморфностью, при этом является сущностно-тождественной и соединяет в себе две природы – материальную и нематериальную. Образам святых иконоборцы противопоставили учение об этическом образе. Этический образ есть подражание добродетелям святых, через что сам человек становится живой иконой – образом Божиим. Кроме этих двух типов образов у иконоборцев встречается и третий – вербальный. Мысль о словесном, описательном образе встречается у патр. Иоанна Грамматика, который высказал идею о том, что лишь словесный образ способен во всей полноте изобразить человеческую личность с ее особенностями.

Помимо указанных образов противопоставлением иконе является также и крест без человеческого изображения Спасителя. В храмовом пространстве крест у противников икон выполняет как декоративную, так и культовую функцию. Для иконоборцев крест – это не антропоморфный образ Христа. Главное отличие его от иконы заключается в способе указания на Прототип. Если икона претендовала на то, что через чувственный образ происходит соединение зрителя с Богом, то в случае с крестом соединение происходит посредством ноэтического образа, который возникает у молящегося при взирании на крест. Такого рода образ так же, как Евхаристия предостерегал от идолопоклонства и почитания самого креста и обращал людей ко Христу. Легитимность же его почитания засвидетельствована в Писании и закреплена в Предании литургическим использованием при священнодействиях и молитве.

Помимо теории образа, спор об иконах в Византии имел и христологическое измерение. Привлечение Боговоплощения в качестве ключевого свидетельства в пользу отмены ветхозаветного запрета на культовое использование изображений заставило иконоборцев разработать христологическую аргументацию своей позиции. В целом христология противников икон имеет две особенности. Первая из них касается взгляда на Воплощение, а вторая – на восприятие плоти Христа после Воскресения. Боговоплощение иконоборцы мыслят как принятие Богом Словом в Свою ипостась безликой плоти. Восприятие этой плоти осуществляется посредством души, которая по своей природе способна соединяться и с материальным, и с духовным миром. Иконоборческое учение о посредствующей роли души опирается на мнение свт. Григория Богослова. Данное мнение святителя вполне соответствовало православной традиции, и его придерживался преп. Иоанн Дамаскин. Иконоборческому же мышлению оно было близко, поскольку содержало в себе идею невозможности непосредственного соединения божества и материи. Касательно же тела Христа после Воскресения иконоборцы учили о перемене свойств. В результате плоть Христа мыслилась ими как некое «духовное тело», которое неизобразимо. Такое понимание состояния плоти делало Христа, по мысли иконоборцев, неизобразимым и по Его человеческой природе.

Указанные особенности иконоборческой христологии в конечном счете служили обоснованием невозможности изобразить Христа не только по божеству, но и по человечеству. Человеческая природа Христа неизобразима, так как является частью неразрывного союза двух природ. Ипостась неизобразима, поскольку безликая человеческая природа не обладала 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 Христос вовсе совлекся грубой материальности.

В завершение следует сказать и о том, как византийские иконоборцы осмыслили поклонение. В богословии верного поклонения у противников икон мы выделили два ключевых момента. Во-первых, они постоянно подчеркивают «умственный» характер верного поклонения, который служит противопоставлением чувственному и материальному поклонению иконопочитателей. Во-вторых, это учение о едином поклонении, которое вытекает у иконоборцев из теории образа и служит контраргументом против разделения на служение и поклонение, производимого защитниками образов. Поскольку образ и первообраз мыслятся иконоборцами как сущностно-тождественные, то и поклонение, оказываемое им, должно быть одним. Тот факт, что поклонение, оказываемое личности Христа и Его иконе, различается, служит свидетельством того, что поклонение оказывается не Самому Богу, а чему-то иному. Это, в свою очередь, означает, что человек впадает в идолопоклонство. Противники образов приравнивают икону к идолу на том основании, что она не тождественна своему прототипу. Ввиду этого икона не способна соединить человека с Богом и оказывается обычным деревом с красками. У иконоборцев вызывает протест то, что изображение, сделанное человеческими руками и не получившее никакого освящения, претендует на то, чтобы соединить человека с Богом. Понятие «идолопоклонство» у иконокластов имеет непосредственную связь с древними языческими культами. Вину же за идолопоклонство иконоборцы возлагают на дьявола, который постоянно стремится склонить человека к поклонению идолам.

Завершая главу, посвященную иконоборчеству Византии, скажем, что богословие иконоборцев было сильным вызовом практике почитания изображений. Оно послужило мощным толчком для обсуждения темы образов как на Востоке, так и на Западе. Однако если на Востоке в результате споров произошло укоренение практики иконопочитания и еще более глубокое внедрение образов в литургическую жизнь Церкви, то Западу еще предстоял кризис XVI века, который привел к появлению христианских Церквей, целиком упразднивших образы из своей религиозной жизни.

Глава 2. От византийского иконоборчества к Реформации

2.1 Иконоборческие тенденции на Западе с VIII по XIII века

В предыдущей главе мы рассмотрели богословие византийских иконоборцев. Прежде чем приступить к рассмотрению богословия Ж. Кальвина, нам кажется, что необходимо проследить отношение к образу и наличие иконоборческих тенденций на Западе, начиная со времени византийского иконоборчества и оканчивая началом Реформации. Мы не будем рассматривать весь путь западного богословия, но сосредоточимся главным образом на тех направлениях богословской мысли, которые, так или иначе, были связаны с темой образа. Такого рода исследование поможет нам ответить на вопрос: существует ли историческая преемственность между богословием византийских иконоборцев и иконоборчеством Реформации? Кроме того, это позволит проследить за тем, какие вопросы наиболее часто поднимались западными иконоборцами. В процессе этого исторического анализа многие общеизвестные вещи мы будем излагать кратко, чтобы, с одной стороны, не загружать работу второстепенной информацией, а с другой - постараемся не вырывать учение об образе и иконоборческие тенденции из общего исторического и богословского контекста.

2.1.1 Реакция Запада на византийское иконоборчество

Волна иконоборчества, захлестнувшая Восток, не могла оставить Запад в стороне. Традиционно полагается, что Запад выступил единым фронтом против восточного иконоборчества и иконоборческие волнения его не коснулись. Однако и на самом Западе вопрос об образах вызвал бурное обсуждение. Возникновение таких споров обусловлено не только борьбой византийских иконоборцев и иконопочитателей, но и теми процессами, которые происходят в западной богословской среде в VIII-IX веках. В этот период, помимо традиционного политического и богословского центра, Рима, на

арену западной богословской мысли выходит франкская богословская школа. Два этих центра на Западе заняли различные позиции по отношению к восточному богословию образа, провозглашенного VII Вселенским собором, которые мы рассмотрим.

Римская богословская школа на протяжении всего иконоборчества в Византии выступала как защитник иконопочитания и приняла определения VII Вселенского собора. Главным аргументом данной школы в защиту образов был взгляд свт. Григория Великого, который оправдывал наличие образов в храмах их дидактическим значением³²⁷. Следуя григорианской традиции, папа Григорий II указывает, что образы используются для наставления детей, юношей и новообращенных. Однако, кроме того, папа говорит, что через это указание происходит не только назидание, но и вознесение ума и сердца к Богу³²⁸. Поскольку угроза иконоборчества не стояла столь остро на Западе, то данные аргументы были достаточными для римских богословов и, нисколько не сомневаясь в необходимости образов, они примкнули к решению VII Вселенского собора.

Франкские богословы исходили из той же григорианской позиции, однако не приняли решений VII Вселенского собора по ряду причин. Ответом на восточный собор стали так называемые Каролингские книги (*Libri Carolini*)³²⁹. В качестве причин, побудивших франков выступить против решений VII Вселенского собора, можно выделить следующие:

1. Неверный перевод. Первый перевод определений VII Вселенского собора имел существенные ошибки, которые очень сильно влияли

³²⁷ Папа Григорий в своем письме к Марсельскому епископу Серену, удалившему изображения из своей церкви, хвалит его за ревность в деле Божиим, однако указывает, что образы являются книгами для неграмотных. См. письмо свт. Григория к Серену на лат. яз: *Sancti Gregorii Magni. Epistola XIII. Ad Serenum Massiliensem episcopum* // PL 77: 1128A – 1130B; на англ. яз. см.: *Gregory the Great. Epistle XIII. To Serenus, Bishop of Massilia (Marseilles)* // NPNF, Second Series, Vol. XIII. New York: Christian Literature Publishing Co, 1886. P. 54-55. Указание на дидактическую роль образа в церковной жизни мы можем встретить и у других церковных авторов. Таких, например, как прп. Нил Синайский, свт. Григорий Нисский и свт. Василий Великий. Однако для Запада данный аргумент стал основным при защите образов.

³²⁸ См. Второе послание папы Григория к имп. Льву III: Деяния Вселенских Соборов. ... С. 22.

³²⁹ Оригинальный текст Каролингских книг см.: *Libri Carolini* // *Monumenta Germaniae Historica. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahnianii*, 1998.

на его смысл. Как указал иерей Владимир Стасюк, первый перевод был весьма некачественным и отличался «рабским буквализмом»³³⁰. Его главной проблемой был неверный перевод понятий, связанных с поклонением. Западная терминология, связанная с вопросом поклонения, не вполне соответствовала восточной, и в результате перевода поклонение, оказываемое иконам (προσκυνησις), было переведено на латинский язык термином *adoratio* (служение, оказываемое Богу).

2. Культурно-историческая. Церемониал франкского и византийского дворов очень отличался. Если для византийцев было вполне обычным оказывать почтение императору через его изображение, то у франков такой практики не существовало. Почтение портрета императора через воскурение перед ним ладана вызывало у франков прямую ассоциацию с языческим культом римских императоров. В силу этого проведение аналогии между почитанием икон и образа императора для франкских богословов было не совсем понятным. Кроме того, простое население недавно обращенных народов еще помнило языческие обычаи, и поклонение образам вполне легко могло превратиться в идолопоклонство.
3. Амбициозность новой богословской школы. Франкские богословы полагали, что Восток лишен подлинного богословия и признавали только латинских отцов³³¹. Кроме того, они были весьма недовольны тем, что решения на Вселенском соборе принимались без их ведома³³², что не вполне правдоподобно³³³.

³³⁰ См.: Стасюк В., иерей. Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор. Каролингские книги. М., 2012. С. 16. На то, что первый перевод был сделан очень плохо, указывает автор другого перевода Деяний VII Вселенского собора Анастасий Библиотекарь. См.: Деяния Вселенских Соборов... С. 25.

³³¹ Из греческих отцов франки признавали только тех, чьи труды были переведены на латинский язык.

³³² См. Преображенский В. Вопрос об иконопочитании на Западе во времена Карла Великого. Иконоборчество Карла Великого // Христианское чтение. СПб., 1883. Ч. 1. С. 143.

³³³ Папа Адриан I в своем ответе Карлу Великому указал на то, что в заседаниях собора 787 года принимали участие двенадцать епископов Франкской Церкви. См.: Caroline Books (Libri Carolini) // Catholic Encyclopedia. Сайт New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/03371b.htm> (дата обращения: 9.02.2016).

4. Политическая. Взаимоотношения между франками и Константинополем были испорчены в результате того, что имп. Ирина дважды сорвала брак с франкским двором³³⁴.

Безусловно, из всех причин ключевой является неверный перевод, однако это не означает, что Каролингские книги в своем богословии были вполне православны. В своих Книгах франки претендуют на установление нового богословия, которое выражается в среднем пути между иконоборчеством и иконопочитанием. Верное использование изображения, позволяющее избежать этих двух крайностей, для франков заключается в использовании образов в качестве украшения и напоминания. Обозначая позицию франков, автор Каролингских книг пишет: «Придерживаясь истинного учения, что иконы должны украшать храмы и напоминать о событиях минувшего, что поклоняться следует только Богу [adorantes], а Его святым приносить приличное почитание [venerationem], мы не разбиваем (иконы) с теми и не поклоняемся [adoramus] (им) с этими»³³⁵.

Из приведенного текста видно, что франки используют два термина для различения поклонения Богу (adoratio) и святым (venerado). Данное разделение поклонения, на первый взгляд, соответствует богословию VII Вселенского собора, однако это не вполне так, и об этом свидетельствует иерархия священного, которую указали франки. Иерархия, которую предлагали Каролингские книги, была следующая: Св. Дары - крест и эмблема Христа - Священное Писание - святые сосуды - мощи святых³³⁶. Иконы в иерархию того, чему следует оказывать почитание, не вошли. Перед ними не следует ни ставить свечей, ни воскуривать ладан, ни совершать поклоны. Как указал А. Безансон, причина исключения образов из иерархии священного в том, что они создаются из обычной материи, которая не способствует соединению

³³⁴ Вначале она расстроила брак своего сына с дочерью Карла Великого, а затем и сама отказалась выйти за него замуж

³³⁵ Цит. по: *Стасюк В., иерей*. Карл Великий и Седьмой Вселенский собор... С.64.

³³⁶ См.: *Безансон А.* Запретный образ. ...С. 166-167; *Catholic Encyclopedia*. Caroline Books (Libri Carolini)...

молящегося с божественным прототипом совершенной природы (transitus)³³⁷. Образ, по мысли франков, только указывает на духовную сферу, а не соединяет с ней, оставаясь при этом всецело материальным³³⁸. Автор Книг указывает: «Иконы лишены и руковозложения и освящения от служителей алтаря, и воздвигаются всяким, кто окажется опытным в приготовлении красок и в искусстве живописи»³³⁹. Иными словами, образы лишены тех средств, которые могли бы освятить материальный образ.

Еще одна черта франкского богословия, сближающая позицию франков с византийским иконоборцами, - отрицание связи между образом и прототипом. Автор Книг говорит: «Итак, пусть же скажут те, которым так свойственно говорить то, что честь, воздаваемая образам, переходит на первообраз, пусть они скажут, где они это прочитали или какими свидетельствами они могут это подтвердить»³⁴⁰.

Свящ. Владимир Стасюк указал на те сходства, которые роднят франков с византийскими иконоборцами³⁴¹:

- 1.Разрыв между первообразом и образом.
- 2.Унижение материи, утверждение ее мертвенности, безблагодатности (с чем тесно связана идея умственного постижения истин христианского откровения).
- 3.Почитание креста при отвержении икон, восприятие его как символа.

Отличием между франками и византийскими иконоборцами является лишь то, что первые выступали против удаления образов и наименования поклонения образам идолопоклонством.

³³⁷ См.: *Безансон А.* Запретный образ... С. 166-167.

³³⁸ На неспособность материального образа соединить человека с духовной сферой в дальнейшем также укажет Ж. Кальвин.

³³⁹ Цит. по: *Преображенский В.* Вопрос об иконопочитании на Западе во времена Карла Великого... С. 132.

³⁴⁰ Цит. по: *Стасюк В., иерей.* Карл Великий и Седьмой Вселенский собор... С.94.

³⁴¹ Там же. С. 146-147.

Подводя итог данному разделу, следует отметить, что ни римские, ни франкские богословы не используют в качестве аргумента в защиту образов факт Воплощения Христа. Франкские богословы даже противопоставляют Воплощение и образы: «Крепости Его поклоняются не через цветоносное изображение Его, но через священнейшее и животворящее Его воплощение»³⁴². От практического иконоборчества франков, чье богословие содержало ключевые иконоборческие идеи, удержала лишь их приверженность римскому престолу и «традиционность» западного богословия³⁴³. Хотя между двумя богословскими школами Запада и существовало различие, обе школы строили свое богословие образа, основываясь на григорианской традиции. В результате образу отводится мемористическая, декоративная и дидактическая роль. Метафизическую сторону образа, ключевую для Востока, западное богословие так и не восприняло. В результате мы можем заключить, что 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.

2.1.2 Клавдий Туринский и Агобард Лионский

Помимо выступления франкской богословской школы против II Никейского собора (787 г.), IX век на Западе был ознаменован иконоборческой проповедью некоторых церковных иерархов. Наиболее яркими из них были двое: Клавдий Туринский и Агобард Лионский.

Клавдий Туринский был учеником Беды Достопочтенного, однако его противники (Иона Орлеанский и Дунгал) очень часто подчеркивали отсутствие у него хорошего образования. Несмотря на это, ему принадлежит ряд различных комментариев на книги Священного Писания. Проповедь его была обращена против учения о необходимости добрых дел, заступничества

³⁴² Цит. по: *Стасюк В., иерей*. Карл Великий и Седьмой Вселенский собор... С. 198. О причинах отсутствия у западных богословов христологического аргумента в защиту образов см. также: С. 137—149.

³⁴³ Церковная история периода Вселенских соборов показывает нам, что Запад чаще всего выступал как хранитель традиции, в то время как на Востоке вероучение часто подвергалось сомнениям.

святых, монашества, авторитета папы, паломничеств как средств получения отпущения грехов. Ввиду этого он часто именуется проповедником идей Реформации³⁴⁴. Наряду со всем перечисленным мы встречаем у него и отрицание образа.

Сам Клавдий Туринский начало своей иконоборческой деятельности описывает так: «Как только я был назначен епископом и взял на себя бремя пастырского служения, будучи послан благочестивым принцем Людовиком, сыном святой Божьей католической церкви, и прибыл в город Турин в Италии, я нашел все храмы настроенными против истины и отягощенные мерзкими образами, и каждый почитал их, я взялся в одиночку разрушить их. Тогда каждый откровенно клеветал на меня, и, если бы Бог не помог мне, скорее всего, они поглотили бы меня живьем»³⁴⁵.

Какова же позиция Туринского епископа? Он отрицает возможность поклонения через образ тому, кто на нем изображается. По его представлениям, почтение может быть оказано только живым людям. Объясняет он это следующим образом: «В живых людях есть подобие Божие, а не в животных, или дереве или камне, которые лишены жизни, чувств и разума (*vita, sensu et ratione*)»³⁴⁶. Поскольку иконы лишены всего этого, то есть кардинально отличаются от своего первообраза, то они являются идолами.

³⁴⁴ Клавдий Туринский может быть назван проповедником идей Реформации также в силу того, что он опирался в своем труде исключительно на Библию, святоотеческих цитат у него почти не встречается. Как правило, к предвозвестникам Реформации его относят сами протестанты. Кроме того, некоторые исследователи пытаются отыскать также связь между Клавдием и сектой вальденсов. Преемственность между Клавдием Туринским и вальденсами стараются подчеркнуть все те же протестантские исследователи, для которых важно предоставить доказательства существования реформаторских идей на протяжении всего предреформационного периода. См., например, *Уайли Дж.Э. История протестантизма*. В. 2 т. Т.1 кн. 1 / пер. с англ. О. Крубер // Сайт Проза.ру. URL: <https://www.proza.ru/2013/09/04/1577> (дата обращения: 1.04.2016). Помимо протестантов, сами вальденсы, существующие и по сей день, предпринимали попытки заполнить исторический промежуток до Петра Вальды различными предшественниками (при этом дистанцируясь от Реформации), среди которых указывали и Туринского епископа. См. *Вальденсы // Христианство: Энциклопедический словарь*: В 2 т. Т. 1: А – К / Ред. кол.: С.С. Аверинцев (гл. ред.) и др. М., 1993. С. 323; См. так же: *Jones W. The History of the Waldenses: Connected with a Sketch of the Christian Church from the Birth of Christ to the Eighteenth Century*. Vol. 1. London: Gale and Fenner, 1816. P. 355.

³⁴⁵ Цит. по: *Gorman M. The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pious // Speculum*, Vol. 72, No. 2. Chicago, 1997. P. 282; ср. *Claudius Taurinensis. Apologeticum // PL 105:460D*.

³⁴⁶ *Claudius Taurinensis. Apologeticum // PL 105:461B*.

Еще один аргумент Клавдия касается почитания рукотворных вещей: «Если дела рук Божьих не должно почитать (*adoranda*) или воздавать им честь (*colenda*), то тем более творения человеческих рук не должны быть почитаемы (*adoranda*) или поклоняемы (*colenda*)»³⁴⁷. Почитание же святых, по его мнению, противоречит их жизни, поскольку они уклонялись от присвоения себе чего-либо божественного и не искали себе почитания.

Кроме указанных аргументов, у Туринского епископа мы можем обнаружить и библейский аргумент. У него встречается аллюзия на вторую заповедь декалога: «Так как ясно указано, что никакого подобия не должно делать из всех вещей, которые на небе или на земле, это указание, следует понимать как относящиеся не только к подобиям чуждых богов, но и [тем] небесным творениям, которые, как полагает человеческий разум, он (человек – Копцев А.) может сделать во славу Творца»³⁴⁸.

Наконец, выступая против поклонения перед иконами, Клавдий говорит, что сам акт поклонения противоречит Божественному замыслу. Бог создал людей прямыми в отличие от животных, и поэтому человеку не следует сгибаться, кланяясь образам. Обращенность человеческого лица к Богу осмысливается им как возвышенное положение человека, который должен устремляться своим взглядом в небеса и там искать Бога. Обращенность человеческого лица к небу означает обращенность человека к Богу³⁴⁹.

Наряду с иконами у Клавдия мы встречаем и отвержение креста. Этот факт указывает на то, что позиция Туринского епископа отличается от позиции как византийских иконоборцев, так и Каролинских книг³⁵⁰. Почитание

³⁴⁷ *Claudius Taurinensis. Apologeticum* // PL 105: 461BC

³⁴⁸ Там же 461A.

³⁴⁹ См. Там же 461CD.

³⁵⁰ Помимо отрицания креста от Каролинских книг позиция Клавдия Туринского отличается и своим радикальным неприятием образов. Каролингские книги предлагали некий средний путь между иконоборчеством и иконопочитанием, в то время как Клавдий направлял все свои усилия на упразднение икон. Более подробно касательно различий см.: *Velikov Y. Claudius of Turin and the Veneration of Images after the Libri Carolini* // *Studia Patristica* vols. XLIV-XLIX / Eds. J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vinzent. Leuven, Paris, Walpole, 2010. Pp. 349–354. Хотя некоторые исследователи (см. например: *D'Onofrio G. History of Theology. Volume II: The Middle Ages. Collegeville, 2008. P. 68*) склонны расценивать деятельность Клавдия Туринского как реализацию каролингского богословия, нам кажется, что прямой связи между ними нет.

Креста он трактует как чрезмерную сосредоточенность его почитателей на страданиях Христа: «Они не научились мыслить о Нем иначе, кроме как верить и удерживать Его в своих сердцах измученным, мертвым и всегда страдающим»³⁵¹. Крест для него не является орудием спасения людей. Распятие Христа воспринимается всего лишь как одно из событий Его жизненного пути. Он предлагает почитать вместе с Крестом ясли, лодки, девственниц, агнцев, львов, камни, шипы, тростник, копья³⁵². То есть те предметы, которые так или иначе связаны с земной жизнью Христа. Почитатели Креста, по его мнению, повторно распинают Христа. Альтернативой почитания Креста для него служит несение последнего.

Иконоборческая позиция Туринского епископа получила жесткий отпор со стороны западных богословов. Главными его оппонентами были Дунгал и Иона Орлеанский. Их контраргументы во многом сходны. Они приводят множество цитат из Библии и святых отцов в пользу почитания икон, реликвий и Креста. Но для нас интересны всего несколько аспектов, которые позволят отметить важные моменты касательно состояния богословия образа на Западе в этот период.

Первое, о чем следует сказать, это апелляция Клавдия ко второй заповеди декалога. Оба его противника отвечают традиционными аргументами, которые использовались и на Востоке. Они указывают на херувимов, находящихся на Ковчеге завета, а также на изображения их на завесе в храме Соломона. При этом оба противника Туринского епископа говорят о декоративной и мемористической функциях образов³⁵³. Вместе с этим Иона Орлеанский говорит, что икона содержит нечто божественное³⁵⁴, что было не свой-

Отказ от почитания креста и жесткая иконоборческая позиция не соответствуют среднему пути, на который претендовали франкские богословы. Более того, аргументация Туринского епископа совершенно иная, чем в Каролингских книгах.

³⁵¹ *Claudius Taurinensis. Apologeticum* // PL 105:462A.

³⁵² См там же 462AD

³⁵³ См.: *Noble T.F.X. Images, Iconoclasm, and the Carolingians. Middle Ages Series. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009. P. 297.*

³⁵⁴ См. там же.

ственно для франкских богословов. А кто не признает этого учения, против того выступает вся Церковь.

Второй момент, который также подлежит рассмотрению, - это ответ на неприятие Креста. Для аргументации своей позиции Клавдий ссылается на второе послание к коринфянам, где говорится о том, что теперь мы не знаем Христа по плоти (2 Кор. 5:16). Защищая Крест, Иона апеллирует к акту Воплощения. Он говорит о том, что Бог Сам пожелал воплотиться и обитать с нами, Крест же напоминает нам о двух природах Христа³⁵⁵.

И последнее, на что следует обратить внимание, это вопрос терминологии. Оппоненты Клавдия отмечают, что он использует понятия «adore», «colere» и «venerare» как взаимозаменяемые, и у него нет различия поклонения и служения. Позиция Туринского епископа в этом отношении проста: одному Богу следует поклоняться, при этом материальные вещи не могут служить средством для поклонения. Когда его противник Иона говорит о почитании Богородицы, то он различает понятия «adorare» и «venerare», однако в других местах такого четкого различия у него не встречается. Иногда он смешивает оба этих понятия с третьим – «colere»³⁵⁶. Таким образом, суммируя эти три важных момента в контраргументах иконопочитательской стороны на Западе, мы можем заключить, что мемористическая и декоративная функции изображений являются ключевыми на Западе. Христологический аргумент был известен западным отцам и применялся ими при защите Креста, однако для защиты образов этот аргумент не привлекался. Кроме того, западным богословам было известно различие терминов, используемое на Востоке, но сами они часто не следили за четким использованием этих терминов. В результате всего этого складывается впечатление, что ключевые восточные аргументы (различение поклонения и служения, а также христоло-

³⁵⁵ См.: Noble T.F.X. Images, Iconoclasm, and the Carolingians... P. 298-299; отвечая на цитату из второго Послания к Коринфянам (2 Кор. 5:16) христологический аргумент приводит и Дунгал. См. там же P. 309.

³⁵⁶ См. Там же P. 301.

гический аргумент) на данном историческом этапе были известны Западу, но применялись в самую последнюю очередь.

Второй яркой фигурой, выступившей против образов в IX веке, был **Агобард Лионский**. Его позиция была менее радикальной, чем у Клавдия Туринского. В отличие от последнего, весь текст его «Книги против суеверия тех, которые полагают, что нужно почитать иконы и изображения святых», наполнен пространными цитатами святых отцов, среди которых первое место занимает блаж. Августин, кроме того, автор книги опирается и на определения Парижского собора (825 г.). В связи с обилием цитат Томас Ноубл, вполне справедливо именуется книгу Агобарда «слегка комментированным флорилегием»³⁵⁷.

Свою книгу Агобард начинает с того, что приводит текст первых двух заповедей декалога (Исх. 20:2-5). Вслед за этим он цитирует блаж. Августина. Отрывок из его трудов служит объяснением того, как следует понимать эти заповеди: «Первая заповедь запрещает любые человеческие попытки изобразить Бога не потому, что Бог не имеет образа, а потому, что не образ Его следует почитать»³⁵⁸. В другом месте он ссылается на Беду Достопочтенного, где последний говорит о том, что не существует запрета делать образы, запрет распространяется на поклонение им. Строгость же ветхозаветного запрета объясняется опасностью впадения еврейского народа в идолопоклонство³⁵⁹.

Мы видим, что из уст Лионского епископа звучит традиционный библейский аргумент против образов, но вместе с тем через толкование блаж. Августина и ссылку на Беду Достопочтенного несколько меняется его смысловая нагрузка. В отличие от византийских иконоборцев Агобард допускает возможность изображения Бога, а запрет связывает с тем, что поклонение Богу не должно осуществляться через образы. Помимо указанной биб-

³⁵⁷ Noble T.F.X. Images, Iconoclasm, and the Carolingians... P. 314.

³⁵⁸ Agobardus Lugdunensis. Liber de imaginibus sanctorum // PL 104:199B.

³⁵⁹ См. Там же 216AB.

лейской ссылки, Лионский епископ приводит еще одну цитату из книги Второзакония, где говорится о видении Моисея на горе Хорив (Втор. 4:15-19)³⁶⁰. Третий ключевой библейский пассаж, на который ссылается Агобард, - это отрывок из книги Премудрости Соломона: «Не обольщает нас лукавое человеческое изобретение, ни бесплодный труд художников - изображения, испещренные различными красками, взгляд на которые возбуждает в безумных похотение и вожделение к бездушному виду мертвого образа... Никакой человек не может образовать бога, как он сам. Будучи смертным, он делает нечестивыми руками мертвое, поэтому он превосходнее божеств своих, ибо он жил, а те - никогда» (Прем. 15:4-5 и 16-17)³⁶¹. Приведенный текст затрагивает морально-этическое измерение образа, на что обращали свое внимание реформаторы, когда указывали на непристойность изображений, помещаемых в храмах. Лионский епископ приводит также в пример царя Езекию, который упразднил медного змея, чтобы упразднить идолопоклонство³⁶².

Кроме библейских ссылок Агобард, в качестве аргумента против образа указывает на то, что, будучи материальными, образы служат препятствием к постижению невидимого мира. Говоря об этом, епископ Лиона обращается к блаж. Августину, который определял Бога как вечного, неизменного и невидимого. На пути познания Бога человеческий разум, мыслящий категориями пространства и времени, сталкивается с определенным рода трудностями. Агобард говорит: «Как видимые вещи вредны для понимания невидимых, так же любовь к телесным вещам, даже хорошим, вредна для созерцания духовных вещей»³⁶³. Такой подход напоминает отношение к иконам византийских иконоборцев, которые утверждали, что образ отвлекает человеческий ум от верного поклонения Богу³⁶⁴.

³⁶⁰ *Agobardus Lugdunensis. Liber de imaginibus sanctorum // PL 104:199C – 200A.*

³⁶¹ Там же 214С.

³⁶² Там же 218С.

³⁶³ Там же 211D

³⁶⁴ См.: Постановления Собора 754 г....

Помимо уже приведенных аргументов, мы можем увидеть и некоторые параллели между Агобардом и Клавдием Туринским. Он заимствует часть аргументов у Туринского епископа. Так он пишет: «Если образ, который мы почитаем (*adorat*), - это не Бог, то тем более ни в коем случае не следует поклоняться (*veneranda*) святым, которые никогда не требовали божественные почести для себя»³⁶⁵.

Еще один отрывок, в котором Агобард практически цитирует Клавдия, касается отношения к рукотворным вещам: «Если не следует почитать (*adoranda et calenda, honorem*) дело рук Божиих, то еще менее следует почитать (*adoranda et calenda, honorem*) дело человеческих рук»³⁶⁶. Поклонение статуям и иконам Агобард расценивает как воскрешение культа почитания демонов. Дьявол стремится к восстановлению идолопоклонства и по этой причине пытается всячески склонить людей к поклонению образам. Лионский епископ предупреждает, что поклонение Богу, святым или ангелам не доходит, в конечном счете, до них, и кланяющийся, таким образом, кланяется самому изображению.

Третий пассаж, в котором мы обнаруживаем параллель между Агобардом и Клавдием, также касается поклонения. Поклонение, по мысли Лионского епископа, следует оказывать живым людям, а не образам. Агобард фактически излагает мысль Туринского епископа, который отдает предпочтение в поклонении человеку, который имеет жизнь, чувства и разум (*vita, sensu et ratione*)³⁶⁷. Следует отметить, что все указанные места не являются прямыми ссылками на Клавдия Туринского. Более того, его имя ни разу не упомянуто у Агобарда. Скорее всего, последний несколько дистанцировался от епископа Турина, поскольку пытался обезопасить себя от всякого рода нареканий, которые могли возникнуть в силу того, что отцы Парижского собора (825 г.) едва ли не единогласно выступили против Клавдия. Возможно,

³⁶⁵ *Agobardus Lugdunensis. Liber de imaginibus sanctorum // PL 104: 214D. Ср. Claudius Taurinensis. Apologeticum // PL 105: 461BC.*

³⁶⁶ *Agobardus Lugdunensis. Liber de imaginibus sanctorum // PL 104: 222C.*

³⁶⁷ Ср. там же: 222D и *Claudius Taurinensis. Apologeticum // PL 105: 461B.*

причина была и в том, что взгляды Туринского епископа отражали какие-то общие идеи того времени, и Агобард, выражая свое отношение к образам, также придерживался этих воззрений. Подтверждением этому может служить то, что взгляды Туринского и Лионского епископов не во всем совпадали. Ключевым разногласием между ними было отношение к Кресту. Клавдий отрицал Крест вместе с иконами, чего мы не встречаем у Агобарда.

Если говорить о том, что выделяет Агобарда из всех его современников, то мы можем указать два момента. Во-первых, он не игнорирует существовавшее до него церковное искусство. Лионский епископ указывает, что образы Христа и апостолов воздвигались древними «ради любви и даже больше для воспоминания, но не для какого-либо религиозного почитания (*honorem*) или поклонения (*venirationem*) вслед за обычаем язычников»³⁶⁸. Во-вторых, это точность в терминологии. В то время как его современники часто смешивают понятия, касающиеся поклонения, сам Агобард делает четкое различие: к святым и их реликвиям он применяет понятия «*honor*» и «*honorare*», а по отношению к Богу использует «*adorare*», «*colere*» и «*venerare*»³⁶⁹.

Итак, каково же в целом отношение Агобарда Лионского к образам? С одной стороны, мы встречаем у него ссылки на Священное Писание, которые использовались иконоборцами для аргументации своей позиции, с другой стороны, ни в книге Агобарда, ни в его практике мы не встречаем упоминаний о необходимости борьбы с образами. Ветхозаветный запрет он расценивает как средство, с помощью которого Бог удерживал еврейский народ от впадения в идолопоклонство. Вместе с тем Бог повелел поместить херувимов на крышку Ковчега Завета и завесу в храме Соломона, тем самым не отрицая возможности религиозных образов. Запрет, по мысли Агобарда, распространялся не на сами образы, а на поклонение им. Поклонение не может быть оказано чему-то материальному, поскольку материя не свята и не способна

³⁶⁸ *Agobardus Lugdunensis. Liber de imaginibus sanctorum* // PL 104: 215A.

³⁶⁹ См.: *Noble T.F.X. Images, Iconoclasm, and the Carolingians...* P. 315.

соединять с Богом. В своей книге он ссылается на Григория Великого, хотя и не во всем следует ему. Он приводит слова Григория Великого, где говорится о необходимости сохранять образы для напоминания потомкам³⁷⁰. Иными словами, Агобард приписывает образам мемористическую функцию, но в отличие от его современников и папы Григория, Лионский епископ нигде не говорит о декоративной функции образов. Таким образом, позиция Агобарда находится между активным иконоборчеством Клавдия и защитой образов Ионой и Дунгалом.

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 она 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.

2.1.3 XII – XIII века

В XII веке под воздействием **Бернарда Клервозского ордена цистерцианцев** начинает упразднять росписи в своих монастырских храмах. В основе отказа от росписей и украшения храмов лежит стремление к восстановлению древнего аскетизма. Выступая в своей Апологии к Гвиллельму, Бер-

³⁷⁰ *Agobardus Lugdunensis. Liber de imaginibus sanctorum // PL 104: 217D – 218A.*

нард указывает две причины, по которым следует упразднить изображения из храма. Первая причина носит аскетический характер: своей красотой образы отвлекают молящихся от созерцания Закона Божьего³⁷¹. Вторая – социально-этическая. В то время как храмы богато украшены, бедняки терпят нужду: «Люди приходят лобызать (образы – Копцев А.), а им предлагают давать (деньги – Копцев А.)... Сияет стенами церковь, а на бедных нет у нее. Камни свои одевает в золото, а сынов своих оставляет нагими»³⁷².

Из Апологии мы также можем узнать состояние современного Бернарду искусства и отношение к нему. Он выступает против помещения икон на полу³⁷³, осуждает наличие сюжетов, не связанных с религиозной жизнью³⁷⁴, указывает, что существующие образы настолько многочисленны и красивы, что увлекают человека, и он вместо научения по книгам занимается их созерцанием³⁷⁵. Однако упразднение изображений и всякой роскоши из цистерцианских монастырей нельзя назвать иконоборчеством. Процесс удаления образов проходил в мирной атмосфере и не сопровождался актами вандализма. Более того, сам Бернард не отрицал религиозное искусство как таковое. Главной целью его реформ было преобразование монашеской жизни, ключевым принципом которой должна быть бедность³⁷⁶. Отказ от изображений касался только монастырей, в которых все должно было служить умерщвлению чувств. Церкви же, в которых молятся обычные люди, по мнению Бернарда, должны быть наполнены изображениями, возбуждающими набожность.

³⁷¹ См.: *Бернард Клервосский*. Апология к Гвиллельму, аббату монастыря св. Теодорика // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т.1. М., 1962. С. 281-282: «Столь велика, в конце концов, столь удивительна повсюду пестрота самых различных образов, что люди предпочитают читать по мрамору, чем по книге, и целый день разглядывать их, поражаясь, а не размышлять о законе божьем, поучаясь».

³⁷² Там же С. 281-282.

³⁷³ См. там же С. 281-282: «А лики святых, ужели почтим мы, когда ими покрыт пол, стопами попираемый?»

³⁷⁴ См. там же: «Для чего же в монастырях, перед взорами читающих братьев, эта смехотворная диковинность, эти странно-безобразные образы, эти образы безобразного? К чему тут грязные обезьяны? К чему дикие львы? К чему чудовищные кентавры? К чему полулюди? К чему пятнистые тигры? К чему воины в поединке разящие? К чему охотники трубящие? Здесь под одной головой видишь много тел, там, наоборот, на одном теле — много голов».

³⁷⁵ См. там же: «Изображают святого или святую как можно краше, и считают их святыми тем более, чем более положено красок... И больше удивляются красоте, чем поклоняются чистоте».

³⁷⁶ См.: *Безансон А.* Запретный образ... С. 168.

Еще одним течением, обсуждавшим вопрос легитимности образов, в XII веке было движение **вальденсов**. Их основателем традиционно считают Петра Вальдо³⁷⁷. Движение вальденсов имеет истоком стремление его основателя понять Библию. Это роднит вальденсов с Реформацией, которая также родилась на волне изучения Священного Писания. Однако вальденсы прошли отдельной ветвью сквозь Реформацию, хотя и предпринимали попытки сблизиться с ее главными идеологами³⁷⁸. Первоначально Петр Вальдо не стремился к разрыву с Католической церковью, однако впоследствии вальденсы выступили с критикой католического учения о таинствах и требовали для мирян право свободного чтения Библии. Из всех таинств они принимали только Крещение и Причастие, подчеркивали необходимость проповеди и утверждали священство всех верующих. Отвергали учение о чистилище, вследствие чего, по их мнению, теряли всякий смысл молитвы за усопших и ходатайство святых. В поле зрения их критики попадают также образы и реликвии. Вальденсы обвиняют католических пастырей в фальсификации чудес и реликвий.

Вся выше приведенная критика имела место и во время Реформации. По какой же причине они отвергали образы? В трактате «Об Антихристе» говорится, что Антихрист делает людей идолопоклонниками, так как служение (*latreia*³⁷⁹), которое надлежит воздавать одному только Богу, он требует воздавать себе и его произведениям – человеку, умершим святым, их образам

³⁷⁷ Н.А. Осокин указал, что вальденсы являются наследниками идей Петра де Брюи и Генриха Лозанского (см.: *Осокин Н.А.* История альбигойцев и их времени. М., 2000. С. 181). Следует отметить, что доктрина вальденсов не во всем соответствовала взглядам этих деятелей. Например, в отличие от них вальденсы не отрицали таинства Евхаристии. Также касательно взглядов Петра де Брюи см.: *Лапшин А.Г.* Ересь петробрюсиан // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2012. Т. 18, № 4. С. 45-47.

³⁷⁸ Например, во время Реформации при подготовке французского перевода Библии вальденсы сотрудничали с швейцарскими реформатами, в частности, Кальвин написал предисловия к их переводу. О связи движения вальденсов и Реформации подробнее см. так же: *Вульфийус А.Г.* Вальденское движение в развитии религиозного индивидуализма. Петроград: тип. А.Э. Коллинс, 1916. С. 197-219.

³⁷⁹ Как будет указано в дальнейшем, между западным и восточным различием служения и поклонения существуют определенного рода различия. В силу этого в тех случаях, когда будет идти речь о восточном понимании этого различия мы будем употреблять термины «*латре́иα*» и «*τιμητικὴ προσκύνησις*». Когда же мы будем говорить о западном наполнении этого различия использоваться будут латинские термины, употребляемые на Западе: «*latria*» и «*dulia*».

и телам³⁸⁰. Об обвинении христиан в идолопоклонстве свидетельствует и Пьер де Пиличдорфф в своей работе «Против вальденсов»³⁸¹. Опровергая воззрения вальденсов, он говорит: «Они говорят, что христиане - идолопоклонники по причине почитания изображений и Креста»³⁸².

У вальденсов мы также обнаруживаем опровержение двух традиционных католических аргументов. Первое, что они опровергают, восприятие иконы как «книги для неграмотных». Объясняя вторую заповедь декалога, они рассматривают этот аргумент и заключают: «Жизнь и проповедь пастыря должна быть книгой для его паствы... Дева Мария была примером смирения, бедности и целомудрия, а они украшают Ее образ скорее ризой гордости, чем смирения... Священники и народ в наши дни сребролюбивы, горды и богаты, и потому создают образы по их собственному подобию»³⁸³. Данные слова свидетельствуют о том, что критика изображений у вальденсов имела морально-этический акцент. И главным посылом к этому послужила борьба со злоупотреблениями со стороны духовенства.

Вторым католическим аргументом, который опровергают вальденсы, связан с вопросом поклонения. Мы уже указали выше, что они обвиняли в идолопоклонстве тех людей, которые кому-либо оказывали поклонение, подобающее только Богу. Вальденсы отрицают возможность поклоняться невидимому Богу посредством видимых изображений. Касательно верного поклонения вальденсы говорят: «Если мы хотим по-настоящему почитать Бога... мы должны делать добро людям, которые сделаны по образу Божию: мы оказываем честь Богу, когда мы отдаем мясо тем, кто голоден, напояем тех, кто жаждет, и одеваем тех, кто наг. И, таким образом, какую честь мы воздаем Богу, когда мы служим Ему в имуществе или камне? Когда мы почитаем

³⁸⁰ Цит. по: *Perrin J.P., Miller S., Baird R.* History of the ancient Christians inhabiting the valleys of the Alps. Book III: Precious Remains of the Doctrine and Discipline of the Old Waldenses and Albigenses, and their Noble Testimony Against the Roman Antichrist. Philadelphia : Griffith and Simon, 1847. P. 245.

³⁸¹ Его критику против отношения вальденсов к образам см.: *Pilichdorf P.* Contra waldensium // Magna bibliotheca veterum Patrum. T. 4: 805C-807E.

³⁸² Цит. по: *Melia P.* The origin, persecutions and doctrines of the Waldenses. London, 1870. P. 120.

³⁸³ *Perrin J.P., Miller S., Baird R.* History of the ancient Christians inhabiting the valleys of the Alps... P. 221.

зря пустые фигуры, без души, как будто нечто божественное содержится в них, и презираем человека, который есть истинный образ Бога»³⁸⁴. Данный пассаж также в конечном итоге сводится к социально-этическому аспекту. Альтернативой служения образам, по мнению вальденсов, является служение ближнему. Кроме того, ссылаясь на Первую Книгу царств, где говорится о призыве прор. Самуила отказаться от языческих богов (1 Цар. 7:3), вальденсы указывают, что если евреям было велено Законом уничтожить изображения, то тем более христианам не следует зависеть от символов и образов, которых не было у евреев³⁸⁵.

В XII – XIII веках получает широкое распространение еще одно течение, которое отрицало изображения, - **катаризм**. О происхождении катаров и истоках их взглядов ведутся дискуссии, но нас интересует больше та сторона их вероучения, которая связана с их отношением к образу. Вероучение катаров представляет собой некую смесь гностицизма и оригенизма. В основе их учения лежит дуализм, из которого и следует их отношение к образам. Творцом всего материального, по их мнению, является темное начало – злой бог Ветхого Завета. Катары противостояли католической иерархии, культу святых, реликвий и пр. Отрицание иконы шло в общем потоке противостояния Католической Церкви. Однако и в самом вероучении имелись основания для отрицания образов.

Отношение к видимому миру как продукту творчества злых сил приводило к тому, что спасение предполагало освобождение от материальной темницы души. В одной из молитв катаров присутствуют такие слова: «О, Боже, осуди и покарай пороки плоти нашей, пусть не будет в Тебе сострадания к сей плоти, что рождена из тлена, но возьмем сострадание к душе, что заключена в тюрьме плоти»³⁸⁶. В результате такого отношения к материальному, все, что было связано с материей, теряет возможность быть освящен-

³⁸⁴ Там же Р. 222.

³⁸⁵ Там же.

³⁸⁶ Цит. по: Службник катаров // Повседневная жизнь во времена трубадуров XII-XIII веков Брюнель-Лобришон Ж., Дюамель-Амадо К.С. / Пер. со староокситанского Е. Морозовой. М., 2003. С. 388.

ным. Катары отрицают крест и иконы. Крест воспринимается как орудие пыток, которым мучили Христа. Иконы же отвергаются в силу своей принадлежности к материальному миру, созданному злым началом. Дуалистическое восприятие мира является главной причиной отрицания образа катарами.

Интересно отметить, что в своем противостоянии изображениям катары прибегали к визуально-информационным средствам. Н.А. Осокин указал, что они делали безобразные изображения, которые не имели культового назначения, но «преднамеренно распространялись в книгах, назначенных для обращения в народе. Они должны были приучить думать о духе, а не о теле»³⁸⁷. Во время Реформации также одним из средств борьбы с католичеством и для обучения простого народа будут использоваться различные листовки, плакаты и гравюры³⁸⁸.

В своем богослужении катары не использовали образов вообще, однако, они, как и католики, имели Библии, которые были украшены различными рода изображениями. Анн Бренон (Anne Brenon) указала, что в единственной дошедшей до нас катарской Библии совершенно отсутствуют какие-либо изображения материальных творений. Она отмечает: «Катарское искусство является геометрическим и абстрактным, а не фигуративным. Нет ни малейшего растительного завитка. Однако два живых существа избежали этого правила: лилия на полях и рыба, использующаяся, к тому же, как украшение для двух заглавных букв»³⁸⁹. Причина допустимости этих двух изображений заключается в том смысле, который катары вкладывали в эти изображения. Рыба и лилия являлись символом чистоты несексуального рождения³⁹⁰. В результате рассмотрения взглядов катаров мы можем заключить, что они стали уникальным явлением для истории борьбы с образом на Западе. В то время

³⁸⁷ Осокин Н.А. История альбигойцев и их времени... С. 162.

³⁸⁸ Например, во Франции в ночь с 24 на 25 октября 1534 года было расклеено большое количество плакатов, критикующих католическую мессу. Ответом на такую выходку стала казнь большого количества протестантов.

³⁸⁹ Бренон А. Катаризм и отказ от телесности: проблема-ловушка? // Пер. с франц. Н. Дульневой // Сайт Трансляция фа. URL: <http://www.fatuma.net/text/brenon-telesn.pdf> (дата обращения 26.10.2015).

³⁹⁰ См. там же.

как остальные борцы с образами апеллировали ко второй заповеди декалога, у катаров отказ от изображений был продиктован их космогонией, основанной на дуализме. Изображения теряли свою ценность, поскольку относились к материальному миру, сотворенному злым началом.

Итак, мы видим, что XII - XIII век на Западе стал временем, когда наряду с другими богословскими темами тема образа вновь активно обсуждается. Она не стоит в центре церковной жизни, но ей уделяется много внимания. Вопрос допустимости изображений обсуждается как внутри самой Католической церкви, так и в еретических движениях, возникших на ее почве. Церковным течением, поставившим вопрос об образах, стал орден цистерцианцев. Благодаря деятельности Бернарда Клервозского происходит упразднение изображений из цистерцианских монастырей, главной причиной которого стало стремление к аскетической жизни, лишенной всякой роскоши. Еще одной группой, возникшей на церковной почве, которая так и не нашла себе места в лоне Католической Церкви, стало движение вальденсов, чья критика образов была рождена исследованием Библии. Основываясь на ветхозаветном запрете образов, вальденсы приходят к отрицанию возможности поклонения Богу посредством видимых изображений. Выступая же против злоупотреблений со стороны пастырей и критикуя восприятие иконы, как книги для неграмотных, они критикуют возможность использования образов для наставления паствы. Наставлять, по их мнению, должны не иконы, а сами пастыри своим примером. Околоцерковным течением, отвергшим использование изображений, стали катары. Их критика образа имеет своим основанием дуализм, лежащий в основе их восприятия мира. Связь всего материального со злым началом лишала всякого смысла и делала недопустимым использование изображений в религиозной жизни катар.

2.2 Подготовка Реформации (XIV-XV вв.)

2.2.1 Предшественники Реформации

XIV-XV века стали временем подготовки Реформации. Ч. Бэрд в своей работе «Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию» выделил три различных направления, которые в предшествующий Реформации период пытались реформировать Римо-католическую церковь³⁹¹. Направления эти следующие: католическое, мистическое и библейское (автор называет эти направления классами). Ввиду специфики нашей работы, нам нет необходимости рассматривать первые два класса. То направление, которое Ч. Бэрд обозначил как католическое, стояло твердо на почве уже сложившегося вероучения, в котором образ не ставился под сомнение. Мистическое направление вполне могло бы содержать среди своих идей анти-иконическую, поскольку в центре этого направления стоял духовный союз с Богом, своеобразный духовный экстаз. Однако ввиду особенностей западного восприятия образа, сложившегося в период борьбы на Востоке с иконами, религиозным изображениям не уделялось какого-то особого места. Как замечает архиеп. Анастасий (Яннулатос): «Западные мистики не уделяли большого значения мистицизму образа и обращались в большей степени к индивидуальному и эмоциональному мистицизму, создав, таким образом, христианский эротический мистицизм»³⁹². В результате икона выпадает из внимания мистиков, и в силу этого мы не обнаружим серьезных упоминаний о ней. Вместе с тем не приходится рассчитывать и на обнаружение каких-либо иконоборческих тенденций, поскольку икона на Западе имела другое назначение – наставлять в вере. Для исследования нам остается третье направление – библейское. Оно интересно нам в двух отношениях. Во-первых, с точки зрения подготовки Реформации. Во-вторых, ввиду возможности наличия иконо-

³⁹¹ См. об этом: *Бэрд Ч.* Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб., 1897. С. 5-33.

³⁹² *Анастасий (Яннулатос), архиеп.* Мистицизм. URL: // Сайт Пемптусия.ру URL: <http://www.pemptousia.ru/2012/11/мистицизм/> (дата обращения 26.04.2016).

борческих идей, ведь одним из ключевых аргументов византийских иконоборцев был библейский аргумент (отсыл ко второй заповеди декалога).

Рассматривая библейское направление, мы возьмем так называемых предшественников Реформации. Ключевых фигур в этом направлении можно выделить три: Джон Виклиф, Ян Гус и Джироламо Савонарола. Многие из идей Реформации были озвучены этими тремя деятелями задолго до Лютера, Цвингли и Кальвина. Вопрос непосредственного влияния идей этих предшественников на деятелей Реформации остается нерешенным. Однако следует отметить, что мы можем бесконечно спорить о характере и глубине связи между деятелями Реформации и их предшественниками, но игнорировать эту связь мы не вправе. Для нашего же исследования будет достаточным указать на то, чему учили эти деятели и определить их отношение к религиозному искусству, в частности, к иконам. Итак, рассмотрим взгляды указанных деятелей.

Джон Виклиф отвергал учение о чистилище и индульгенциях, фактически упразднял таинство исповеди и елеосвящения. Выступал против доктрины пресуществления³⁹³. Единственным авторитетом для него было Писание. Акцент, сделанный им на Священном Писании, по сути, приводил к отрицанию всякой необходимости в каких бы то ни было посредниках между человеком и Богом. В силу того, что Писание было объявлено им единственным источником вероучения, возникала резкая необходимость перевода Священного Писания на родной язык, который Виклиф осуществляет. Интересен также и его взгляд на собственность. Она, по его мнению, есть результат греха, и в силу этого Церковь должна вернуться к апостольским временам и отказаться от своего богатства. Преемником идей Виклифа, хотя и не в

³⁹³ Присутствие Христа в Евхаристии Виклиф уподобляет присутствию души в теле, таким образом, хлеб для него становится вместилищем Христа и не больше. Кроме того, он замечает: «[Те же, кто отождествляют хлеб с телом] не способны различать личность и вещь и уловить переносное значение этого... Духовное восприятие тела Христова состоит не в телесном вкушении, жевании или освящении освященного хлеба, но в насыщении души плодотворной верой в соответствии с тем, как дух наш питается в Господе...». Цит. по: *Лейн Т.* Христианские мыслители / Пер. с англ. СПб., 1997. С. 141; Ф. Шафф указывает также на то, что учение о пресуществлении воспринималось Виклифом как идолопоклонство – см. *Шафф Ф.* История христианской церкви. В 8 т. Т. 6.: Средневековое христианство 1294-1517 г. СПб., 2009. С. 217.

полной мере, стал Ян Гус. Он не разделял учение Виклифа о Евхаристии, однако следовал за ним в вопросах критики духовенства, выступал против индульгенций, церковной иерархии и обрядов.

XV век стал временем ожидания реформы со стороны самой Церкви. На его протяжении были собраны три собора - в Пизе (1409 г.), Констанце (1414 г.) и Базеле (1431-1449 гг.), которые имели своей целью реформировать Католическую Церковь, но ни один из этих соборов не смог утолить жажду реформирования Церкви. Наиболее яркой личностью этого периода был Джироламо Савонарола. Проповедь его во Флоренции начинается с обличения пороков народа, однако постепенно переходит к критике пороков высших слоев общества, в том числе и духовенства. В своих проповедях Савонарола выступает как защитник простого народа. Обличая богатых, он проповедует о том, что всякое излишество есть смертный грех. Таково в общих чертах было учение этих трех деятелей. Теперь перейдем непосредственно к теме образов.

Говоря об отношении этих деятелей к образу, следует отметить, что материал по данной теме достаточно скуден. Главной причиной этого служит то, что тематика образа уходит на второй и третий планы, на первый же выступает вопрос спасения. О позиции Виклифа мы узнаем от Джона Фокса, который в своей «Книге мучеников» пишет: «Злейшие враги Уиклифа - священники. Он радовался поддержке простого народа и дворян, среди которых были Джон Кленбон, Льюис Клиффорд, Ричард Стари, Томас Лейтимер, Уильям Невил и Джон Монтаки. После смерти Уиклифа эти люди убрали изображения и иконы из его церкви из уважения к его доктринам и его учению»³⁹⁴. Из этого отрывка мы видим, что иконы шли вразрез с воззрениями Виклифа.

Он указывал на то, что в простом народе существует неверное восприятие образов: «Они поклоняются именно самим изображениям, к кото-

³⁹⁴ Фокс Дж. Книга мучеников / под ред. Г. Чедвика. СПб., 2003. С. 84.

рым у них особая привязанность»³⁹⁵. Причиной почитания изображений является отсутствие священнической проповеди. По мнению Виклифа, в своих проповедях священники должны учить тому, что иконы изображают пышность и славу мира сего. Выступая против изображений, он говорит: «Как будто Христос был распят в золотых одеждах и позолоченной обуви, или как будто святые апостолы жили в мирской славе так же, как и первые святые, и таким способом угодили Богу. Такие ложные образы и книги еретиков нужно сжигать, особенно тогда, когда грешные люди принимают их за Бога или святых и чествуют их более, нежели Бога или Тело Христово»³⁹⁶. В приведенном отрывке мы видим не просто аргументацию против образов и неверного поклонения им, но и совершенно конкретный призыв к их уничтожению. В качестве примера Виклиф ставит царя Езекию, который уничтожил медного змея, хотя Бог предписал Моисею его сделать. Тем самым Виклиф указывает на то, что даже то, что Бог повелел однажды, может быть отменено, если приводит к заблуждению.

Виклиф радикальным образом выступает против культового использования образов: «Те, кто совершает паломничество к изображениям, каким-либо образом почитают их, ставят свечи или проводят обряды перед ними, будут прокляты»³⁹⁷. Этот радикализм смягчается, когда он рассуждает об образах с социально-этической стороны: «Истинно, что эти изображения не могут причинить ни хорошего, ни плохого человеческой душе, но могут согреть человеческое тело, если их расплавить, и потом серебро и драгоценности могут послужить бедным людям, а воск для освещения во время их работы»³⁹⁸. Во время Реформации социально-этический аргумент будет одним из главных аргументов, который будет способствовать практическому иконоборчеству.

³⁹⁵ Цит. по: *Безансон А.* Запретный образ... С. 189.

³⁹⁶ *Wyclif J.* Select English Works of John Wyclif // Vol. 3: Miscellaneous works. Thomas Arnold. Oxford, 1871. P. 462-463.

³⁹⁷ Там же P. 462.

³⁹⁸ Там же P. 463.

Наиболее важным аргументом у Виклифа является библейский. Призыв упразднить иконы у него основывается на Священном Писании: «... как предписывалось древним законом»³⁹⁹. Почитателей образов он обвиняет в том, что они человеческие повеления выдают за Божественные: «Угрожают вечным осуждением за противление указанию Божию, которого Он никогда не заповедовал в Священном Писании»⁴⁰⁰. Более того, Виклиф подчеркивает, что ни Бог, ни воплотившийся Христос, ни Его апостолы, ни соборы не предписывали создавать «ложные изображения, литые грешными людьми»⁴⁰¹.

Таким образом, мы видим, что упразднение образов у Виклифа происходит на том же основании, на котором он отрицает монашество и церковную иерархию. Главный довод Виклифа - это отсутствие каких-либо указаний в Священном Писании. Нечто подобное мы можем обнаружить и в гуситском крыле Реформации. Так, по мнению ученика Гуса Иеронима Пражского, Божественное слово сообщено человеку непосредственно, и поэтому нет необходимости ни в иерархии, ни в каких-либо других посредниках (в том числе и иконах).

Еще один последователь Гуса, свящ. Вацлав Коранда, был главным идеологом таборитского движения, известного своей иконоборческой настроенностью. Борьба таборитов с иконами помимо вероучительного имела еще и социальный аспект. Скорее всего, именно социальный аспект был ключевым для таборитов. Иконы воспринимались ими как символ богатства и роскоши, а борьба с ними означала борьбу с теми, кто культивировал искусство, т.е. с высшими слоями общества. Неистовство, с которым Коранда относился ко всему, что было связано с католическим культом, вызывало недоумение даже у самих последователей Гуса. В плане вероучения отрицание всякого рода обрядности (икон, облачений, самого культа, постов, молитв за усопших, мощей, почитания святых) было связано с тем, что Коранда

³⁹⁹ Цит. по: *Безансон А.* Запретный образ... С. 189.

⁴⁰⁰ *Wyclif Wyclif J.* Select English Works of John Wyclif... P. 463.

⁴⁰¹ Там же.

видел во всем этом идолопоклонство⁴⁰². Таким образом, мы можем заключить, что последователям Виклифа и Гуса свойственно отрицание таинств, церковной иерархии, монашества, почитания мощей и икон. Основанием для него было отсутствие четких указаний в Священном Писании. Но вместе с этим борьба против образов смещается в социально-этическую плоскость.

С менее радикальной программой выступил Савонарола. О нем мы имеем более полные сведения. В отличие от Виклифа и Гуса, критикуя церковное искусство, он не отрицал сами образы. А. Безансон характеризует его деятельность как «художественную реформу», которая предполагала переход от нечестивых изображений к простой живописи, наиболее ясно передающей смысл евангельской проповеди⁴⁰³. Савонарола призывает к строгой и серьезной очистке священных образов. Внешний облик святых, по его мнению, должен быть подлинным как исторически, так и нравственно⁴⁰⁴. Главная задача искусства – вести человека к Богу. Критика Савонаролы направлена против чувственности и наготы образов. Следуя григорианской традиции, утвердившейся на Западе, ключевой функцией образов является наставление в вере. Обнаженные образы никак не могут служить наставлением для взрослых, а тем более для детей. Призыв Савонаролы направлен также на обращение к созерцанию прототипа, а не на увлечение технической стороной был ответом на состояние церковного искусства, которое под воздействием богословия Аквината сконцентрировалось на внешней стороне образа.

Кроме того, Савонарола выступает и против распространившейся тенденции писать иконы с каких-либо людей (которые подчас не отличались высотой нравственной жизни) и критикует проникновение различных элементов мифологии в религиозную живопись. Не следует, конечно, думать, что обе эти тенденции были обычным явлением и не встречали никакой критики.

⁴⁰² Рубцов Б.Т. Гуситские войны. Великая крестьянская война XV века в Чехии. М., 1955. С. 123.

⁴⁰³ См.: Безансон А. Запретный образ... С. 189.

⁴⁰⁴ Цит. по: *Pastor L. History of the Popes in 40 vols. Vol. 5 / Ed. F.I. Antrobus. London, 1901. P. 196*: «Вы думаете, что Пресвятая Дева должна изображаться такой, какой вы ее изображаете? Я говорю вам, она одевалась как бедняки»; «Их одежды должны быть простыми и соответствовать тому времени, в которое они жили».

Папы старались противостоять их распространению, однако, несмотря на это, такого рода произведения были достаточно распространенными⁴⁰⁵.

Критика и призыв к реформам вместе с тем не означает, что проповедь Савонаролы была направлена против искусства как такового. Он выступал против его извращения, которое в первую очередь выражается в использовании неприкрытых человеческих форм. Однако, как указал А.Ф. Лосев, эстетика Савонаролы была возрожденческой⁴⁰⁶. Его протест против натурализма относился к религиозному искусству, а не к искусству в целом.

Итак, говоря о предшественниках Реформации, мы можем увидеть, что их деятельность изначально была сосредоточена на нравственной стороне церковной жизни. Практически все идеи, которые прозвучат из уст реформаторов, уже были озвучены задолго до них, за исключением учения о спасении только верой и предопределении. Мы можем также отметить, что среди них существовали как сторонники образов, так и его противники. Несмотря на то, что отрицание образа было свойственно только Гусу и Виклифу, состояние западного искусства не удовлетворяло и Савонаролу, который выступал за очищение религиозного искусства от всего чувственного и приземленного.

Борьба с образами у Виклифа и Гуса осуществляется в общем потоке отрицания римо-католического культа. Иконы не являются центром полемики, но чаще воспринимаются как своеобразный символ религиозной роскоши, а борьба с ними становится борьбой с социальным неравенством. Отправной точкой всей критики было разложение нравов духовенства. Виклиф показал, что обрядовая сторона очень тесно сопряжена с вероучительной, и критика культа неминуемо ведет к критике вероучения⁴⁰⁷. В результате мы можем говорить о некоторой последовательности в критике предшественников Реформации: начиная с критики безнравственного образа жизни и зло-

⁴⁰⁵ См. об этом: *Pastor L. History of the Popes in 40 vols. Vol. 5 / Ed. F.I. Antrobus. London, 1901. Pp. 197-200.*

⁴⁰⁶ См.: *Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 581.*

⁴⁰⁷ См.: *Лейн Т. Христианские мыслители... С. 139.*

употреблений религией, они ставят под сомнение почти все учение церкви. В богословском плане исключение образа из религиозной жизни было сопряжено с утверждением Библии, как единственного авторитетного источника Откровения и отсутствием в этом источнике указаний на использование образов. Наряду с Гусом и Виклифом существовали и другие церковные деятели, чья критика также касалась неверного использования образов⁴⁰⁸, однако их критика не была направлена на упразднение образа как такового из религиозной жизни, что прослеживается у последователей Виклифа и Гуса.

2.2.2 Эразм Роттердамский

Еще одной ступенью, подготовившей Реформацию стал гуманизм с его призывом *Ad fontes*⁴⁰⁹. Гуманизм стал альтернативой схоластики и ее методам, господствовавшим на Западе в предшествующую гуманизму эпоху. Реализация принципа *ad fontes* на церковной почве означала активное изучение оригинальных текстов Священного Писания и святых отцов. Ключевым деятелем североевропейского гуманизма, оказавшего сильное влияние на Реформацию, в том числе и касательно критики изображений, был Эразм Роттердамский. Как указал А. Макграт, труды Эразма Роттердамского способствовали развитию в умах его современников идеи возможности обновления Церкви и создания нового благочестия на основе Священного Писания⁴¹⁰. Активная деятельность гуманистов, направленная на перевод Библии и святоотеческих творений, способствовала еще большему осознанию того, что существует сильное расхождение между истинами, содержащимися в Писании, и средневековым богословием.

Отношение Эразма к образам продиктовано его сильным акцентом на «внутренней религии», который он унаследовал у движения «*Devotio Moder-*

⁴⁰⁸ Эйре в своей работе «Война против идолов» приводит следующие имена деятелей критиковавших неверное использование образов: Пётр д'Альби, Жан Жерсон, Федерик ван Хейло и Юстас Дешам. См.: *Eire S.M.N. War against the idols...* P. 21

⁴⁰⁹ К источникам

⁴¹⁰ *McGrath A.E. Reformation Thought: an introduction. Chichester, 2012. P. 47.*

на»⁴¹¹. Призывая к реформе существующего благочестия, он пишет: «Вы можете установить идеальное благочестие только тогда, когда вы отвернулись от видимых вещей, которые по большей части либо несовершенны, либо сами по себе индифферентны, а вы взамен ищете невидимые, которые соответствуют самой высокой части человеческой природы»⁴¹². В приведенных словах заметен призыв Эразма к отказу от всего визуального при восхождении к совершенному Богу. Эразм говорит: «Если вы плоть одна, вы не узрите Бога; если вы не увидите Его, то вы не будете спасены. Позаботьтесь, чтобы стать духом»⁴¹³. Эти слова обнаруживают влияние на Эразма неоплатонизма с его духовно-телесным дуализмом⁴¹⁴. К. Эйре указал, что Христос для Эразма в первую очередь «архетип», которому необходимо следовать, а не Тот, Кто через Воплощение меняет структуру материального бытия⁴¹⁵. Однако Эразм не был в полном смысле слова спиритуалистом, он все-таки признавал возможность достижения духовной сферы через материальные средства. Одним из таких средств Эразм считал слово Писания.

Делая сильный акцент на духовной сфере, Эразм подвергает критике средневековое благочестие, которое сосредотачивалось главным образом на внешней стороне культа. Под эту критику попадало и использование образов. Помимо критики образов с метафизической стороны, он подвергает их критике за связь с культом почитания святых. Основным принципом, который лежал в понимании благочестия Эразмом, является христоцентричность поклонения. Образы и реликвии являются внешним выражением культа почитания святых, который Эразм критикует. Он указывает на неверное отношение к почитанию святых, каждому из которых присваивается своя собствен-

⁴¹¹ Новое благочестие – движение, проповедовавшее религиозную реформу, возвращение к простоте раннего христианства и обретение мира через внутреннее самоотречение. Подробнее см. статью в Православной энциклопедии: *Логотова М.Г.* Devotio Moderna. // Православная энциклопедия. Т. XIV, С. 280-282.

⁴¹² Цит. по: *Eire C.M.N.* War against the idols... P. 34.

⁴¹³ Цит. по: *Eire C.M.N.* War against the idols... P. 34.

⁴¹⁴ К. Эйре указывает на то, что Эразм унаследовал эти взгляды во время его обучения в Англии. Помимо этого, он отмечает интерес Эразма к Оригену и перенимает у последнего аллегорический метод толкования Писания. См. там же Pp. 32 и 34

⁴¹⁵ Там же Pp. 40-41.

ная функция⁴¹⁶. Божия Матерь жалуется на то, что приходящие к ней надеются на то, что она может повлиять на решение Сына, притом приходят с мелочными прошениями⁴¹⁷. Такое отношение к святым рождало восприятие их образов и реликвий как магических предметов, содержащих в себе божественную силу.

Образы, по мнению Эразма, не только опасны ввиду неверного использования их, но и являются препятствием на пути утверждения верного благочестия. В работе «Похвала глупости» гуманист вкладывает в уста Глупости⁴¹⁸ следующие слова: «Я не так глупа, чтобы домогаться икон и статуй — они нередко вредят чистоте культа, ибо дураки и тупицы чтут иконы усерднее, чем изображенных на них святых»⁴¹⁹. Данный отрывок отражает мысль, уже звучавшую до Эразма: простой народ оказывает поклонение самим материальным образам, а не тем, кого они изображают. Материальные образы служат препятствием при поклонении, так как вместо сосредоточивания человеческого внимания на духовном мире притягивают внимание к самим себе. По мысли Эразма, образы не в состоянии через внешние средства направить человека к его внутреннему миру.

Северный гуманист не обходит стороной и социально-этический аспект использования образов. Он указывает на то, что нет никакого прока от многочисленных баптистериев, подсвечников и дорогих органов, когда «наши братья и сестры, живые храмы Христа, зачахнут от голода и жажды»⁴²⁰. Эразм не против украшения церквей, но выступает за заботу о бедных. Такой подход не новый. В своей позиции гуманист сходится с критикой Бернарда Клервоского, взгляды которого мы рассмотрели выше. Кроме того, как указал К. Эйре⁴²¹, в эпоху Реформации данный аргумент использовал

⁴¹⁶ См.: Эразм Роттердамский. Похвала Глупости / Сост., вступ. ст., примеч. А.Л. Субботина. М., 1991. С. 84-85.

⁴¹⁷ Там же С. 320-321.

⁴¹⁸ В работе Эразма Глупость является главной героиней, от лица которой ведется монолог.

⁴¹⁹ Эразм Роттердамский. Похвала Глупости... С. 96.

⁴²⁰ Цит. по: Eire C.M.N. War against the idols... P. 44.

⁴²¹ См. там же сноска 58.

Цвингли в своем трактате «De vera et falsa religione» и Кальвин в «Наставлениях»⁴²².

В конце концов следует сказать, что, критикуя образы, Эразм указывает на их бессилие. Комментируя вспышку иконоборчества в Базеле в 1529 году, он пишет: «Я очень удивлен, что изображения не произвели никакого чуда, чтобы спасти себя; прежде святые часто творили чудеса из-за гораздо меньших преступлений»⁴²³. Эразм противопоставляет сильным надеждам простого народа на помощь от образов их бессилие. Образы, по его мысли, не способны передать ту святость, которую изображают. Эту святость в состоянии передать только Писание⁴²⁴. Сильный акцент на духовной стороне у Эразма К. Эйре называется «трансцендентализмом Эразма»⁴²⁵. Этот трансцендентализм приводит северного гуманиста к идее превосходства слова над изображением. «Барьер между видимым и невидимым, согласно Эразму, может быть наиболее эффективно преодолен через символическую, репрезентативную власть слов»⁴²⁶. Таким образом, Эразм отдает предпочтение вербальному способу познания Бога. Идею превосходства вербального над визуальным воспримут в дальнейшем борцы против образов в эпоху Реформации, в том числе и Ж. Кальвин.

Подводя итог эразмовской позиции относительно образов, следует сказать, что он не был иконоборцем. Более того, он отрицательно относился к иконоборческим актам, происходившим в его время. Он критикует иконоборцев за их неумеренность в своих поступках, хотя и признает законность тех причин, которые подталкивали людей к иконоборчеству. Главное для северного гуманиста: сохранение церковного мира, который иконоборцы нарушают. Невзирая на то, что Эразм критикует неверное отношение к обра-

⁴²² См. 4.5.18. Все ссылки в работе на труд Ж. Кальвина «Наставления в Христианской вере» приводятся по русскому переводу А.Д. Бакулова: Кальвин Ж. Наставления в христианской вере / пер. с фр. А. Д. Бакулова. М.: РГГУ, 1997-1999.

⁴²³ Цит. по: *Eire C.M.N. War against the idols...* P. 28.

⁴²⁴ Там же P. 39.

⁴²⁵ Там же P. 41.

⁴²⁶ Там же.

зам и указывает на них как препятствия на пути к духовной сфере, он все-таки признает возможность их эмоционального воздействия на зрителя. «Скульптура и живопись имеют место в Церкви, как "своего рода тихая поэзия", так как они иногда улавливают эмоциональное состояние человека гораздо лучше, чем слова»⁴²⁷.

В своей критике образов Эразм выступает против суеверий, связанных с почитанием изображений в Церкви. Выступая против излишней материальности средневекового благочестия, он делает сильный акцент на внутренней, духовной стороне религиозной жизни. Духовная сфера, по его мысли, достижима без материальной, поэтому нет необходимости в образах, которые способны служить препятствием для вхождения в духовную сферу. Эразм видел опасность поклонения образам в восприятии их как магических предметов, сообщающих благодать независимо от их прототипа. Кроме того, он критикует образы и с морально-этической стороны, указывая, что излишняя роскошь в Церкви при наличии большого количества нуждающихся недопустима. Критика Эразма была «ограничена кругом интеллектуалов и более была направляема желанием преобразовать Римо-католическую Церковь изнутри»⁴²⁸. Что же касается его связи с реформаторами, то его идеи стали богатым материалом для критики Римо-католической Церкви. Для таких реформаторов как Цвингли и Кальвин гуманизм стал импульсом, подтолкнувшим их к реформационной деятельности. Оба они начинали как гуманисты, однако дальнейшая деятельность этих реформаторов, и в частности Кальвина, привела к размежеванию и критике гуманистических идей⁴²⁹.

⁴²⁷ *Eire C.M.N.* War against the idols... P. 52.

⁴²⁸ Там же P. 53

⁴²⁹ Подробнее о соотношении учения Кальвина и гуманизма см.: *Ким Сун-чжон, Г.Г.Ликов.* Жан Кальвин и некоторые проблемы швейцарской Реформации // Сайт Библиотека Максима Мошкова. URL: <http://lib.ru/HISTORY/CALVIN/calvin.txt> (дата обращения: 11.03.16).

2.3 Иконоборческие тенденции ранней Реформации (А. Карлштадт, У. Цвингли)

Мы рассмотрели исторический отрезок между Византийским иконоборчеством и Реформацией на Западе и обнаружили наличие различных антииконических выступлений. Ж. Кальвин не шел в авангарде Реформации, поэтому нам остается рассмотреть основные позиции касательно образа, появившиеся с началом Реформации.

Первой, наиболее яркой фигурой Реформации, выступившей с критикой образов, был **Андреас Карлштадт**. Во время отсутствия Лютера в Виттенберге в городе произошла вспышка иконоборчества. Сам Карлштадт не участвовал в иконоборческих погромах и даже был противником насильственного упразднения образов, однако его богословские взгляды во многом явились толчком для практического иконоборчества. В своей работе «Об упразднении образов» он изложил свои взгляды касательно допустимости образов в Церкви.

Изначально автор трактата изложил три ключевых положения данной работы:

1. Использование изображений в домах и храмах противоречит первой заповеди⁴³⁰.

⁴³⁰ Под первой заповедью Карлштадт понимает слова: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим». Следует сказать, что среди реформаторов существовало различное деление 20 главы книги Исход на заповеди. Лютер и Карлштадт придерживались деления, производимого Католической Церковью, в котором 1 заповедь – 3-6 стихи. В то время как Кальвин придерживался не традиционного деления: 1 заповедь – 2-3 стихи, а 2 заповедь – 4-6 стихи. О чем он говорит 2.8.12. См. об этом подробнее: *Wheeler G.J. Visual Art, the Artist and Worship in the Reformed Tradition...* P. 59; Чтобы не путаться в дальнейшем с нумерацией стихов, отрывок из 20 главы книги Исход, который привлекали в качестве подкрепления иконоборческой позиции, мы будем называть «ветхозаветный запрет». Интересно также замечание переводчика трактата «Об упразднении образов» относительно отрывка Исх. 20: 4-5: «Стихи касательно идолопоклонства в декалоге (Исх. 20: 4-5) были опущены в средневековых катехизисах, потому что они, как полагают, относятся исключительно к евреям в Ветхом Завете. Лютер перенял эту традицию в том виде, как это делала Католическая Церковь. Карлштадт, как Цвингли и Кальвин после него, считал вместо этого, что заповедь против изображений действительна как для евреев, так и для христиан». См.: *Mangrum B.D., Scavizzi G. A Reformation debate : Karlstadt, Emser and Eck on sacred images : three treatises in translation.* Toronto, 1998. P. 24 (сноска 8). Подробнее о том, как понимали ветхозаветный запрет Карлштадт, Лютер, Цвингл, Дж. Эк и Кальвин см.: *Steinmetz D.C. Calvin in Context.* New York, 1995. Pp. 53-64.

2. Размещение резных и нарисованных идолов в алтаре является еще большим преступлением.
3. Хорошим, необходимым, похвальным и благочестивым является упразднение образов, так как через это мы исполняем предписание Священного Писания.

Из заявленных уже в самом начале трактата положений видно, что ключевым аргументом для Карлштадта является библейский. Основным текстом, на который он опирается, является текст Исх. 20:4, содержащий ветхозаветный запрет на создание образов. Данный запрет автор приводит в качестве контраргумента против идеи поклонения прототипу через образ. Мысль о том, что почитающий икону святого кланяется не самому образу, а изображенному на ней, по его мнению, является ошибочной⁴³¹. Карлштадт отвергает идею о том, что ветхозаветный запрет образов потерял силу в Новом Завете. Ветхозаветный закон сохраняет свою силу и для христиан, поскольку Евангелие сообщает нам, что Христос пришел, чтобы исполнить закон. Для него запрет образов является весьма важным, поскольку стоит в начале всего списка заповедей⁴³². Отмена запрета использования изображений предполагала отмену других заповедей декалога, в том числе прелюбодеяния, убийства и воровства. Рассуждая таким образом, Карлштадт не рассматривает возможную христологическую аргументацию, которая предполагала отмену запрета использования образов после Воплощения Христа.

Вторым ключевым ветхозаветным пассажем, который рассматривает Карлштадт, является упразднение медного змея царем Езекией (4Цар. 18:4). Из данного отрывка реформатор делает вывод, что создание этого образа оправдывается прямым Божиим повелением. Это повеление исключает человеческий вымысел. Более того, сам образ змея не был дан Богом как Его изображение, но как средство для спасения. Исходя из этого же посыла, Карлштадт вкладывает в уста Бога следующий вопрос: «Как вы можете быть

⁴³¹ См.: *Mangrum B.D., Scavizzi G. A Reformation debate...* P. 25.

⁴³² См. там же P. 42.

настолько смелыми и наглыми, чтобы в Моем доме кланяться и вставать на колени перед картинами, которые были сделаны руками людей»⁴³³? В данном отрывке автор противопоставляет сделанные человеческими руками, то есть по желанию человека, предметы божественному установлению. Помимо двух приведенных библейских отрывков, работа Карлштадта полна большим количеством библейских ссылок как на Ветхий, так и Новый Заветы. В большинстве это ссылки на те места, где пророки или апостолы критикуют идолопоклонство⁴³⁴.

Главным католическим аргументом, который опровергает Карлштадт на протяжении всей своей работы, является традиционное отношение к иконам на Западе как к книгам для неграмотных. Реформатор указывает, что данное мнение восходит к Григорию Великому, и видит в следовании этому принципу попытку духовенства обмануть народ, не допустить его до истинного учения, содержащегося в Писании. В качестве контраргумента Карлштадт указывает на отрывок из Евангелия от Иоанна: «Овцы Мои слушаются голоса Моего» (Ин. 10:27). Из этого и других отрывков он делает вывод, что Господь использует для наставления не образ, а слово. Более того, изображения, по мысли реформатора, «не ведут дальше плоти»⁴³⁵, которая, по учению Христа, не имеет особой ценности (Ин. 6:64 и 69). Они сосредотачивают человека на плотской стороне изображенных событий. Это означает, что образы не имеют ценности даже в качестве напоминания. В результате выводом из всего рассуждения является мысль о том, что «только Слово Божие является духовным и полезным для верующих»⁴³⁶. Иконы не являются книгами для неграмотных, так как они сообщают только о плоти и ничего не сообщают о спасении. В конце концов, допуская мысль о том, что образы могут быть полезны, Карлштадт все-таки выступает против их использования

⁴³³ Mangrum B.D., Scavizzi G. A Reformation debate... Pp. 22 -23.

⁴³⁴ Помимо ссылок на Писание, у Карлштадта мы встречаем указание на прецедент иконоборчества у Епифания Кипрского, который сорвал занавес с изображением Христа или какого-то святого в Анаблате, так как считал, что это изображение противоречит Писанию. См.: там же Pp. 29-30.

⁴³⁵ Mangrum B.D., Scavizzi G. A Reformation debate... P. 27.

⁴³⁶ Там же.

на том основании, что они «противоречат библейским запретам и противны воле Божьей»⁴³⁷.

Критика Карлштадта касается и морально-этической стороны. Он пишет: «Почему мы украшаем их (образы – *Копцев А.*) золотыми коронами? Драгоценными камнями? И воздаем им ту честь и любовь, которые мы неохотно воздаем нашим детям, нашим женам, нашим родителям, нашим самым возвышенным князьям и лордам»⁴³⁸? Приведенный отрывок свидетельствует о том, что почитание образов настолько сильно, что пренебрегается заповедь о любви к ближним. Образам оказывается гораздо большее внимание и почтение, нежели тем, кого заповедал любить Господь. Критика образа с социально-этической стороны, как было указано ранее, началась еще до Реформации и была сопряжена с критикой падения нравственного уровня среди духовенства.

В завершение обзора позиции Карлштадта касательно образов следует сказать, что в его богословии не проводится четкого разграничения между культом святых и почитанием образов. Эту особенность отмечают авторы перевода его трактата на английский язык⁴³⁹. Критика культа святых у него связана с тем, что святые занимают место Бога. Объясняя заповедь «да не будет у тебя других Богов» (Исх. 20:3), Карлштадт говорит: «Вы не должны приписывать благость, поддержку, благодать, милость и терпение Божие кому-либо другому кроме истинного Бога»⁴⁴⁰. Данное толкование отражает один из ключевых принципов Реформации – *Soli Deo Gloria*⁴⁴¹. Данному принципу будет следовать и Ж. Кальвин в своей критике образов. Критикуя поклонение святым и их образам, реформатор указывает, что святые при своей жизни избегали почитания и запретили бы его: «Они, когда были живы, не

⁴³⁷ *Mangrum B.D., Scavizzi G.* A Reformation debate... Pp. 29-30.

⁴³⁸ Там же Pp. 21 -22.

⁴³⁹ См. там же P. 24. (сноска 7).

⁴⁴⁰ Там же P. 24.

⁴⁴¹ Только Богу слава.

позволили бы вам сделать им подношения или призывания»⁴⁴². Данный аргумент весьма схож с позицией Клавдия Туринского⁴⁴³ и Агобарда Лионского⁴⁴⁴ в IX веке.

Иконоборческая вспышка в Виттенберге и критика изображений Карлштадта не могли не вызвать реакции **Мартина Лютера**. Следует отметить, что первоначально Лютер был враждебно настроен по отношению к образам. Его негативное отношение было связано с социально-этической стороной почитания образа. Смушение у реформатора вызывали богато украшенные образы, резко контрастировавшие с большим количеством бедняков.

Поскольку позиция Карлштадта главным образом основывалась на ветхозаветном запрете, то Лютер в первую очередь опровергает его понимание этого запрета. Для Лютера ветхозаветный запрет распространяется только на поклонение образам, а не на их создание. Хотя Ветхий Завет запрещает идолопоклонство и создание образов с целью поклоняться им, все-таки остается не ясным, запрещает ли он создание образов как таковых⁴⁴⁵. Однако реформатор говорит: «Даже идольские образы находятся в согласии с законом Моисея до тех пор, пока я не поклоняюсь им»⁴⁴⁶. Ссылаясь на Евангелие от Матфея (Мф. 22:9), он также замечает, что Сам Христос не противился использованию монет с изображением кесаря⁴⁴⁷. Реформатор не соглашается и с тем, как Карлштадт видит соотношение Ветхого и Нового Завета. Он отмечает, что для Нового Завета имеют ценность только те ветхозаветные определения, которые соответствуют естественному закону.

Реформатор указывает, что злоупотребления не являются достаточной причиной для устранения образов, поскольку не только они служат при-

⁴⁴² *Mangrum B.D., Scavizzi G. A Reformation debate...* P. 32.

⁴⁴³ «Если образ, который почитается (adores), не Бог, еще менее следует поклоняться (veneranda) славе святых, которые не претендовали на присвоение себе божественных почестей», - см.: *Claudius Taurinensis. Apologeticum* // PL 105:461BC.

⁴⁴⁴ *Agobardus Lugdunensis. Liber de imaginibus sanctorum* // PL 104: 214D – данный отрывок является, по сути, цитатой из Клавдия Туринского.

⁴⁴⁵ *Steinmetz D.C. Calvin in Context...* Pp. 53-64.

⁴⁴⁶ Цит. по: *Randall R.C. The Reformation and the Visual Arts...* P. 47.

⁴⁴⁷ Там же P. 50.

чиной злоупотреблений. Борьба, по мысли Лютера, должна вестись не против внешнего, но против внутреннего идолопоклонства, которое совершается в сердцах людей. Внешнее же устранение изображений не гарантирует упразднения идолов из человеческих сердец. Этому может способствовать пастырская проповедь. Лютер усматривает в иконоборчестве Карлштадта противоречие принципу *Sola fide*, так как последний борется против образов с такой силой, как будто упразднение изображений способствует спасению. Лютер указывает, что упразднение образов не является добродетелью.

Как и все остальные реформаторы, Лютер делает упор на проповедь Писания, однако при этом все же допускает образы в качестве средств напоминания. «Образы или картины взяты из Писания и из хороших историй, однако, я считаю, очень полезными, но все же нейтральными и необязательными. Я не испытываю никакой симпатии к иконоборцам»⁴⁴⁸, - пишет Лютер.

Реформатор выделяет два рода образов: используемые для поклонения и для напоминания. Последние он допускает в религиозной жизни и относит к ним распятия и изображения святых⁴⁴⁹. Кроме того, он указывает и на силу эмоционального воздействия образа, в чем может содержаться опасность: «Если слишком реалистично изображают (раны Христа – *Копцев А.*), они настолько погружают нас в Его страдания, что затмевают то, чего Он достиг»⁴⁵⁰. В результате вся позиция Лютера может быть кратко выражена четырьмя следующими принципами, на которые указал Р. Рэндол⁴⁵¹:

1. Ветхий Завет запрещает не создание образов, но поклонение им.
2. Ветхозаветные нормы не применяются к христианам.
3. Создание образов является естественной функцией человечества.
4. Изображения служат как важные религиозные напоминания.

⁴⁴⁸ *Randall R.C. The Reformation and the Visual Arts...* P. 50.

⁴⁴⁹ См. там же P. 46.

⁴⁵⁰ Там же P. 59.

⁴⁵¹ Там же P. 44.

Такое осмысление образа способствовало сохранению изображений среди лютеран. Библия, переведенная Лютером, имела большое количество изображений, однако процесс несколько отличного от католического восприятия образа требовал их постепенного внедрения. Х. Бельтинг указал: «Сначала он (Лютер – *Концев А.*) допускает образ не в церковном пространстве, а только «в домах и комнатах» частной сферы. Кроме того, он желает, чтобы на образах помещали «толкования», т. е. библейские цитаты, которые своим аутентичным текстом обеспечивают, «чтобы слово и дело Бога всегда и повсюду иметь перед глазами». Живописный образ являлся тогда иллюстрацией слова или дошедшим до нас в слове делом Бога»⁴⁵².

Еще одним предшественником Ж. Кальвина на поприще иконоборческого богословия был **Ульрих Цвингли**. На первоначальном этапе своей деятельности он находился под влиянием гуманизма, с которым познакомился во время своего обучения в Базеле и Вене. Помимо этого, как свидетельствует сам Цвингли⁴⁵³, отправной точкой его критики культа святых, плавно перешедшей в критику образов, стало знакомство с трудами Эразма Роттердамского. Однако это не означает, что богословие Цвингли является слепым следованием гуманистической традиции. Как указал А. Макграт, в результате этой связи формируется характерная особенность швейцарской реформации, которая заключалась в большей сосредоточенности на нравственном преобразовании общества, чем на критике доктрины⁴⁵⁴. Правда, как отметил тот же исследователь, второе поколение швейцарских реформаторов станет уделять немало внимания и критике католического вероучения⁴⁵⁵. Хотя названный исследователь указал на сильное влияние гуманизма на швейцарскую реформацию, не следует забывать о том, что Цвингли не во всем следовал идеям гуманизма. Последний стал скорее отправной точкой для его собственного богословия. Знакомство с трудами Эразма становится для него первым толч-

⁴⁵² Бельтинг Х. Образ и культ... С. 519.

⁴⁵³ См.: Цвингли У. Богословские труды. / Пер., ред. и отв. за изд. Б.А. Шарвадзе. М., 2005. С. 119.

⁴⁵⁴ McGrath A.E. Reformation Thought: an introduction.... P. 53

⁴⁵⁵ Там же P. 54.

ком, после которого он обращается к исследованию Библейских и святоотеческих текстов⁴⁵⁶.

Как было уже сказано, критика образов начинается у Цвингли с культа святых, которым оказывается честь, принадлежащая одному лишь Богу, но главной причиной отказа от почитания и учения о ходатайстве святых все-таки является отсутствие библейских указаний. В своем «Истолковании и обосновании тезисов, или положений» реформатор пишет: «В мои намерения не входило умалять чести отважных героев, преодолевших этот мир благодаря Богу. Но поскольку я не нахожу в Писании никакой ссылки на то, что следует молиться святым или что они в потустороннем мире просят за нас, я не могу допустить, чтобы люди возлагали на них свои надежды»⁴⁵⁷.

Прежде чем перейти непосредственно к иконоборческому богословию Цвингли, следует сказать, что в своих проповедях он выступал против несанкционированного иконоборчества и призывал к ожиданию решения со стороны государственной власти касательно образов⁴⁵⁸. Однако, вопреки его желанию, проповеди против образов приводили к иконоборческим актам. Помимо самого Цвингли, немалую роль в распространении практического иконоборчества сыграли Людвиг Гедзер и Лео Иудэ. Характеризуя деятельность этих трех борцов за реформу в Цюрихе, К. Эйре пишет: «Цвингли осуждал изображения с амвона, Иудэ призвал их удалять, а Гедзер хвалил иконоборцев, предупреждая, что те, кто позволил изображениям существовать, будут наказаны Богом»⁴⁵⁹. Несмотря на наличие иконоборческих призывов, позиция Цвингли возобладала, и большая часть образов в Цюрихе и его окрестностях была удалена мирным путем.

В критике образов у Цвингли мы можем выделить три аргумента, на которых основывается его неприятие образов: библейский, эстетический и

⁴⁵⁶ См.: Цвингли У. Богословские труды... С. 120.

⁴⁵⁷ Цвингли У. Богословские труды... С. 99.

⁴⁵⁸ О необходимости подчиняться для всех христиан светским начальникам см. там же С. 158-161.

⁴⁵⁹ *Eire C.M.N. War against the idols...* P. 81.

социально-этический. Библейский аргумент очень тесно связан с темой поклонения. Так отрывок из книги Второзакония «Господа, Бога твоего, бойся и Ему одному служи» (Втор. 10:20) он объясняет как указание на то, что вся честь, хвала и почтение относятся только к Богу и не могут оказываться «невидимым творениям»⁴⁶⁰. Другой отрывок из той же книги, который касается создания идолов (Втор. 5:8-9), он толкует в том же ключе: «Он запрещает изображать творения, не видимые нами, чтобы оказывать им почести и служить им и позволять им быть нашей уверенностью. Ибо нам следует быть преданными единственно лишь Богу, почитать единственно Его и среди всех невидимых творений служить только Ему... Ведь там, где Бог, - единственное глубокое убеждение, там нет доверия к творениям (имеется в виду святым – *Концев А.*)»⁴⁶¹. Помимо этого, в своих «Комментариях к истинной и ложной религии» реформатор приводит ряд ссылок как из Ветхого, так и Нового Заветов и указывает, что «в одних запрещены чужие боги, в других – иконы, а в-третьих – чужеземные боги и иконы одновременно»⁴⁶². Вместе с тем Цвингли отклоняет отсыл иконопочитателей к изображениям херувимов на Ковчеге завета, они, по его мысли, должны выражать тайну или служить украшением⁴⁶³.

Приведенные комментарии Цвингли касательно ветхозаветного запрета образов показывают, что в его богословии происходит смещение акцента с запрета образов на тему верного поклонения. В отличие от Карлштадта Цвингли признает отмену ветхозаветного закона. Освобождение от него реформатор видит в следующем⁴⁶⁴:

⁴⁶⁰ Цвингли У. Богословские труды... С. 109. Здесь следует отметить, что Цвингли использует понятие «невидимое творение» для того, чтобы отличить умерших людей от живых, которым допускается оказывать честь (в особенности начальствующим). Как нам представляется, реформатор делает такую оговорку, чтобы читатель через его труд не пришел к идее сопротивления существующему политическому режиму, а также, чтобы предотвратить несанкционированные иконоборческие акты.

⁴⁶¹ Там же.

⁴⁶² Там же С. 382.

⁴⁶³ Идея о том, что херувимы на Ковчеге завета являются указанием на тайну и непостижимость Бога, в дальнейшем встречается у Кальвина. См.: 1.11.3.

⁴⁶⁴ См.: Цвингли У. Богословские труды... С. 16.

1. Устранение пышности и церковного великолепия при богослужении.
2. Признание недействительными папского учения и установлений, предписывающих внешние средства спасения.
3. Полагающийся на Бога человек свободен от наказания за грех, свобода же выражается в добродетельном образе жизни.

Ключевой для Цвингли становится тема идолопоклонства, которое совершается в культе почитания образов и святых. Он различает два рода идолов: внутренние и внешние. К внутренним он относит страсть к деньгам, славе и пр. Внешний же идол - это человеческая склонность к материальным вещам⁴⁶⁵. Он указывает на склонность человека к материализации внутренних образов, однако в отличие от Кальвина он указывает, что лишь некоторые из внутренних образов становятся идолами в результате человеческих действий. Реформа Цвингли имеет своей целью восстановление верного поклонения.

Эстетический аргумент против образов у Цвингли направлен против непристойности церковных образов. Он говорит: «Писание явно запрещает обращаться к некоему творению... дабы не обожествлять творение и не поклоняться ему... Но у нас полно идолов! Одного мы одеваем в броню, как солдата, другого представляем щеголем и сутенером, благодаря чему женщины, естественно, трепещут перед ним. Счастливые дамы изображаются столь развратными, столь соблазнительными и разряженными, словно они предназначены лишь для того, чтобы возбуждать похоть мужчин»⁴⁶⁶. Такого рода критику мы встретим в дальнейшем и у Кальвина, это в свою очередь показывает, что к началу Реформации существовал разрыв между церковным искусством и вероучением.

⁴⁶⁵ *Randall R.C. The Reformation and the Visual Arts... Pp. 66-67.*

⁴⁶⁶ *Цвингли У. Богословские труды... С. 120.*

Третьим, характерным не только для Цвингли, аргументом является социально-этический. Мы уже неоднократно сталкивались с использованием этого аргумента на Западе. Цвингли пишет: «Деньги, выложенные на почитание икон, ты должен использовать для бедных! вера возражает и объясняет: «То, что ты хочешь потратить во славу Господа, лучше употребить на пользу нуждающимся»»⁴⁶⁷. Слова Христа: «Нищих всегда имеете с собой, а Меня не всегда» (Ин. 12:8) реформатор понимает не как указание на то, кому следует оказывать честь в первую очередь, а как акт перенесения видимого уважения с Него Самого на нищих⁴⁶⁸. Данного рода акцент на заботе о бедных имел серьезное отражение на практике. В процессе борьбы с образами в Цюрихе церковные облачения были розданы бедным, предметы из драгоценных металлов переплавлялись, а полученные деньги также раздавались бедным⁴⁶⁹.

Помимо указанных аргументов, Цвингли выступает с критикой четырех иконопочитательских аргументов:

1. *Иконы - книги для неграмотных.* Цвингли говорит о том, что Христос нигде этому не учил: «Он не хотел, чтобы мы относились с почтением к иконам, поскольку они якобы исправляют наставление... Мы должны наставляться не с помощью произведений руки художника, но извне – Словом Божиим, внутренне – через дух»⁴⁷⁰.
2. *Различение «Dulia» и «Latria» при поклонении.* Реформатор говорит: «Паписты не должны морочить нам голову своими «Dulia» и «Hyperdulia»... Ибо нигде во всей Библии «Dulia» не означает поклонения или же взывания к блаженным. «Hyperdulia» в Библии вообще нет»⁴⁷¹. Термин «Latria» для Цвингли в Библии означает службу Богу, на которого человек возлагает все надежды.

⁴⁶⁷ Цвингли У. Богословские труды... С. 380.

⁴⁶⁸ Там же.

⁴⁶⁹ См.: Wandel L.P. Voracious Idols and Violent Hands... P. 97-98.

⁴⁷⁰ Цвингли У. Богословские труды... С. 380.

⁴⁷¹ Там же С. 109.

3. *Идея восхождения от образа к прототипу.* «Но мне все еще возражают: «Не иконы почитаются, но люди, на которых они указывают». Я отвечаю: и язычники не были столь глупы, чтобы уважать каменные, медные и деревянные статуи ради них самих... Чтобы сделать достойным презрения этих богов, которые суть не боги, и чтобы еще больше отпугнуть от них их почитателей, в Библии говорится, что речь идет о божествах из камня, золота, бронзы и серебра»⁴⁷². Следует отметить, что данная аргументация Цвингли достаточно слабая, он совершенно не касается теории образа при обсуждении данного вопроса.
4. *Воплощение как основание для создания и почитания образов.* На фоне предшественников Цвингли выделяет и то, что он рассматривает ключевой восточный аргумент в защиту образов. Так, он пишет: «Всякому ясно: Христа как существо видимое, представляющее в человеческом обличье, никоим образом нельзя почитать; Он должен почитаться как Бог. Следовательно, если говорят, что Христа можно изображать как Бога, то заблуждаются; ибо искусство не может и не должно изображать Его божественную природу. Однако, если говорят, что Он может изображаться как человек, то я спрашиваю, можно ли почитать образ изображенного таким образом. Без сомнения, нет; ибо образ никак не может почитаться. В таком случае, может, чистую человеческую природу Христа? Опять-таки нет. Что же, собственно, мы имеем в виду, когда говорим, что почитаем Христа на деревянном кресте? Божественную природу? Но ведь она не может изображаться. Человеческую? Но ведь она не может почитаться»⁴⁷³. Такого рода подход к данному вопросу весьма схож с позицией византийских иконоборцев, которые предлагали иконопочитателям вопрос: что изоб-

⁴⁷² Цвингли У. Богословские труды... С. 380-381.

⁴⁷³ Там же С. 381.

ражают и чему поклоняются в иконе⁴⁷⁴. Цвингли и византийские иконоборцы по-разному отвечают на вопрос: почему нельзя почитать человечество Христа? Однако они одинаково задают вопрос относительно того, какую природу изображают на иконе. Такому иконоборческому подходу со стороны природы святые отцы VII Вселенского собора противопоставили подход со стороны ипостаси или лица. По учению отцов, поклонение оказывается не природе, а лицу. Очевидно Цвингли не знал восточного богословия иконы⁴⁷⁵. Возможно, он пришел к схожему с византийским иконоборчеством подходу логическим путем, а не через исследование восточного спора об иконах. Появление опровержения христологического аргумента в защиту образов, не типичного для западного иконоборческого богословия, может быть объяснено тем, что католическая сторона привлекла этот аргумент для защиты своей позиции на Втором Цюрихском диспуте (26-28 октября 1523 г.)⁴⁷⁶.

Однако, невзирая на критику образов, Цвингли все-таки допускает некоторые из них. В первую очередь следует сказать, что у цюрихского реформатора существует разделение между образом в храме и образом в доме христианина. Первые он совершенно отрицает за исключением витражей. Каков же критерий допустимости образов? Цвингли пишет: «Иконы, выставленные для почитания, я причисляю не к этим обрядам, но к вещам, совершенно противоречащим Слову Божию. Однако те, что не годятся для почитания и находятся там, где им не угрожает стать предметом почитания, я ни-

⁴⁷⁴ См.: Постановления Собора 754 г.

⁴⁷⁵ Мы склонны предполагать, что Цвингли все-таки не был знаком с богословием как византийских иконопочитателей, так и иконоборцев. Однако вопрос о том, по какой причине всплывает христологический аргумент, остается открытым. В своей работе «Реформация и изобразительное искусство: протестантский вопрос об изображении в Западной и Восточной Европе» С. Михальски расценивает данный факт как возвращение Цвингли к богословию византийских иконоборцев. Этот исследователь также указал, что преемник цюрихского реформатора Буллингер поддержал еще одну его идею, близкую к богословию византийских иконоборцев – неизобразимость Христа после Воскресения. См.: *Michalski S. Reformation and the Visual Arts...* P. 56.

⁴⁷⁶ См.: Ульрих *Цвингли У.* Богословские труды... С. 15.

коим образом не осуждаю, а следовательно, признаю живопись и ваяние дарами Бога»⁴⁷⁷. Цвингли не мог игнорировать тот факт, что умение рисовать и ваять – это дары, данные Творцом человеку⁴⁷⁸. Критерием устранения образов является «опасность поклонения им»⁴⁷⁹. Поскольку такой опасности реформатор не видит в витражах и домашних изображениях, то он допускает их существование в качестве украшения. В отличие от дома, в церкви любое изображение, за исключением украшений, становится идолом. В результате, как отметил С. Михальски, Цвингли выстраивает определенную иерархию опасности изображений: наименее опасны витражи, потом изображения и хуже всего скульптуры⁴⁸⁰.

Выводы

В результате обзора исторического отрезка от византийского иконоборчества до Реформации на Западе мы пришли к следующим выводам. Тема образа неоднократно всплывала среди западных богословов и нередко была сопряжена с иконоборческими воззрениями отдельных лиц или течений. В целом все антииконические позиции богословов данного периода можно условно разделить на две группы: радикальные и умеренные. К первой группе можно отнести богословие Клавдия Туринского, Джона Виклифа, Яна Гуса, вальденсов и катаров. Данная группа выступала за окончательное упразднение образов из религиозной жизни. Вторая группа, умеренные – это те богословы, которые, критикуя суеверное отношение к почитанию образов и наличие злоупотреблений и искажений среди духовенства, оставались на церковной почве и все-таки допускали образы как средства напоминания, возбуждения набожности и «тихую поэзию». К данной группе можно отнести Агобарда Лионского, Бернарда Клервоского, Савонаролу и Эразма Роттердамского. В строгом смысле слова их позицию нельзя назвать антиикони-

⁴⁷⁷ Цвингли У. Богословские труды... С. 456; см. так же С. 380.

⁴⁷⁸ Эту же мысль высказывает Кальвин в своих «Наставлениях». См.: 1.11.12.

⁴⁷⁹ Цвингли У. Богословские труды... С. 382.

⁴⁸⁰ Michalski S. Reformation and the Visual Arts... P. 57.

ческой, скорее они ратовали за верное использование образов. Так, Агобард выступал не против религиозных изображений, а против поклонения им. Бернард стремился к возрождению аскетической жизни монахов и выступал против излишней роскоши. Савонарола – ратовал за реформу в церковном искусстве и выступал против различного рода искажений в нем. Наконец, Эразм, хотя и делал сильный акцент на духовной сфере, все-таки признавал за образами их силу эмоционального воздействия на зрителя.

Все антииконические позиции до Реформации объединяет идея невозможности поклонения Богу посредством изображений. Такое отношение обусловлено тем, что образы выступают в качестве препятствия или отвлекающего фактора при поклонении. Чаще всего критика образа включается в общий поток критики римо-католического культа в целом и отдельных его частей, таких, как учение о чистилище и посреднической роли святых в поклонении. Отправной точкой для этой критики в большинстве случаев становится, с одной стороны, разложение нравов духовенства, а с другой, – большое количество суеверий среди простого народа. Ключевым аргументом против религиозных изображений в большинстве случаев является ветхозаветный запрет на создание образов и отсутствие указаний на необходимость их использования в религиозной жизни.

Что же касается первого поколения реформаторов, мы можем заключить, что еще до начала активной деятельности Кальвина среди первого поколения реформаторов можно обнаружить богословие, направленное на борьбу с образами. Очень часто иконоборческое богословие существовало и развивалось независимо от практического иконоборчества и часто служило не только катализатором иконоборческих актов, но и средством упорядочивания процесса удаления образов. Среди реформаторов раннего поколения можно выделить две наиболее яркие фигуры, оппозиционно настроенные по отношению к образам: Карлштадта и Цвингли. 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. Оба реформатора критикуют образы с социально-этической стороны и опровергают ключевой западный аргумент в пользу образов – осмысление образов как книг для неграмотных. Однако в деле опровержения иконопочитательских аргументов наиболее всех потрудились Цвингли. Помимо указанного иконопочитательского аргумента, он опровергает западное различие «Dulia» и «Latria», отбрасывает идею восхождения от образа к прототипу и, что самое интересное, подвергает критике ключевой аргумент восточных иконопочитателей – Воплощение. Что же касается связи между первым поколением Реформации и Кальвином, то касательно критики образов мы можем сказать, что к тому моменту, как женеvский реформатор начал свою активную реформационную деятельность, на Западе уже существовало и практическое иконоборчество, и иконоборческое богословие. Кальвин учитывает опыт предшествующих богословов иконоборчества и строит свое собственное богословие, которое во многом сходно с позицией Цвингли.

Наше исследование показало, что иконоборчество на Западе в период с VIII по XV века представляет собой отдельные вспышки антииконических выступлений, которые не позволяют 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. По мере приближения к Реформации на Западе возрастает интерес к изучению Священного Писания

и происходит постепенное утверждение его как ключевого источника Божественного Откровения. За период, предшествовавший Реформации, в умах мирян формируется библейская культура, грамотность, т.е. создается контекст, в котором реформаторы будут осуществлять свою проповедь⁴⁸¹. Более того, интерес к изучению оригинальных текстов Библии и возрождение интереса к словесным наукам под воздействием гуманизма приводит к тому, что к началу Реформации в сознании людей вербальный способ восприятия становится ключевым, в то время как визуальный начинает играть второстепенную роль. Рост интереса к изучению Священного Писания 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 отказе от католического культа. В результате первое поколение реформаторов положило в основу своей критики образов ветхозаветный запрет и отбросило поклонение образам как идолопоклонство. По этой же причине в качестве одного из центральных иконоборческих аргументов становится указание на отсутствие в Писании повелений создавать образам и кланяться им.

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 Запады соединение культа изображений и реликвий привело к развитию иконоборчества в эпоху Реформации⁴⁸². 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 ис-

⁴⁸¹ См. об этом: *Dillenberger J. Images and Relics...* Pp. 18 - 19.

⁴⁸² См.: *Dillenberger J. Images and Relics...* P. 15.

торию 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 Запады в деле защиты образа и потому не встретил серьезной оппозиции со стороны иконоборцев.

Глава 3. Иконоборческое богословие Жана Кальвина

В предыдущей главе мы рассмотрели историю критики образов на Западе со времени византийского иконоборчества до Кальвина. В результате этого анализа стало ясным, что женеvский реформатор не был основателем иконоборчества во время Реформации, однако его богословие имело очень сильное влияние на иконоборцев Нидерландов, Англии и Шотландии. В данной главе мы постараемся дать всесторонний обзор и анализ иконоборческих взглядов Кальвина. Он учел опыт своих предшественников в деле реформирования Церкви и постарался обойти все проблемные места в их учении. Нам кажется неуместным помещать здесь биографию реформатора, так как она является достаточно известной и в малой степени относится к исследуемому нами предмету⁴⁸³. В силу этого мы сразу приступим к рассмотрению кальвиновского богословия. Фундаментом кальвиновской критики образов являются три посыла: 1. Священное Писание является единственным источником богооткровения⁴⁸⁴, и этот источник запрещает образы. 2. Бог невидим и всецело иной по отношению к миру. 3. Поклонение образам не соответствует верному поклонению, предписанному Богом. В соответствии с этими тремя посылами, мы первоначально рассмотрим библейскую аргументацию, затем теорию образа Кальвина и его богословие поклонения.

⁴⁸³ Биография женеvского реформатора неоднократно рассматривалась как его современниками, так и последующими поколениями исследователей. О существующих изданиях биографий Ж. Кальвина см.: *Шафф Ф.* История христианской церкви. В 8 т. Т. 8.: Современное христианство. Реформация в Швейцарии. СПб.: Библия для всех, 2012. С. 149 – 151. Биографию на русском языке см.: *Порозовская Б.Д.* Иоганн Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб.: Типография Ю.Н. Эрлих, 1891. Кратко биографию и богословие Ж. Кальвина см.: *Козлов М., прот.* Западное христианство. Взгляд с Востока. М., 2009. С. 428-454. О церковно-политической обстановке в Женеве см.: *Vunner P. Ю.* Церковь и государство в Женеве XVI в. в эпоху кальвинизма. М.: «Печатня С. П. Яковлева», 1894.

⁴⁸⁴ Кальвин не отрицает идеи отражения Бога в мире, но он утверждает, что слава и красота, отпечатанные в творении, утраченные в грехопадении и восстановленные через Искупление, не способны открыть Самого Бога, но скорее служат указанием на Творца.

3.1 Библейский аргумент

3.1.1 Библейские основания иконоборчества у Кальвина

Кальвин, как и его предшественники в деле реформации, отводил Писанию ключевую роль в деле богопознания. Причины такого подхода кроются в антропологии женеvского реформатора, которую более подробно мы рассмотрим совместно с учением о верном поклонении. В данном же разделе мы постараемся описать библейское обоснование иконоборчества у Кальвина.

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 Библии. Женевский реформатор отбрасывает все то, что не находит в Писании подтверждения. Этим принципом он руководствуется и в вопросе отношения к религиозным изображениям⁴⁸⁵. Опровергая практику иконопочитания, Кальвин приводит в поддержку своей позиции большое количество цитат как из Ветхого, так и Нового Заветов. В качестве Ветхозаветных свидетельств он приводит ссылки на книги Исход, Второзакония и различных пророков. Как правило, все эти отрывки направлены против идолопоклонства.

Ключевым пассажем для библейского обоснования иконоборчества у Кальвина служит вторая заповедь декалога. Ветхозаветный Закон, по мысли реформатора, имеет непреходящее значение и содержит в себе всю необходимую для человека праведность (2.8.5), в том числе такое непреходящее значение имеет и запрет на создание и поклонение образам, содержащийся во второй заповеди декалога⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ Данный принцип, применяемый к поклонению, получил в богословской науке наименование «регулятивный». Отношение же Лютера получило название «нормативный» принцип.

⁴⁸⁶ См.: *Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 2 / Trans. by the Rev. Ch.W. Bingham. Edinburgh, 1853. P. 121.*

Во второй книге Наставлений он подробно рассматривает все десять заповедей (2.8). Рассмотрение содержания каждой заповеди в отдельности предваряется введением, в котором реформатор указывает верный способ понимания декалога и говорит о делении текста 20 главы на заповеди. Говоря о верном понимании заповедей, он указывает на то, что не следует ограничиваться исключительно буквальным, внешним смыслом заповедей (2.8.8). Для выявления подлинного смысла заповеди необходимо понять, по какой причине и с какой целью Бог дает то или иное повеление. В качестве третьего принципа толкования Кальвин предлагает принцип «противоположности»: «Когда Бог что-то велит, Он запрещает противоположное; когда что-то запрещает, то противоположное предписывает» (2.8.8).

Рассматривая различные способы деления на заповеди 20 главы книги Исход, реформатор указывает, что придерживается отличного от еврейского и католического деления. В результате к первой заповеди он относит второй и третий стихи, а ко второй - стихи с четвертого по пятый. Сам реформатор указывает, что вопрос деления на заповеди не принципиален для него, но для нашего исследования данный вопрос важен. Кальвин показывает, что другие способы деления умаляют значение заповеди касательно запрета изображений, и сводят его до уровня простой иллюстрации нарушения первой заповеди. Поэтому практику своего деления реформатор оправдывает тем, что заповедь относительно образов была дана Богом отдельно от других (2.8.12).

Что же касается непосредственно содержания второй заповеди (Исх. 20: 4-5), то ее Кальвин делит на две части. Первая часть заповеди (4 ст.), по его мнению, осуждает любую попытку свести Бога к тому, что доступно нашим чувствам, а вторая - «запрещает религиозное поклонение» (2.8.17). Реформатор различает два аспекта во второй заповеди: создание образов и поклонение им и указывает, что ветхозаветный запрет объявляет греховным даже само создание религиозных образов. Заповедь запрещает создание образов по двум причинам. Во-первых, образ оскорбляет величие Бо-

га, поскольку лишает Его славы. Во-вторых, природа образа всецело иная по отношению к Божественной природе, и образ изображает Бога не таким, какой Он есть на самом деле⁴⁸⁷. В заповеди против образов реформатор видит Божественное предостережение от «всяких материальных форм, которые по своему невежеству измышляет о Боге наш разум» (2.8.17). Данные слова свидетельствуют о том, что необходимость второй заповеди обусловлена тем искажением в человеке, которое произошло в результате грехопадения. Запрет на поклонение у Кальвина тесно связан с темой борьбы с идолопоклонством, которое предполагает оказание чему-либо чести, которую Бог предписывает оказывать Ему одному⁴⁸⁸.

Помимо запрета образов, во второй заповеди немаловажным является пассаж из книги Второзакония, содержащий напоминание Божие о том, что при Его явлении на горе Хорив израильский народ слышал Его голос, но не видел образа (Втор. 4: 9-16). Данный отрывок Кальвин объясняет как указание на то, что Бог «противопоставляет свой голос любым изображениям, показывая тем самым, что всякие зримые формы только отвращают от Него» (1.11.2). 12 стих для реформатора является подтверждением второй заповеди. Слово для него - это способ, которым Бог открывает себя еврейскому народу, и те, кто пытается получить откровение вопреки этому, заменяют Бога собственными выдумками⁴⁸⁹ и восстают против истинного способа обучения благочестию⁴⁹⁰. Кальвин не отрицает того, что таким ветхозаветным праведникам как Авраам, Исаак и Иаков, а также пророкам Бог открывал Себя через зрение⁴⁹¹. Но явления такого рода он относит к частным случаям, которые не могут служить общим правилом или признаком Божественного проявления в мире. Кроме того, данные явления он объясняет как свидетельства Бога о Его

⁴⁸⁷ См.: *Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 2...* P. 108.

⁴⁸⁸ См. там же.

⁴⁸⁹ Там же P. 119.

⁴⁹⁰ Там же P. 120.

⁴⁹¹ Там же P. 119.

славе, предпринимаемые для того, чтобы оторвать человеческий ум от всего земного⁴⁹².

Кроме Ветхого Завета, Кальвин ссылается и на Новый. Безусловно, эти пассажи прямо не подтверждают ветхозаветный запрет. Большинство из них направлены против идолопоклонства и привлекаются женевским реформатором, чтобы подтвердить актуальность ветхозаветного запрета, основанного на человеческой склонности создавать идолов. Так, например, он использует известное определение ап. Павла об идолопоклонстве (Рим. 1:25) или ссылается на призыв ап. Иоанна Богослова к христианам «хранить себя от идолов» (1 Ин. 5:21)⁴⁹³.

Еще одним новозаветным текстом, который привлекается при объяснении второй заповеди, является отрывок из 17 главы книги Деяний (Деян. 17:29), подтверждающий то, что «статуи или живописные изображения, в которых мы представляем Бога, прогневляют Его именно потому, что оскорбляют божественное величие» (1.11.2). В книге Гармонии используется ссылка на этот же пассаж. Кальвин опровергает мнение католиков о том, что вторая заповедь была дана только евреям, чтобы обезопасить их от идолопоклонства. Для него этот пассаж служит свидетельством того, что все человечество поражено склонностью создавать идолов, и потому вторая заповедь актуальна и для Нового Завета.

Еще один немаловажный пассаж это - Ин. 4:23, где говорится о поклонении Богу «в духе и истине». Византийские иконоборцы привлекали его с той целью, чтобы подчеркнуть разрыв между спиритуалистическим характером поклонения и материальностью иконы. В третьей книге «Наставлений» (3.20.30) Кальвин указывает, что этот отрывок является указанием Христа на независимость поклонения от места. Реформатор также видит в этом пассаже

⁴⁹² Там же Р. 120.

⁴⁹³ См.: *Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 2...* Р. 121-122.

указание на молитву внутри себя. При этом он опровергает неверное мнение о том, что многие воспринимают храм как вместилище Бога.

В другом месте Кальвин осуждает обряды католиков как человеческие установления. Поклонение «в духе и истине» противопоставляется ветхозаветному образу служения: «Верующие Нового Завета отличаются от древних отцов тем, что во времена Закона духовное поклонение Богу было прикрыто обрядами и как бы скрывалось внутри них. Мы же поклоняемся Богу просто, ибо завеса Храма разорвалась вместе со всем, что было связано с нею» (4.10.14). Обряды Католической Церкви, по мысли реформатора, есть возврат к ветхозаветному служению, когда люди наставлялись через образы и знаки. Иными словами, новозаветное духовное поклонение было прикрыто в Ветхом Завете обрядами.

Более ясное объяснение рассматриваемого пассажа мы можем найти в толковании Кальвина на Евангелие от Иоанна. Данный отрывок рассматривается им как указание на верное почитание Бога. Для того чтобы совершать верное служение, необходимо учитывать, что Бог «разнится от плоти, так же, как огонь от воды... Бог в такой степени неподобен нам. Что нравящееся нам для Него невыносимо и мерзко»⁴⁹⁴. Этот пассаж показывает, что применительно к образу данный отрывок был указанием на иную природу Бога по отношению к материальным образам, которым в новозаветном поклонении не было места

3.1.2 Контраргументы библейскому обоснованию иконопочитания

Помимо того, что Кальвин сам очень активно привлекает Священное Писание для подтверждения собственной иконоборческой позиции, он предлагает и контраргументы против традиционных библейских ссылок иконопочитателей. Для того чтобы подтвердить временный характер ветхозаветного

⁴⁹⁴ 4.10.14 См. так же: *Кальвин Ж.* Толкование на Евангелие от Иоанна. / Пер. с лат. И.В. Мамсурова. Минск, 2007. С. 131-136.

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, поэтому он не оставляет без внимания и этот иконопочитательский аргумент.

Будучи ревностным почитателем Писания, Кальвин указывает, что оно в действительности содержит Божественные повеления на создание херувимов и медного змея. Касательно Ковчега Завета он пишет: «Повеление Бога относительно изготовления ковчега, в котором Он намеревался открываться Моисею, также направлены на то, чтобы люди поняли: нет иного способа узреть Бога, кроме воспарения ума ввысь в поклонении Ему (Исх. 25:17, 18:21)» (1.11.3). Наличие херувимов на крышке ковчега и завесе скрывают Бога и Его святилище. В пророческих явлениях они закрывают свои лица, чтобы служить указанием на недоступность Бога, невозможность Его познания и невыразимость божественных тайн «в зримом образе». Толкуя явление пророку Исайи (Ис. 40:25), реформатор подчеркивает, что херувимы, закрывающие лица, показывают, что смертные не могут вынести Его света⁴⁹⁵. Однако это не означает, что эти ветхозаветные символы прочитываются Кальвином исключительно как ограничение в плане визуальном. «Херувимы скрывают Бога не только от глаз, но и от всякого чувственного восприятия и тем самым смиряют человеческую дерзость» (1.11.3). Визуальная сторона становится ключевой для женевского реформатора ввиду того, что ссылка на херувимов привлекалась для защиты практики создания и почитания образов. Вновь в толковании Кальвина звучит тема склонности человека к познанию Бога собственными силами и вопреки Божественному повелению. В довершение всего, реформатор указывает, что изображения херувимов - это удел Ветхого Завета, служившего приготовлению к наставлению в Законе, которое уже завершено. Иными словами, образы херувимов имели временное значе-

⁴⁹⁵ Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 2... P. 120-121.

ние, были своеобразными «рудиментами» Ветхого Завета, в то время как вторая заповедь сохраняет свое значение и в новозаветную эпоху.

Вторым ключевым образом Ветхого завета, который рассматривает Кальвин, является медный змей. Весьма интересно то, как он понимает образ медного змея. Реформатор называет его «символом духовной благодати»⁴⁹⁶. Он указывает, что Бог использует медного змея, чтобы люди осознали, что не способны своими силами спастись от постигших их змей⁴⁹⁷. Кальвин отказывается от той мысли, что медный змей служил прообразом распятия Христа. Змей для него - символ вознесения, который означает размещение предмета на видном месте. Помещение Христа на видное место происходит посредством проповеди Евангелия: «Итак, смысл слов весьма прост: проповедь Евангелия подобно знамени возносит Христа над землей, дабы обратить к Нему очи всех, о чем также говорит Исаия (Ис.2:2). Образ этого вознесения Христос видит в медном змее, которого выставил Моисей»⁴⁹⁸. Из примера медного змея мы можем увидеть, что для Кальвина не существует визуальных прообразов. Медный змей и Крест Христов имеют визуальное сходство, однако Кальвин отбрасывает традиционное понимание этого места и вкладывает в него исключительно «интеллектуальный» прообраз. Медный змей в кальвиновском богословии даже не образ Христа, а образ привлечения внимания ко Христу через проповедь Евангелия. Иными словами, медный змей для Кальвина - символ евангельской проповеди.

Образ медного змея имеет у Кальвина и отрицательную сторону. Он является свидетельством склонности людей к идолопоклонству. Пока медный змей был символом духовной благодати, он сохранялся в святилище Божиим, но как только ему начали поклоняться как идолу, царь Езекия уничто-

⁴⁹⁶ См.: *Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 4 / Trans. by the Rev. Ch.W. Bingham. Edinburgh, 1855. P. 156.*

⁴⁹⁷ См. Там же P. 155.

⁴⁹⁸ *Кальвин Ж. Толкование на Евангелие от Иоанна... С. 97. См. так же: Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 4... Pp. 156-157.*

жает его⁴⁹⁹. Кроме того, в четвертой книге «Наставлений» реформатор указывает на медного змея наряду с манной и другими чудесами и относит все эти образы к числу временных знаков, как и херувимов. Цель же этих образов следующая: «Но они были даны для того, чтобы их разнообразие предостерегало евреев от приверженности недолговечным образам и побуждало ожидать от Бога чего-то лучшего — неизменного и непреходящего» (4.18.20).

Помимо образов медного змея и херувимов, женеvский реформатор говорит и об откровениях «лицом к лицу». В качестве примеров Кальвин приводит явление облака, дыма и огня (Втор. 4:11), явление Бога Моисею (Исх. 33:20); явление Св. Духа в виде голубя (Мф. 3:16). Более того, реформатор указывает на явления Бога в человеческом образе и объясняет эти явления как подготовку к «будущему откровению в лице Иисуса Христа» (1.11.3). Все перечисленные образы служили своего рода инструментом для подготовки людей к Новому Завету: «Эти знамения, когда-либо избранные Им для того, чтобы явить Себя, служат лишь указанием на его непостижимую сущность»⁵⁰⁰.

В результате все рассматриваемые образы женеvский реформатор толкует не как откровение в положительном смысле, а как откровение непостижимости. Иными словами, такого рода образы не столько открывают, сколько скрывают Бога от человека. Они всего лишь указание на Бога, не имеющего видимого образа (1.11.3). Они имеют временное значение, а доступность этих образов оправдывается тем, что существуют Божественные указания на создания херувимов и медного змея, а чудеса через них совершает Сам Бог.

Подводя итог краткому обзору библейского обоснования иконоборчества у Кальвина, мы можем сказать, что Священное Писание для Кальвина является источником, содержащим в себе все необходимое для спасения.

⁴⁹⁹ Там же P. 157.

⁵⁰⁰ *Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 2...* P. 121.

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 неотделимы⁵⁰¹. 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 для всего человечества, а потому ветхозаветный запрет образов сохраняет свою актуальность и в Новом Завете.

Опровергая иконопочитательские библейские аргументы, направленные на то, чтобы подтвердить временный, а не абсолютный характер ветхозаветного запрета, женеvский реформатор предлагает собственное понимание ветхозаветных образов. Ветхозаветные образы для Кальвина лишь символы, указывающие на невидимого Бога и являющие его славу, но не дающие откровения о Боге. Символы эти не столько открывают, сколько служат указанием на непостижимость и несоизмеримость Бога и тварного мира. В результате Кальвин указывает, что иконопочитательские ссылки на образы херувимов и медного змея недействительны, так как являются частными случаями и допустимы лишь в силу того, что имеют непосредственное указание на создание от Бога.

⁵⁰¹ См.: *Calvin J. Commentary on the Book of Psalms in 5 vols. Vol. 4 / Trans. by the Rev. J. Anderson. Edinburgh, 1847. P. 351.*

3.2 Образ в мировоззрении Кальвина

3.2.1 Концепция образа у Кальвина

Рассмотрев фундамент, на котором Ж. Кальвин строит свое богословие, обратимся теперь к исследованию его концепции образа. Для нас важно понять, как реформатор осмысляет сам образ, какими функциями он наделяет его. Информация по этому вопросу достаточно скудна, поскольку при обсуждении легитимности использования изображений на Западе теория образа как таковая практически не обсуждалась. В своих «Наставлениях» Кальвин ссылается на мнение Лактанция и Евсевия: «Все то, что человек может представить в виде образов, относится к вещам тленным» (1.11.6). Из этих слов видно, что женеvский реформатор придерживается ренессансного восприятия искусства⁵⁰² и противопоставляет его магическому отношению к образам, свойственному народному благочестию. Мысль о том, что изобразимо только то, что видимо человеческому глазу, является ключевой идеей в кальвиновской концепции образа. Это не означает, что женеvский реформатор не допускает человеческих попыток изобразить духовную сферу. Более того, он указывает, что ум падшего человека постоянно впадает в эту ошибку. Однако, по его мнению, любое изображение не способно достичь этой цели и остается образом преходящего (временного). Именно поэтому реформатор вопрошает: «Разве не поразительно, что земной человек, жизнь которого улечувчивается с каждым вздохом, воображает себя способным с помощью искусства придать высохшему куску дерева имя и достоинство бога» (1.11.4)?

Говоря об изображениях, Кальвин различает религиозную и светскую сферы. Его жесткий отказ от образов касается именно религиозной сферы, в то время как светские изображения женеvский реформатор допускает. Он

⁵⁰²Деятельность художника в Ренессансе понималась как подражание. Отличительной особенностью живописи и скульптуры в данный период является точное воспроизведение. Задача художника - создать такое изображение, глядя на которое зритель способен узнать модель. Такой подход к изображениям выводил божественную сферу за рамки изобразимого. Перемену в западном искусстве П. Евдокимов обозначает как сдвиг «от направленности на трансцендентное к портрету, пейзажу и орнаменту». См.: *Евдокимов П.* Православие / Пер. с фр. С. Гриб. М., 2002. С. 313.

пишет: «Я не настолько придирчив, чтобы считать непозволительными и нетерпимыми всякие изображения вообще. Но поскольку искусство живописи и ваяния – это дар Божий, я требую его осмотрительного и законного применения, дабы то, что Бог даровал людям для Его прославления и для их блага, из-за беспорядочного использования не подверглось извращению и осквернению» (1.11.12). Данный подход Кальвина предполагает, что богоданность даров еще не означает, что результаты их использования имеют такой же богоустановленный статус. Несмотря на полученный от Бога дар, человек способен использовать его и во вред. Извращению и осквернению божественный дар подвергается именно тогда, когда художник пытается изобразить относящееся к божественной сфере материальными средствами. «Не доступное человеческому зрению величие Бога недопустимо искажать выдуманными образами, не имеющими с ним ничего общего» (1.11.12). Объектом изображения, по мысли реформатора, могут служить лишь вещи, которые способны уловить человеческое зрение.

С точки зрения Кальвина, верное употребление Божьих даров художника предполагает их использование в общественной и бытовой сферах. Такого рода образы сообщают нечто о Божественном мире, но не о Самом Боге. В результате такого осмысления образов к допустимым изображениям Кальвин относит некультовые картины, на которых изображены «достойные памяти события, люди, животные, города, страны» (1.11.12). Такого рода изображения служат зрителю предупреждением или напоминают о каких-либо событиях истории. Разделение на светскую и религиозную сферы по вопросу использования образов вполне соответствует тому различию, которое Цвингли проводил между изображениями в церкви и изображениями в домах. Кальвин был готов признать возможность изображения человечества Христа, которое было видно в процессе Его жизни, а также библейские исторические изображения, однако, опасаясь идолопоклонства, он говорит о нецелесообразности использования такого рода образов. Те же образы, которые не служили в качестве напоминания, отбрасывались реформатором на том основа-

нии, что служат человеческому наслаждению. Следствием кальвиновской реформы является то, что изобразительное искусство вытесняется из религиозной сферы. Светская же живопись дает обильные плоды, но при этом деятельность художника становится отделенной от его образа жизни, то есть личного стремления к святости.

В результате реконструкции кальвиновского понимания образа мы можем заключить, что главным критерием допустимости образа для него является природное соответствие изображения и прототипа. Своею рукою художник может запечатлеть только то, что доступно его зрению, при этом человеческий вымысел недопустим. Прототип, который может быть изображен, для Кальвина, имеет только тварную, преходящую природу, подверженную тлению. Иными словами, образ способствует расширению нашего понимания тварной сферы, но не божественной. 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. В результате, как отметила Ж. Вилер: «Кальвин не имел развитой эпистемологической структуры, которая придавала значение использованию живописи и скульптуры, не как непосредственно откровения, но как косвенного в процессах преподавания, обучения и поклонения»⁵⁰³.

3.2.2 Слово и изображение

В своей работе «Образ и культ» Х. Бельтинг анализирует факт помещения бронзовой таблички на ратуше после очищения храмов в Женеве. Исследователь видит в этом поступке женефцев своеобразный «завет», оставленный для потомков. Комментируя текст этого «завета», он пишет, что этот «памятник, античная почетная надпись на классической латыни, является как

⁵⁰³ Wheeler G.J. Visual Art, the Artist and Worship in the Reformed Tradition... P. 67.

бы «словесной иконой», которая изобразительной памяти противопоставляет письменную память. Одновременно это манифест гуманистического образования, в котором дух, представленный через слово, должен был торжествовать над материей и «внешним образом»⁵⁰⁴.

Рассмотрение вопроса соотношения вербального и визуального является для нас весьма важным, поскольку позволяет проследить истоки иконоборческих воззрений. Вопрос соотношения двух сфер встает у реформатора в контексте темы богопознания. Это связано с тем, что ключевой функцией образа для иконопочитателей Запада была дидактическая. Для Кальвина источником знания и вдохновения является Слово Божие, которое он противопоставляет изображениям. Учение, выраженное в слове, является более привычным и имеет место со времен Адама⁵⁰⁵. Сам Христос использует именно словесную форму наставления. В толковании на послание ап. Павла к Галатам Кальвин указывает, что словесная проповедь является более эффективной, чем визуальные образы. Так он пишет: «Там, где Церковь имеет таких живописцев, она не нуждается в дереве и камне, то есть в мертвых идолах; там ей не нужны никакие рукотворные рисунки»⁵⁰⁶. 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.

Опровергая идею равенства вербального и визуального образов, Кальвин указывает на то, что вербальные образы Библии даны Самим Богом.

⁵⁰⁴ Бельтинг Х. Образ и культ... С. 512-513.

⁵⁰⁵ См.: *Monheit M.L.* Word Against Image... P. 89.

⁵⁰⁶ Кальвин Ж. Толкование на Послания ап. Павла к Римлянам и Галатам. / Пер. с лат. И.В. Мамсурова. Минск, 2007. С. 459.

Наличие вербальных образов в Писании он объясняет тем, что они являются средством указания на невообразимого и неопишуемого Бога. Однако вербальный способ познания Бога для Кальвина также не является полноценным. Хотя Священное Писание и является объективным источником познания Бога, для верного понимания требуется еще и воздействие Святого Духа на слушающего и читающего (1.7.4). Святой Дух сообщает верующему верное понимание Писания и тем самым соединяет человека с Богом. Кроме того, онтологическое значение образов для Кальвина гораздо ниже по сравнению с вербальным откровением Нового Завета. В Ветхом Завете Бог использует образы для того, чтобы наставить еврейский народ, еще не готовый к принятию «духовных обетований в явном виде» (2.11.2).

В результате мы можем заключить, что для женеvского реформатора 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.

3.2.3 Таинство и образ

В разделе «Наставлений», посвященном критике изображений, 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 (1.11.13). Такое указание подталкивает нас к вопросу: почему таинство для женеvского реформатора является образом? 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 В свою очередь именно таинства делают Бога доступным зрению, обнаруживая Его дары. В своем комментарии на книгу Псалмов Кальвин указывает, что Бог проявляет себя в таинстве как в зеркале или образе⁵⁰⁷. В Наставлениях он также указывает, что «у таинств то же предназначение, что и у Слова Божьего: они предлагают и представляют нам Иисуса Христа, а в нём — сокровища его небесной благодати» (4.14.17).

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 (4.14.1-26). В толковании на послание ап. Павла к Ефессянам он указывает, что в таинствах Бог использует символ как орудие, снисходя к человеческой немощи. Это орудие само по себе ничего не значит. Его сила заключена в Святом Духе, который может действовать и помимо таинства⁵⁰⁸. Хотя Кальвин и указывает в своих сочинениях, что новозаветные таинства «представляют Христа, уже явившегося в земном облике» (1.14.20), не следует понимать это в буквальном смысле. Таинство для него - это скорее знак, который указывает на невидимые, духовные вещи (4.14.2). При этом указание осуществляется даже не на самого Бога, а на невидимую благодать, Им сообщаемую (4.14.1; 4.14.7). Два таинства изображают омовение (вода) и искупление (кровь) (4.14.22), а не Самого Христа. Даже говоря о вкушении плоти Христовой в таинстве Евхаристии, реформатор «имеет в виду не само Тело Христа, а дары Его Божественности»⁵⁰⁹.

Итак, 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 перенос-

⁵⁰⁷ Calvin J. Commentary on the Book of Psalms in 5 vols. Vol. 1 / Trans. by the Rev. J. Anderson. Edinburgh, 1845. P. 455.

⁵⁰⁸ Calvin J. Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians / Trans. by the rev. W. Pringle. Edinburgh, 1854. P. 319-320.

⁵⁰⁹ Дробот В.Г. Учение о вкушении Тела Христова в евхаристическом богословии Жана Кальвина // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2014. Вып. 1 (51). С. 17.

сится на творение и умалывается, в таинствах этого не происходит, так как они избраны Богом в качестве орудия сообщения нам благодати (4.14.12). Бог может использовать любые средства для достижения Своих целей, и это не умалывает Его суверенитета (1.14.17). Кальвин вполне бы мог допустить образы, если бы Писание сообщало о том, что Бог использует их так же, как и таинства, но таковых указаний Библия не содержит. В результате таинство для Кальвина - это некий знак, который указывает на духовную реальность и приобщает человека к божественным дарам, но не являет Самого Бога. Это в свою очередь означает, что отрицая образ-изображение, Кальвин вполне признает образ-знак, но богословским основанием для этого служит не теория образа, а идея богоустановленности.

3.2.4 Опровержение концепции «Иконы - книги для неграмотных»

Как было ранее указано, Кальвин не был основателем иконоборчества на Западе и имел в своем распоряжении опыт предшественников. Помимо этого опыта, он был знаком и с аргументацией, используемой иконопочитателями. На уровне теории образов он предлагает свои контраргументы против восприятия образов как книг для неграмотных. Как показал обзор предшествующей Кальвину эпохи, данный аргумент являлся ключевым для западного богословия образа, и его опровержение встречается у большинства иконоборчески настроенных деятелей, предшествовавших женевскому папе. Ввиду того, что данный аргумент являлся ключевым на Западе, Кальвин также не обходит его стороной в своей критике образов.

Как указал Р. Рэндол, идея обучения безграмотных бедных посредством образов на Западе принадлежит Павлину Нолу (Paulinus of Nola)⁵¹⁰. Однако восприятие образов как книг для неграмотных утвердилось в западном богословии и стало ключевым иконопочитательским аргументом благодаря папе

⁵¹⁰ *Randall R.C. The Reformation and the Visual Arts... P. 18.*

Григорию Великому⁵¹¹. Наиболее полное опровержение данного иконопочитательского аргумента мы находим в «Наставлениях» 1559 г., где появляется раздел, посвященный образам в том виде, к какому он дошел до нас. В своей работе Кальвин противопоставляет авторитету папы Григория, на которого ссылались западные иконопочитатели, авторитет Святого Духа, Который, по мысли реформатора, «высказался иначе» (1.11.5).

Опровергая позицию Григория Великого, первым делом Кальвин обращается к свидетельству ветхозаветных пророков. Он указывает, что пророки осудили такое отношение к изображениям: «Когда Иеремия говорит, что «уставы народов — пустота» (Иер. 10:3), а Аввакум называет литого истукана лжеучителем (Авв. 2:18), мы должны уяснить из этого общий смысл учения: все попытки людей познать Бога с помощью изображений тщетны, более того - нечестивы» (1.11.5). Опираясь на пророков, Кальвин утверждает бесполезность и нечестивость всякого рода попыток познания Бога через изображения.

Бесполезность предполагает, что получаемое через образы знание является ложным (1.11.5). Данный вывод у Кальвина основывается на его учении о богопознании. Указывая на возможность познать Бога через Его славу, отражающуюся в творении, реформатор говорит, что в качестве лучшего средства Бог дал человеку Священное Писание (1.6.1). В результате автор «Наставлений» отмечает, что «человеческий разум слаб и никоим образом не способен прийти к Богу без помощи Его священного Слова» (1.6.4). Писание же ничего не говорит о необходимости использовать образы для наставления в вере, напротив того, Бог «сообщает общее для всех людей учение путём возвещения своего Слова и в Таинствах» (1.11.7). Кроме того, в «Наставлениях» реформатор указывает на превосходство вербального наставления над визуальным: «Простое Слово несёт в себе более пользы для простецов, чем тысяча крестов из дерева или камня» (1.11.7). Писание более эффективно в

⁵¹¹ Там же.

плане богооткровения, оно гораздо больше сообщает человеку о Боге, чем изображение.

Что касается того, что такой способ познания Бога является нечестивым, то здесь реформатор указывает, что восприятие изображений как книг для неграмотных противоречит Закону Божию. Реформатор видит в познании Бога через образы попытку человека познать Бога вопреки Его воле. В своем толковании на книгу пророка Осии реформатор проводит параллель между израильским народом, воздвигавшим храмы с целью напоминания о Боге, и использованием образов в качестве книг для неграмотных. И тех и других осуждает пророк и говорит, что они забыли Творца, так как создают объекты для почитания Бога по собственному измышлению⁵¹².

Кроме библейских свидетельств, в качестве аргумента против учения Григория Великого Кальвин указывает на непристойность изображений: «Что же касается живописных или иных изображений святых, то что это, как не образцы разнузданной роскоши и бесстыдства? Кто согласится принять их, того следовало бы подвергнуть порке. Распутницы в своих вертепах предстают менее разряженными, чем выглядят девственницы на изображениях в папистских храмах. Не более подобающи и одеяния мучеников» (1.11.7). В своем обвинении католических религиозных изображений в несоответствии нравственной стороне вероучения Кальвин не оригинален. На это до него обращали внимание Эразм Роттердамский и Цвингли.

Наличие такого рода критики показывает, что состояние церковного искусства в отношении содержания оставляло желать лучшего. Ренессанс, сильно повлиявший на характер искусства и способствовавший увеличению количества икон, тем не менее немало поспособствовал и возникновению иконоборчества на Западе. Его ключевой принцип изобразительного искусства как подражания способствовал тому, что исключал из сферы изобрази-

⁵¹² Calvin J. Commentaries on the twelve minor prophets in 5 vols. Vol.1: Hosea / Trans. by Rev. John Owen. Edinburgh, 1846. P. 305.

мого божественную сферу⁵¹³. Помимо этого, благодаря Ренессансу образы становятся предметом роскоши, церковное искусство стало служить не религиозным, а эстетическим целям, а церковные росписи стали отличаться большей чувственностью⁵¹⁴.

Практически все образы католиков Кальвин относит к разряду тех, которые способны только доставлять удовольствие и потому создаются вовсе «не с целью наставления» (1.11.12). Женевский реформатор обращает внимание на непристойность католических религиозных образов с той целью, чтобы показать, что образы не способны ни научить человека нравственной жизни, ни сообщить ему подлинное знание о Боге. Даже соглашаясь на аргумент католиков, он указывает, что образы, находящиеся в храмах папистов, не способны научить зрителя ничему кроме как распутству.

В конце концов женевский реформатор говорит, что в наличии большого количества неграмотных людей виноваты сами пастыри, не исполняющие свои обязанности: «Прелаты Церкви только на том основании уступили дело обучения идолам, что сами немые» (1.11.7). Кальвин отмечает, что если бы Церковь занималась надлежащим наставлением, то народ был бы способен получать знания о Боге из Его Писания. Поскольку же невежество среди народа распространилось в результате пренебрежения проповедью, то и наставление должно осуществляться посредством слова.

Подводя итог опровержению данного католического аргумента у Кальвина, мы можем заключить, что отвержение этого иконопочитательского аргумента (который использовался также на Востоке, но не был там ключевым) происходит на основании того, что получаемое через образы знание является

⁵¹³ Как было указано выше, именно ренессансное отношение к образу воспринял Кальвин.

⁵¹⁴ Проблема, на которую указал Эразм и реформаторы, ощущалась и самой Католической Церковью. В процессе контрреформации Тридентский собор (1545--1563) постановил: «Иконы не должны быть ни написаны, ни украшены по образцу мирской вызывающей красоты... Епископы должны с великим усердием и великой заботой наблюдать за этим, чтобы ничего беспорядочного, ничего, что имело бы неуместный и смущающий вид, ничего непристойного не происходило, так как Дому Божию подобает святость [Пс 93, 5]», - цит. по: *Дюмулен П. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.* / Пер. с фр. Н. Соколова, Ю. Куркина. СПб., 2002. С. 322-323.

ложным и противоречащим Писанию. Богоустановленным способом наставления для Кальвина является вербальный способ, который обладает большей убедительностью. Кроме того, учиться следует из Писания еще и потому, что Сам Бог наставляет человека не через образы, а посредством Слова и Таинства. В аргументе Григория Великого реформатор видел опасность замены Писания визуальным образом и потому предлагаемый способ наставления расценивал как бесполезный и нечестивый. В довершение всего женевский реформатор указывает, что образы вовсе создаются не с целью наставления, а для удовольствия зрителя, что в целом соответствовало тому веянию в искусстве, которое принес с собой Ренессанс.

3.3 Богословие поклонения

В предыдущих разделах мы рассмотрели теорию образа и библейские основания иконоборчества. Настало время рассмотреть еще один ключевой раздел кальвиновского богословия, связанный с темой образа. Как ранее было указано, ветхозаветный запрет, по мысли реформатора, распространялся не только на поклонение образам, но и на их создание. Предыдущие разделы по большей части были посвящены кальвиновскому обоснованию запрета создавать образы, теперь же мы рассмотрим, как реформатор осмыслял поклонение. Однако прежде чем приступить непосредственно к богословию поклонения, мы в качестве введения рассмотрим взгляд реформатора на грехопадение. Такого рода экскурс в антропологию является необходимым для лучшего понимания богословия поклонения и всего мировоззрения женевского реформатора.

3.3.1 Учение Кальвина о грехопадении

Кальвин рассматривает всю историю человеческого бытия как отпадение от Бога и возвращение к Нему. Будучи изначально созданным для того, чтобы прославлять Бога и созерцать Его славу в творениях, человек согре-

шил, и его падение имело космические масштабы. Грехопадение произвело изменения не только в человеке, но и во всем мире. В своем толковании третьей главы книги Бытия реформатор пишет, что Моисей указывает, что «весь мир, который был создан ради человека, пал вместе с ним»⁵¹⁵. Спасение осмысливается женеvским реформатором как возвращение человеческой природы в первоначальное состояние, в котором пребывал Адам до грехопадения⁵¹⁶. Это первоначальное состояние в «Наставлениях» обозначается как образ Божий в человеке (1.15.3). Искупление в таком случае является обновлением человека по образу Божию, который сообщен падшему человеку во Христе.

Но каковы же последствия грехопадения? Пессимизм реформатора касательно положения человека после падения порой подталкивает к мысли, что Кальвин считает человеческую природу всецело поврежденной, однако это не вполне так. Во второй книге «Наставлений» он пишет: «Природа человека, хотя она и утратила свою целостность и глубоко развращена, по-прежнему украшена многочисленными Божьими дарами» (2.2.15). Б.А. Герриш указал, что сильным акцентом на поврежденности человеческой природы Кальвин старался подчеркнуть не полную испорченность человека, но то, что грех омрачает даже все то хорошее, что сохранилось в человеке⁵¹⁷. В своем богословии Кальвин рассматривает существовавшее до него мнение о том, что сверхъестественные дары в результате грехопадения были отняты у человека, а естественные подверглись искажениям: «Абсолютно верно приведённое нами высказывание св. Августина, с которым были вынуждены согласиться и Мастер сентенций, и схоласты: милости, данные человеку изначально поми-

⁵¹⁵ Calvin J. Commentaries on the first book of Moses, called Genesis in 2 vols. . Vol. 1 / Trans. by John King. Edinburgh, 1847. P. 139.

⁵¹⁶ Идея возвращения к первоначальному состоянию у Кальвина очень близка к тому, как осмыслял спасение Ориген. Однако у Оригена учение о восстановлении было тесно сопряжено с учением о предсуществовании душ и спиритуализмом. Что же касается соотношения сотериологических взглядов Кальвина и восточного осмысления спасения, то здесь также можно обнаружить разногласие. Восточная идея спасения предполагает не только возвращение человека к первоначальному состоянию, но и нечто большее. По учению святых отцов, Адам был создан обоживающимся, то есть состоянием Адама до грехопадения еще не являлось осуществлением замысла Божия о человеке. Кальвин же рассматривает состояние человека до падения как идеальное.

⁵¹⁷ См.: Gerrish B.A. The Mirror of God's Goodness. // Concordia Theological Quarterly Vol. 45, №3, July 1981. P. 219.

мо его природы, у него были отняты после того, как он преткнулся о грех, а оставленные ему естественные дары были извращены. Однако они не могли оскверниться, поскольку исходят от Бога, и остались чисты после того, как осквернился сам человек, а потому человек как таковой не заслуживает ни малейшей похвалы» (2.2.16). Однако несколько ранее реформатор указывает, что данный подход требует уточнения (2.2.4). По его мысли, в результате отнятия сверхприродных даров часть естественных даров подверглась искажению и стала источником осквернения человека.

Итак, в результате грехопадения произошло то, что человек сохраняет только естественные дары, как-то: такие как наука, ремесла и искусство. На основании того факта, что этими талантами обладают не только добродетельные люди, Кальвин относит их к числу «природных» (2.2.14). Возможность же неверного использования полученных даров обусловлена тем, что от человека были отняты сверхприродные дары. Однако даже нравственная сторона не является для реформатора определяющей при греховности: «Суть учения о грехе, строго говоря, заключается не в нравственном состоянии человека, но в его отношении к Богу. Оно выносит не этический, но религиозный вердикт»⁵¹⁸.

Главным даром, который сохранился после грехопадения у человека, является разум. Однако и он не избежал повреждения: «Разум, посредством которого человек различает добро и зло, понимает и высказывает суждения, является природным достоянием, и он не мог угаснуть совершенно. Однако он отчасти ослаблен, отчасти извращён, причём настолько, что представляет собой лишь уродливые развалины» (2.2.12). Итогом такого повреждения стало то, что человек приобрел греховное восприятие бытия (1.1.2) и склонность к заблуждениям (1.5.11). В результате единственной сферой, в которой человеческий разум может преуспеть, является земная (2.2.13). Реформатор указывает, что всякая попытка человека проникнуть своим разумом в божествен-

⁵¹⁸ См. там же Р. 220.

ную сферу неосуществима, поскольку человеческое познание «мало отличается от слепоты»⁵¹⁹. Вторжение человеческого разума в божественную сферу приводит к появлению идолопоклонства и суеверий. Итак, по мысли Кальвина, человек был создан Богом для того, чтобы являть славу Творца. Падение же привело к тому, что человек утратил свои сверхъестественные дары, а естественные подверглись серьезному повреждению, в результате чего было утрачено истинное видение бытия. Единственным же средством, указывающим путь к восстановлению прежнего состояния, является Слово Божие, сообщенное Иисусом Христом.

3.3.2 Концепция идолопоклонства

3.3.2.1 Поклонение образам как идолопоклонство

Наиболее частым укором, звучавшим в адрес иконопочитателей со стороны реформаторов, в том числе и со стороны Кальвина, было обвинение в идолопоклонстве. Данное обвинение в первую очередь отсылает нас к ветхозаветному запрету творить идолов и оказывать им поклонение. Однако помимо библейского запрета, который мы рассмотрели выше, существуют и другие причины, по которым Кальвин обвиняет в идолопоклонстве почитателей образов. Мы можем указать несколько действий, в которых женевский реформатор видит идолопоклонство.

Сам Кальвин определяет идолопоклонство как оказание чему-либо той чести, которая должна воздаваться только Богу⁵²⁰. Руководствуясь таким пониманием и исходя из своей теории образа, швейцарский реформатор видит идолопоклонство в человеческих попытках создать образ невидимого Бога. Основываясь на репрезентативном характере изобразительного искусства, он указывает, что природа образа - видимая и материальная, в то время как Бог нематериален. Поскольку для Кальвина изображать можно только предметы,

⁵¹⁹ Calvin J. Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians... P. 290.

⁵²⁰ См.: Calvin J. A Treatise on Relics. // Trans. by C.V. Krasinski. Edinburgh, 1854. P... 220.

доступные человеческому зрению, то всякий видимый образ может постулировать только видимого Бога, что не соответствует Божественной природе. При таком подходе разрывается связь между образом и Прототипом, в результате чего икона существует автономно от Бога, и поклонение оказывается не Богу, а самому образу. Кроме того, при поклонении слава, которая принадлежит одному только Богу, оказывается образу. Как пишет реформатор: «Слава Божества приписывается нелепому и грубому истукану» (1.11.4). При поклонении образам происходит нарушение принципа *Soli Deo Gloria*, который является основополагающим для Реформации. В конце концов икона является идолом, так как, не будучи соединена с Прототипом, отнимает у Бога славу.

Помимо попытки изобразить невидимого Бога идолопоклонство проявляется и в том, как простой народ относится к образам. Кальвин указывает, что изображения воспринимаются как вместилище Божественной силы (1.11.9)⁵²¹. Такое отношение для реформатора является идолопоклонническим по двум причинам. Во-первых, в таком восприятии происходит смешение Бога с материальным миром. В основании богословия Кальвина лежит идея принципиального различия Бога и тварного мира, которая может быть выражена в принципе *finitum non est capax infiniti* (конечное не может вместить бесконечное). Как указал Д. Фридберг, данный аргумент является одним из наиболее частых обвинений в адрес иконопочитателей⁵²². В своих трудах Кальвин постоянно напоминает о том, что «нет ничего нелепее попытки измерить человеческой мерой Того, кто бесконечен и непостижим» (1.11.4). Толкуя отрывок из книги Второзакония (Втор. 16:22), он также замечает, что воздвижение статуй противно Господу, так как Его слава является опороченной, когда Его преобразуют в тело и когда что-либо телесное

⁵²¹ См. также: *Calvin J. Commentary on the Book of Psalms in 5 vols. Vol. 4...* Pp. 350-351.

⁵²² *Freedberg D. Iconoclasm and Idolatry // A Companion to Aesthetics / edited by D.E. Cooper. Chichester, 2009. P. 342.*

(вещественное, материальное) примешивается к Его духовной природе⁵²³. Во-вторых, люди стремятся приблизить Бога к себе собственными силами, чтобы манипулировать Им (1.11.1, 8), что роднит подход почитателей образов с язычеством. В результате Кальвин показывает, что среди простого населения существует взгляд на образы как на магические предметы, посредством которых люди пытаются приблизить Бога и манипулировать Им. Иными словами, женевский реформатор указывает, что цель создания и поклонения образов среди иконопочитателей та же, что и у язычников, которые пытались через жертвоприношения и поклонения идолам заставить богов исполнять их желания.

Итак, обвинение Кальвином иконопочитателей в идолопоклонстве 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 осмысление образа приводит к тому, что он воспринимается как магический объект, через который люди, вопреки Писанию, пытаются приблизить Бога и управлять Им.

3.3.2.2 Истоки идолопоклонства

Обвинения в адрес иконопочитателей в идолопоклонстве существовали до Кальвина, однако женевский реформатор в отличие от его предшественников проводит анализ корней идолопоклонства. 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 обра-

⁵²³ Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 2... P. 127.

зов можно было опровергнуть и культ святых, однако реформатор указывает иные истоки идолопоклонства.

Комментируя указанный отрывок, автор «Наставлений» пишет: «Я не отрицаю, что этот скверный и нечестивый обычай очень древен и подобен факелу, ярко освещающему неистовую страсть людей к идолослужению. Однако я не согласен с тем, что именно он – его первоисточник. Ведь Моисей сообщает, что идолов почитали задолго до того, как среди людей воцарился безумный обычай посвящать изображения усопшим... человеческая душа во все века представляла собой как бы кузницу, в которой выковывают идолов» (1.11.8). Человеческий разум, по мысли Кальвина, по своей гордыне и тщеславию склонен создавать образы Бога «по собственной мерке».

Швейцарский реформатор указывает, что склонность к созданию идолов и поклонению им свойственна не только ветхозаветному Израилю, окруженному идолопоклонниками, но причина идолопоклонства находится в самой человеческой природе (1.11.3). Доказывая непреходящий характер ветхозаветного запрета образов, Кальвин указывает, что паписты говорят о том, что евреям был дан запрет из-за их склонности к идолопоклонству и делают вид, что сами они не имеют поврежденности человеческой природы⁵²⁴. Опровергая такой подход, женеvский реформатор указывает на то, что причина идолопоклонства находится не во внешнем мире, но в самом человеке. Разум человека, по мысли реформатора, поврежден грехопадением, о чем было уже сказано в соответствующем разделе⁵²⁵. 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

⁵²⁴ См.: *Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 2...* P. 122.

⁵²⁵ См. также: *Calvin J. Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians...* Pp. 290-291; *Calvin J. Commentaries on the Catholic Epistles / Trans. by the Rev. John Owen. Edinburgh, 1854. P. 275.*

искажение привело к тому, что никто из людей не в состоянии через созерцание образа и окружающего мира достигнуть Бога. Кальвин делает наибольший акцент на поврежденности человеческой природы, чем другие реформаторы. Она, по его мнению, такова, что человек не способен противостоять идолопоклонству и неминуемо впадает в него, как только начинает руководствоваться собственным разумом, а не указаниями Писания.

Анализируя феномен идолопоклонства, женевский реформатор вскрывает и сам механизм создания идолов человеком. Он указывает, что первоначально в разуме человека возникает некий образ Бога, а затем человек выражает этот образ посредством доступных ему материальных средств. В результате механизм создания идолов прост: вместо того, чтобы познавать Бога из единственного подлинного источника знания о Нем, каковым является Писание, человек доверяется собственному разуму, поврежденному грехопадением и создает ложные образы Бога. Кроме того, в результате грехопадения у человека возникает не только ложный образ Бога, но и неудержимое желание выразить этот образ материальными средствами, вследствие чего человек производит ложное изображение Бога, то есть идола и кланяется этому идолу.

3.3.3 Верное поклонение, которое требует Себе Бог

3.3.3.1 Духовность, богоустановленность и богоцентричность поклонения

В предыдущем разделе мы рассмотрели критику Кальвина, связанную с поклонением образам, однако возникает вопрос: какое же поклонение, по мысли реформатора, следует оказывать Богу? В «Наставлениях» женевский реформатор дает определение поклонению: «Поклонением я называю благоговение, которое испытывает перед Богом всякое создание, покоряясь 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).

Исходя из приведенного определения, мы можем выделить три ключевых критерия поклонения. Этим трем критериям соответствуют три принципа, которые лежат в основе взглядов Кальвина:

1. *Finitum non est capax infiniti*. Данный принцип мы уже рассматривали в связи с темой идолопоклонства. Основываясь на нем, Женевский реформатор указывает, что верное, духовное поклонение должно совершаться в соответствии с природой Бога, которая кардинально различается с творением⁵²⁶. Природа Бога не материальная, и в силу этого поклонение Ему должно оказываться духовное, то есть, насколько возможно, лишенное материальных вспомогательных средств и человеческих установлений⁵²⁷. Иными словами, верное поклонение то, в котором не нарушается Богоустановленный порядок бытия. Толкуя отрывок из Первого соборного послания ап. Иоанна (1Ин. 5:21), реформатор призывает пребывать в «духовном поклонении» и уклоняться от «грубых суеверий»⁵²⁸.

2. *Sola Scriptura*. Еще один основополагающий принцип поклонения, который предполагает Божественный авторитет или Богоустановленность. Исходя из своего осмысления грехопадения, Кальвин указывает, что единственным источником, в котором указываются верные формы поклонения, является Священное Писание⁵²⁹. Ду-

⁵²⁶ См.: Кальвин Ж. Толкование на Евангелие от Иоанна... С. 136; Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 2... P. 107; Письмо Кальвина к Эдуарду Сеймуру, герцогу Сомерсета, регента при малолетстве Эдуарда VI, короля Англии Calvin J. Letters of John Calvin: compiled from the original manuscripts and edited with historical notes in 4 vols. Vol. 2 // Trans. by J. Bonnet. Philadelphia, 1858. P. 189.

⁵²⁷ Как указал С.М. Манетш, для Кальвина «правильное поклонение это не внешние обряды, а состояние сердца». См.: Манетш С.М. Завершена ли Реформация? Жан Кальвин, католичество и современный экуменический диалог // Сайт Кальвин сегодня. URL: <http://calvin.reformed.org.ua/?p=679> (дата обращения: 21.06.2016). Кальвин критикует образы и католические обряды как человеческие выдумки, не имеющие Божественного авторитета (1.5.12). О том, какие, по мнению Кальвина, обряды допустимы см. так же 4.10.14.

⁵²⁸ Calvin J. Commentaries on the Catholic Epistles... P. 275.

⁵²⁹ Кальвин Ж. Толкование на Евангелие от Иоанна... С. 136: «В Его Слове и следует искать правило, которым мы должны руководствоваться в поклонении»; Эту же мысль мы встречаем в письме Кальвина к

ховным поклонением с этой точки зрения для женевского реформатора является поклонение, установленное Самим Богом: «Господь наставляет нас на путь истинного служения, подобающего Ему, то есть служения духовного, каковое Он и установил» (2.8.17). Главным определением в этой области касательно образов является ветхозаветный запрет: «Сам Бог в своём Законе, разъясняя, какое поклонение Ему угодно или не угодно, говорит так: «Не делай себе кумира и никакого изображения». Тем самым Он хочет обуздать дерзость людей, чтобы мы не вздумали изображать Его в каком-либо зримом образе» (1.11.1). Вторая заповедь является для Кальвина крайне важной в силу того, что она указывает, какое поклонение соответствует Божественной природе.

3. *Soli Deo Gloria* – третий аспект верного поклонения. Указывая, как верно понимать смысл заповедей, Кальвин предложил принцип противоположности, о котором мы уже сказали в разделе, посвященном библейскому обоснованию иконоборчества. Руководствуясь этим принципом, мы можем выявить третий критерий верного поклонения. Поскольку Кальвин определил идолопоклонство как оказание чему-либо чести, принадлежащей Богу, то мы можем сделать вывод, что верное поклонение предполагает, что поклонение оказывается только Богу. Кальвин говорит об этом: «Истинное определение благочестия, когда истинному Богу совершенно служат, и когда Он один так возвышается, что ни одно существо не скрывает Его божественность»⁵³⁰. Если же это условие не соблюдается, то Богу «наносится оскорбление и служение Ему извращается» (1.12.1).

Эдуарду Сеймуру, герцогу Сомерсета, регенту при малолетстве Эдуарда VI, короля Англии: *Calvin J. Letters of John Calvin* : compiled from the original manuscripts and edited with historical notes in 4 vols. Vol. 2... P. 189. А в толковании на книгу пророка Осии (Ос. 8:14) реформатор приводит пример того, что даже если какие-либо формы поклонения изобретаются человеком с благими целями, это служит нарушением Заповеди и прогневляет Бога: *Calvin J. Commentaries on the twelve minor prophets in 5 vols. Vol.1: Hosea...* P. 306.

⁵³⁰ *Calvin J. Commentary on the Book of Psalms in 5 vols. Vol. 4...* P. 65.

В итоге на основе указанных принципов мы можем заключить, что Кальвин выделяет три главных критерия истинности поклонения: это богоустановленность, богоцентричность и природное соответствие (духовность). Образ нарушает все эти критерии, и в силу этого не может быть включен в литургическую жизнь Церкви. Во-первых, изображение имеет материальную природу, которая не соответствует Божественному бытию. Во-вторых, поклонение образам умаляет славу Творца. В-третьих, образы запрещены второй заповедью, что нарушает принцип богоустановленности.

3.3.3.2 Объективность поклонения

В своем толковании на книгу пророка Исаии (Ис. 45:23) Кальвин указывает, что внешняя сторона поклонения является не менее важной, чем внутренняя. Реформатор подчеркивает, что Бог требует от человека, чтобы и внешняя сторона при поклонении не пренебрегалась. Кроме того, полемизируя с почитателями образов, женевский реформатор пишет: «Напрасно... они делают вид, что их сердца направлены к Богу; поклонение в сердце не может быть отделено от внешних действий»⁵³¹. Ключевой идеей, которую выдвигает Кальвин при толковании данного отрывка, является то, что поклонение в сердце должно сопровождаться верным внешним выражением такого поклонения.

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. Он выступает против той мысли, что определяющее значение при поклонении имеет намерение поклоняющегося: «Им кажется, что в служении Богу достаточно простого усердия или чувства, даже если оно сумбурно. Но они упускают из виду, что истинная религия должна быть целиком

⁵³¹ Calvin J. Commentaries on the book of the prophet Isaiah in 4 vols. Vol. 3 / Trans. by the Rev. W. Pringle. Edinburgh, 1852. P. 427-428.

согласна как с непреложным правилом с волей Божьей, так как Бог всегда подобен самому Себе. Он — не призрак, меняющийся по прихоти отдельного человека» (1.4.3). Те способы, которыми следует почитать Бога, по мысли Кальвина, находятся в Писании. Попытка изобрести новые способы поклонения противоречит тому, что только Бог является единственным законодателем (4.10.8). 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.

Еще одна причина того, почему человеческие желания при поклонении не играют ключевого значения, заключена в том, как Кальвин осмысляет сами акты поклонения. Достаточно подробно эту тему рассмотрел в своей работе американский исследователь К. Эйре⁵³². Он указал, что сам внешний акт поклонения рассматривается Кальвином с точки зрения двух сфер: субъективной (человеческой) и объективной (Божественной). В представлении Кальвина все бытие может быть разделено на две сферы бытия – человеческую и Божественную. Основываясь на идее кардинального различия между Творцом и творением, женеvский реформатор указывает на то, что человек не способен дотянуться до сферы Божественной, однако две совершенно разные сферы соединяются при поклонении. Сам акт поклонения является «попыткой переместиться из одной сферы в другую с целью общения»⁵³³. Физические акты при поклонении имеют реальное отражение в Божественной сфере. Совершаемые по отношению к ложным богам такие действия оказываются бесполезными, так как не достигают истинного Бога. Как указал К. Эйре, для женеvского реформатора в акте поклонения реальным является то, что происходит в духовной, Божественной сфере, а не в человеческом уме⁵³⁴.

⁵³² См.: *Eire C.M.N. War against the idols...* P. 212-216.

⁵³³ Там же P. 214.

⁵³⁴ Там же.

Что касается непосредственно актов почтения, таких как поклоны, преклонение колен, обнажение головы и др., то реформатор выступает против совершения их перед образами. Причина такого запрета заключается в том, что совершение таких актов перед изображениями приводит к тому, что честь, принадлежащую Богу, получают сами образы, а не Бог. А Бог не может вынести, когда такого рода поклонение отнимается у Него и оказывается образам⁵³⁵. Кроме того, почитание Бога через материальные образы не соответствует Божественной природе.

3.3.3.3 Простота поклонения

Ключевым аргументом в защиту образа на Западе на уровне поклонения было разделение поклонения, принадлежащего Богу (*latria*) и оказываемого святым (*dulia*). Контраргументы, предлагаемые женевским реформатором против данного разделения, мы решили рассмотреть в данной части нашей работы.

3.3.3.3.1 Употребление терминов «*latria*» и «*dulia*» на Западе до Реформации

У Ж. Кальвина в его «Наставлениях» мы встречаем опровержение одного из аргументов иконопочитателей – различие поклонения Богу (*latria*) и святым (*dulia*). История употребления этих терминов на Западе имеет свое развитие, несколько отличное от восточного различения служения (*λατρεία*) и почтительного поклонения (*τιμητικὴ προσκύνησις*). Первое наиболее четкое употребление этих терминов мы встречаем у блаж. Августина. В своем произведении «О Граде Божиим» он разбирает вопросы терминологии касательно поклонения. Он указывает, 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, ко-

⁵³⁵ Calvin J. Commentary on the Book of Psalms in 5 vols. Vol. 4... P. 350.

торуую несет в себе греческий термин⁵³⁶. Вместе с этим блаж. Августин указывает и на другой тип поклонения: «Но то служение, которое приличествует людям и относительно которого апостол заповедует, чтобы рабы повиновались господам своим (Еф. VI, 5), по-гречески обозначается обычно другим словом»⁵³⁷. В своем первоначальном значении слово «*dulia*» носило смысл почтительного отношения раба к своему господину.

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, которые соответствуют трем различным видам поклонения. 1. *Latria* – служение, которое следует оказывать одному лишь Богу. 2. *Dulia* – термин, характеризующий почитание святых. 3. *Hyperdulia* – термин, характеризующий почитание Божией Матери. Такого взгляда придерживался не только Фома, однако именно он детально рассмотрел, к чему относятся эти различные типы поклонения.

Рассуждая о поклонении, Аквинат приходит к мысли, что поклонение «*latria*» следует оказывать не только Самому Богу, но также иконе Христа; кресту, на котором был распят Христос, и подобиям этого креста, сделанным из различных материалов. Говоря о поклонении образам, автор «Суммы теологии» выделяет два рода движения, направленных к ним. Первый род движения – это устремление к предмету как таковому. Второй – движение к образу, как изображению чего-либо. Фома отводит латрийное поклонение иконе Христа, поскольку второй род движения к образу, которым должны руководствоваться христиане при поклонении, совпадает с движением к Самой Личности Христа⁵³⁸. Что же касается почитания крестов, то он мыслит о нем по аналогии с иконой Христа. Сам же Крест, на котором был распят

⁵³⁶ Августин Аврелий, блаж. Творения. В 4т. Т. 3: О граде Божием книги I—XIII. / Сост. С.И. Еремеева. СПб., Киев, 1998. С. 404.

⁵³⁷ Там же.

⁵³⁸ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. III-I. Вопросы 1-26. / Под ред. С.И. Еремеева. Киев, 2012. С. 339-340.

Христос, удостоивается латрийного почитания не только как образ Распятого, но и в силу непосредственного контакта с воплотившимся Христом⁵³⁹.

Термины «*dulia*» и «*hyperdulia*», что несложно заметить, имеют один корень, который характеризует поклонение, оказываемое всему тому, что не является Богом. Поклонение «*dulia*», по мысли Фомы, относится к почитанию святых и их образов. Высшая же степень такого рода поклонения (*hyperdulia*) относится к Богородице, которая является, с одной стороны, обычным разумным существом, а с другой - выше всех тварных существ, поскольку родила Христа⁵⁴⁰. Вместе с тем Фома рассматривает гипотетически и поклонение плоти Христовой, отделенной от Божества, и приписывает ей также поклонение в смысле «*hyperdulia*». Проводя различие между понятиями «*dulia*» и «*hyperdulia*», Аквинат пишет: ««*Hyperdulia*» является наивысшим видом «*dulia*», понимаемого в широком смысле, поскольку наибольшим почтением является то, которое оказывается человеку по причине его подобия Богу»⁵⁴¹.

На основе приведенной выше классификации мы можем сделать некоторые выводы, но прежде приведем место, где Фома Аквинский говорит о различии между понятиями «*dulia*» и «*latria*». Так, он пишет: «Добродетель «*dulia*», посредством которой воздается должное почитание человеческому господству, отличается от добродетели «*latria*», посредством которой воздается должное почитание господству Бога»⁵⁴². Данный отрывок, казалось бы, повторяет то различие, которое мы уже встречали у блаж. Августина, однако у Фомы есть и некоторая особенность. Так, говоря о почитании Христа и Бога Отца, Фома приписывает Им два рода поклонения - «*dulia*» и «*latria*»⁵⁴³. Если касательно Христа такого рода поклонение является вполне понятным и логичным ввиду наличия в Нем двух природ, то с Богом Отцом дело не

⁵³⁹ Там же С. 342.

⁵⁴⁰ Там же С. 344.

⁵⁴¹ *Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II-II. Вопросы 47-122. / Под ред. С.И. Еремеева. Киев, 2013. С. 645.*

⁵⁴² Там же С. 643.

⁵⁴³ *Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. III-I. Вопросы 1-26... С. 337-338.*

вполне ясное. Сам Фома объясняет это тем, что поклонение «*dulia*» оказывается Богу Отцу в силу того, что Он «господствует над всем сотворенным»⁵⁴⁴.

Итак, чему же соответствуют разные роды поклонения, которые рассматривает Фома Аквинский? Поклонение «*latria*» у него соотносится с божественной сферой. Служение «*dulia*» оказывается тварным разумным существам. Лишенные же разума творения не достойны поклонения. Исключение составляют лишь те предметы, которые изображают что-либо из относящегося к божественной сфере⁵⁴⁵, и в силу этого надлежащим поклонением для них является латрийное. Однако возникает вопрос: почему соотнесенные с божественной сферой предметы достойны латрийного поклонения, а святые и их образы нет? Причина такого различия в том, что разум, присущий человеку, способен задерживать честь на себе, в результате чего латрийное поклонение не достигает Бога⁵⁴⁶. С образами, лишенными разума, этого не происходит. Образам же святых приличествует почтение в смысле «*dulia*», т.к. они соотнесены не с Самим Богом, а со святыми. В результате ключевым принципом, который лежит в основании различия поклонения у Фомы Аквинского является причина почитания. Богу и всему напрямую к Нему относящемуся подобает поклонение «*latria*», разумные существа, носящие в себе образ Божий, заслуживают поклонения «*dulia*», тварным же предметам оказывается поклонение в соответствии с тем, какое оказывается поклонение тому, кого поклоняющийся почитает в данном предмете.

Следует отметить, что некоторое сходство между восточным подходом (λατρεία - τιμητικὴ προσκύνησις) и западным (*latria - dulia*) может создать впечатление, что оба подхода отражают одну и ту же суть⁵⁴⁷, однако мы склонны предположить, что это не вполне так. Западный принцип различия не соответствует восточному различению служения (λατρεία) и почтительного по-

⁵⁴⁴ Там же.

⁵⁴⁵ Там же С. 342.

⁵⁴⁶ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. III-I. Вопросы 1-26... С. 340-341.

⁵⁴⁷ Так, например, Ж. Вилер отождествляет два указанных подхода. См.: *Wheeler G.J. Visual Art, the Artist and Worship in the Reformed Tradition...* P. 58.

клонения (τιμητικὴ προσκύνησις), установленному на VII Вселенском соборе. 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. В результате мы можем заключить, что, невзирая на то, что Фома Аквинский обращается к трудам Псевдо-Дионисия и преп. Иоанна Дамаскина, и даже привлекает в качестве аргумента в защиту икон акт Воплощения⁵⁴⁸, его позиция в вопросе поклонения образам не соответствует определениям VII Вселенского собора.

3.3.3.2 Опровержение Ж. Кальвином аргумента о различии поклонения («latria» и «dulia»)

Как было указано ранее, Ж. Кальвин опровергает один из ключевых западных аргументов в пользу поклонения образам: различие понятий поклонение (latria) и служение (dulia). Мы уже рассмотрели вкратце, как этот аргумент формировался на Западе, и в каком виде он предстал перед противниками образов в XVI веке. Женевский реформатор неоднократно в своих трудах касается этого различия⁵⁴⁹, но наиболее полное отношение к данному разделению содержится в его «Наставлениях».

Первоначально реформатор приводит мнение защитников изображений: «Они говорят, что почитание образов представляет собой не поклонение (греч. λατρεία), а служение (греч. δουλεία)» (1.11.11). Первое, в чем Ж. Кальвин обвиняет придерживающихся данного разделения, это в отсутствии у них правильного понимания понятия «latria». По мнению автора «Наставлений», термин «latreia» означает «почтительно относиться»

⁵⁴⁸ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. III-I. Вопросы 1-26... С. 340.

⁵⁴⁹ Ж. Кальвин касается этой темы в таких работах, как «О необходимости реформирования Церкви» (Ut restituendae Ecclesiae curam serio velint suscipere), в «Толковании на Псалмы» (In librum Psalmorum) и в «Противоядии», содержащем опровержения постановлений Тридентского собора (Acta synodi Tridentinae cum antidoto).

(1.11.11), что приводит к тому, что почитатели образов «чтут свои образы без почтения» (1.11.11)⁵⁵⁰.

Для Ж. Кальвина 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 (1.11.11)⁵⁵¹. Как указал женевский реформатор, идолопоклонство не тревожит почитателей изображений, если оно не называется «latria»⁵⁵². 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. Он обвиняет папистов в том, что «они равно почитают Бога и святых» (1.12.2).

Еще одна причина, по которой различие понятий «latreia» и «dulia» не уместно, – это тот факт, что оно является уделом богословов. В обыденной жизни и в среде простого народа это различие не известно и не соблюдается, что ведет к идолопоклонству. Скот М. Манетш отмечает: «Кальвин утверждает, что данное различие не имеет никакого значения, так как в повседневной практике «не почитают ли люди образы и статуи так же, как и Бога?»»⁵⁵³.

Следуя принципу *Sola Scriptura*, Ж. Кальвин обращается в первую очередь к Библии, чтобы опровергнуть рассматриваемый нами иконопочитательский аргумент. Ключевой мыслью для реформатора является то, что различие понятий «latreia» и «dulia» «не всегда выдерживается в Писании» (1.12.2). Однако делая допущение, что все-таки в Писании четко различаются понятия «latreia» и «dulia», он исследует несколько мест, где идет речь о по-

⁵⁵⁰ См. так же: *Calvin J. Tracts and Treatises on the Reformation of the Church. Vol 3. / Trans. by H. Beveridge. Edinburgh, 1851. P. 333.*

⁵⁵¹ В «Противоядии» Ж. Кальвин указывает, что перед святыми и их образами совершаются те же действия, что совершали язычники перед идолами. См. там же P. 46.

⁵⁵² См.: *Calvin J. Tracts and Treatises on the Reformation of the Church. Vol 3... P. 333.*

⁵⁵³ *Манетш С.М. Завершена ли Реформация...*

клонении. В результате своего анализа он приходит к выводу, что «когда люди из религиозных побуждений тем или иным образом поклоняются тварному созданию, они совершают святотатство» (1.12.3).

Интересен и тот момент, как Ж. Кальвин понимает понятия «latreia» и «dulia». Как было указано выше, «latreia» понимается реформатором как почтительное отношение или почитание (1.12.2). «Dulia» переводится автором «Наставлений» как служение, которое по своему статусу выше почтительного отношения. Исходя из такого понимания терминов женевский реформатор выдвигает почитателям образ обвинение в том, что они воздают святым большую честь, чем Богу (1.12.2). В своем труде «О необходимости реформирования Церкви» Ж. Кальвин приравнивает греческое слово «λατρεία» к латинскому «cultus»⁵⁵⁴. Это означает, что в данном вопросе женевский реформатор не следует блаж. Августину, который считал латинское слово «cultus» недостаточным для выражения почитания, оказываемого Богу⁵⁵⁵. Вместе с тем, разница обнаруживается также между кальвиновским пониманием термина «λατρεία» и тем, как его понимали на Востоке участники VII Вселенского собора. Это понятие использовалось последними для обозначения служения, подобающего только Богу, в то время как иконам, по их мысли, должно оказываться «почтительное поклонение» (τιμητικὴ προσκύνησις). Очевидно, Ж. Кальвин не имел перед собой определений VII Вселенского собора, а свои знания о нем черпал из Каролингских книг. В результате чего его обвинения в том, что «собор без всяких различий устанавливает равное поклонение изображениям и живому Богу» (1.11.16), не соответствуют реальности. В конце концов весь филологический аргумент Ж. Кальвина сводится к тому, что прибегающие к различению терминов «latreia» и «dulia» не знают подлинного значения этих терминов.

В качестве еще одного довода против разделения поклонения выступает и рассмотренный нами в предыдущем разделе анализ почтительных дей-

⁵⁵⁴ См.: *Calvin J. Tracts and Treatises on the Reformation of the Church. Vol 3...* P. 333.

⁵⁵⁵ *Августин Аврелий, блаж.* Творения. В 4т. Т. 3: О граде Божиим... С. 404.

ствий Кальвина. Реформатор требует от католиков, чтобы они указали как различие терминов «latreia» и «dulia» происходит на практике (1.11.11). Поскольку намерение молящегося совершенно не играет никакой роли при поклонении, а указанное различие относится именно к субъективной стороне поклонения, то в реальности оно не работает и является простой человеческой выдумкой.

Опровергая католическое учение о разделении поклонения и служения, Кальвин провозглашает еще один принцип поклонения, который заключается в том, чтобы всякое богослужение было простым. Разного рода сложные чинопоследования, по мысли реформатора есть результат человеческой выдумки. Единственный путь возвращения к верному служению Богу – это очищение культовой стороны жизни Церкви от все тех наслоений, которые возникли под воздействием человеческих выдумок.

Итак, различие понятий «latreia» и «dulia» на Западе имело длинную историю. К началу Реформации благодаря Фоме Аквинскому оно получило наиболее полное выражение и стало традиционным аргументом в защиту почитания святых и их образов. Ж. Кальвин выступил против такого отношения к поклонению. Опровергая различие понятий «latreia» и «dulia», женеvский реформатор отклоняет апелляцию католиков к авторитету древности и указывает на то, что данное различие неподобающее и безосновательное (1.12.2). Это весьма веское обвинение, однако оно не вполне опровергает воззрения почитателей образов. Кальвин не стремится на глубинном уровне разрешить эту дилемму, но отбрасывает этот аргумент как изначально неверный. Во-первых, потому что почитатели образов неверно понимают понятия «latreia» и «dulia». Во-вторых, поскольку данный аргумент – человеческая выдумка для оправдания культа святых. В-третьих, поскольку данное различие известно только богословам, в то время как простой народ, не зная этого различия, с легкостью впадает в идолопоклонство. И, в-четвертых, в Священном Писании не обнаруживается четкого различия понятий

«latreia» и «dulia». Более того, Библия определяет любого рода поклонение тварным созданиям как святотатство (1.12.3).

Подводя итоги всему обзору кальвиновского богословия поклонения, мы можем заключить, что в понимании женевского реформатора верное поклонение соответствует пяти ключевым принципам. Оно должно быть духовным, объективным, простым, богоцентричным и богоустановленным. *Духовность*⁵⁵⁶ поклонения основывается на том, что только в духовной сфере через акты почтения осуществляется общение между тварным миром и Творцом. Бог приближается к человеку именно в духовной сфере, в силу чего духовное поклонение является наиболее соответствующим Божественной природе. *Объективность* поклонения предполагает то, что человеческие желания и намерения не являются определяющими в поклонении. Бог не меняется в соответствии с желаниями человека. *Простота* поклонения – это требование к поклонению, включает два аспекта: 1. Отказ разделения поклонения на *latría* и *dulia*; 2. Утверждение простого культа, очищенного от папистских практик, которые являются человеческим изобретением. Данное требование возникает у Кальвина в результате критики «папистского» культа, содержащего в себе различие терминов «поклонение» (*latría*) и «служение» (*dulia*). *Богоцентричность* поклонения означает, что объектом поклонения должен быть только Бог. Рассматривая падшего человека как поврежденного и склонного к идолопоклонству, Кальвин утверждает, что человек не в состоянии удержаться от идолопоклонства, в результате чего источником Богооткровения, содержащим в себе верное руководство к поклонению, является Священное Писание. Из этого вытекает и последний принцип поклонения – *богоустановленность*. Этот принцип предполагает, что весь культ должен основываться на тех принципах, которые сообщил Бог человеку посредством Писания. Именно оно сообщает нам те формы, которые установил Бог для Его почитания. Образы не отвечают ни одному из критериев, предложенных

⁵⁵⁶ Следует отметить, что в данном случае термин «духовный» не употребляется нами в том смысле, в котором его употреблял сам Кальвин. Он понимал под этим термином поклонение Богу как «полновластному Царю» (2.8.16).

Кальвином. Во-первых, они материальны, и в силу этого поклонение им не достигает своей цели, так как Богу надлежит оказывать только духовное поклонение. А во-вторых, почитание образов, по мысли реформатора, является человеческим изобретением, то есть не является богоустановленным. Причина же, по которой Бог запрещает образы, в том, что они не способны быть связующим звеном между Богом и человеком при поклонении. Честь, оказываемая изображению, не достигает Бога, а задерживается на нем самом, в результате чего Бог оказывается лишенным Своей чести, что нарушает принцип богоцентричности поклонения.

В заключение следует отметить, что хотя богословие поклонения Кальвина и не было всецело оригинальным, однако по этому пути он продвинулся дальше, чем его предшественники. В отличие от них, он не остановился на том, что объявил поклонение образам идолопоклонством, но указал его истоки и причины. Корни идолопоклонства он видит в склонности человека к созданию идолов и поклонению им. Причину такой склонности женеvский реформатор усматривает в грехопадении. Указав в качестве причины человеческой склонности к идолопоклонству грехопадение, реформатор показывает сам процесс создания идолов, который начинается с того, что поврежденный человеческий разум вначале создает образы на уровне воображения, а затем подталкивает человека к внешнему выражению и созданию уже материальных идолов. Еще одним достижением в области богословия поклонения является анализ внешней стороны поклонения. Он указал, что данная сторона является не менее важной, чем внутренняя устремленность человека. Размышляя касательно того, какое место занимают человеческие устремления в деле поклонения, Кальвин приходит к выводу, что человеческие желания совершенно не имеют никакого значения в деле поклонения. В свою очередь, отрицание субъективной стороны поклонения по отношению к образам означает невозможность поклонения Богу посредством образа, так как восхождение от образа к первообразу невозможно даже при желании поклоняющегося.

Выводы

Космополитизм и стойкая, но в то же время гибкая система отношения к никодимитам⁵⁵⁷ и к государственной власти способствовали тому, что доктрина Кальвина распространилась в разной степени во Франции, Англии, Шотландии, Германии, Нидерландах и в Северной Америке. Создав четкую, логически выверенную богословскую систему, не лишенную, конечно, изъяна⁵⁵⁸, он учел все недостатки и пробелы в вероучении первого поколения реформаторов и предложил свой целостный взгляд не только касательно вероучения, но и касательно таких сфер как культура и политика. Кальвин уделил немалое внимание вопросу отношения к образам. Хотя сам он не был участником иконоборческих действий, однако его иконоборческое богословие имело серьезное отражение на практике. Оно способствовало иконоборческим вспышкам в Европе, получившим наименование «beeldenstorm»⁵⁵⁹.

В данной главе мы попытались произвести реконструкцию взглядов Кальвина относительно образов. Хотя данный вопрос не является малозначительным, Кальвин уделяет ему немного места в своем богословии. Невозможность создания религиозного образа и поклонения ему имеет у швейцарского реформатора несколько оснований. Первым основанием, которое не позволяет использование изображений в жизни Церкви, является Библия с ее

⁵⁵⁷ Под никодимизмом Кальвин понимает внешнее исполнение католических обрядов при тайном следовании реформатскому богословию. Множество верующих, оказавшихся в странах, где правители преследовали последователей реформ, были вынуждены скрываться. Чтобы не попасть под подозрение власти, они соблюдали внешние обряды католичества, ссылаясь на пример тайного ученика Христа – Никодима (Ин. 3:2-18). Критикуя позицию никодимитов, в качестве альтернативы Кальвин предлагает либо покинуть страны, где преследуют реформатов (например, Францию), либо, не скрываясь, свидетельствовать о своей вере вплоть до мученичества. Подробнее об отношении Кальвина к никодимитам см.: *Eire C.M.N. War against the idols...* С. 234-275. Ф. Шафф указал, что отрицание кальвинистами идеи, что Бог творец греха, чем «ограничивается господство и высшая власть Бога», на которой настаивал Кальвин. См.: *Шафф Ф. История христианской церкви. В 8 т. Т. 8...* С. 379-381.

⁵⁵⁸ Например, в качестве существенного недостатка кальвиновской богословской системы Ф. Шафф указал то, что реформатор ограничивает действие божественной благодати и искупительного подвига Христа лишь малым кругом избранных. Такого рода подход совершенно не учитывает любовь Бога ко всему человечеству. См.: *Шафф Ф. История христианской церкви. В 8 т. Т. 8...* С. 168-169.

⁵⁵⁹ Данный термин в переводе с голландского языка переводится как иконоборчество. В большинстве случаев он указывает на конкретные события в Нидерландах в 1566 г., однако вместе с тем им обозначаются вспышки иконоборчества в Европе в XVI веке. Как нам представляется, кальвинистское богословие способствовало иконоборчеству в Нидерландах, Франции, Англии и Шотландии. О колоссальном влиянии Кальвина на англосаксонские народы указал Ф. Шафф. См.: *Шафф Ф. История христианской церкви. В 8 т. Т. 8...* С. 491.

запретом. Все богословие Кальвина строится на Священном Писании и том, как он его понимает. И теория образа, и верное поклонение, в конечном счете, для Кальвина основываются на Божественных установлениях, сообщенных посредством слова в Писании. Главным пассажем, который показывает отношение Писания к образам, для Кальвина является ветхозаветный запрет на изображения. В отличие от других реформаторов он делит текст 20 главы книги Исход особым образом, в результате чего запрет образов выделяется в отдельную заповедь, которая сохраняет свою силу и в Новом Завете. Как считает Кальвин, ветхозаветный запрет не только запрещает поклонение, но и создание религиозных образов. Создание образа запрещено в силу того, что не соблюдается природное соответствие образа и Прототипа, в результате чего образ является ложным. Запрет же поклонения образам основан на том, что изображение лишает Бога Его славы. Что касается новозаветных ссылок Кальвина, то для аргументации своей позиции он использует пассажи, направленные против идолопоклонства.

Вторым основанием для отказа от образов в религиозной жизни является теория образа. В качестве главного критерия изобразимости реформатор выдвигает идею природного соответствия изображаемого и прототипа. Художник не может изобразить на иконе Бога, поскольку он всецело инаков по отношению к материальному миру. Изображать, то есть предлагать для зрительного восприятия, по мысли реформатора, следует лишь только те вещи, которые можно через зрение воспринять. Данный критерий, выдвинутый Кальвином, сразу же исключает божественную сферу из области того, что может быть изображено. В силу этого именно религиозные изображения попадают под запрет, в то время как светские для реформатора вполне приемлемы. Осмысляя космос как творение Бога, Кальвин видит в самой способности к искусству дар Божий, который применяется во вред, когда используется в религиозной сфере. Следует отметить, что кальвиновская теория образа вполне допускает использование вне стен церкви исторических библейских изображений, однако женеvский реформатор отбрасывает и их.

Основанием для этого является нецелесообразность и опасность использования образов, в виду склонности падшего человека к идолопоклонству.

Третье основание для отказа от образов зиждется на антропологии же-невского реформатора. Характерной чертой человека после грехопадения, по мысли Кальвина, является склонность к созданию идолов и поклонению им. Данная склонность увлекает человека от подлинного поклонения к идолопоклонству. Поскольку поклонение образов воспринимается им как идолопоклонство, то исследованию данного феномена реформатор уделяет очень много места. Причину идолопоклонства, как было указано, он видит в поврежденности человеческой природы грехопадением. В результате этой поврежденности человек стал неспособен сам определить, какое поклонение является верным, и приобрел склонность к созданию идолов. В отличие от своих предшественников, которые также говорили о склонности человека к идолопоклонству, Кальвин указал на истоки идолопоклонства и провел анализ почитательных действий, а также детально описал сам процесс создания идолов и постепенного вовлечения в идолопоклонство. Указывая на то, каким должно быть верное поклонение в условиях падшего мира, Кальвин выдвинул несколько критериев. Для него верное поклонение должно быть духовным (т.е. соответствовать духовной природе Бога), объективным (т.е. не должно иметь своим основанием человеческие желания и устремления), простым (т.е. использовать простые формы и не допускать различия поклонения (*latría*), служения (*dulia*)), богоцентричным (т.е. объектом должен быть только Бог) и богоустановленным (т.е. основанным на Божественном Откровении).

Помимо того, что Кальвин выдвигает свои аргументы против образов, он подвергает критике иконопочитательские аргументы его времени. Кальвин опровергает иконопочитательские аргументы на разных уровнях своей доктрины. На уровне теории познания он опровергает учение об образах, как книгах для неграмотных. В своей теории богопознания Кальвин противопо-

ставляет визуальному способу вербальный. Именно Библия является богоустановленным способом наставления, в то время как образы запрещены второй заповедью. Вместе с тем образы не только не служат средством познания Бога, но и создаются далеко не с этими целями. Причина неграмотности, по мысли женевского реформатора, в том, что пастыри не наставляют народ и через учение об образах, как книгах для неграмотных пытаются восполнить то, что следует восполнять проповедью.

На уровне библейского аргумента в защиту иконоборчества Кальвин опровергает традиционные ссылки иконопочитателей на изображения херувимов и медного змея. Данные примеры, служащие для иконопочитателей свидетельством того, что ветхозаветный запрет образов не был абсолютным, у реформатора наполняются иным смыслом. Создание херувимов и медного змея, по его мысли, является частным случаем и не может привлекаться в качестве оправдания практики иконопочитания. Единственным оправданием существования таких образов служит прямое Божие указание на их создание, в то время как касательно создания религиозных изображений такого повеления нет, но есть ветхозаветный запрет. Кроме того, ветхозаветные откровения и образы херувимов являются для реформатора откровением и указанием на непостижимость Бога.

На уровне богословия поклонения Кальвин выдвигает аргументы против традиционного для Запада, но несколько отличного от восточного, разделения служения (*dulia*) и поклонения (*latreia*). Учение о данном разделении при поклонении в окончательном виде мы можем обнаружить у Фомы Аквинского. Выступая против такого различия, реформатор указывает, что иконопочитатели неверно понимают эти понятия и используют данный аргумент, не имеющий основания в Писании, для оправдания культа поклонения святым и изображениям. Кроме того, Кальвин указал, что данное различие неизвестно простому народу, а является уделом богословов, в результате чего несве-

душий народ, не различая богословских тонкостей поклонения, уклоняется в идолопоклонство и магизм.

Если говорить в целом о контраргументах Кальвина, то следует отметить, что он не опровергает ключевого восточного аргумента в защиту образов – христологического. Все те иконопочитательские аргументы, которые он рассматривает, были широко известны на Западе. Более того, мы склонны полагать, что женевский реформатор не был знаком непосредственно с восточными иконопочитательскими аргументами.

Итак, свою богословскую систему, и в том числе отношение к образам, женевский реформатор основывает на «руинах падшего человечества»⁵⁶⁰ Характерной чертой падшего человечества, по мысли реформатора, является склонность к идолопоклонству. Лишившийся способности верно судить о том, какое поклонение должно оказываться Богу, человек непрестанно творит идолов и склоняется к различным суевериям. Такое состояние человека обуславливает то, каким должно быть поклонение в условиях падшего мира. Знание о верном поклонении сообщено человеку Богом в Священном Писании. Оно должно быть духовным, объективным, простым, богоцентричным и богоустановленным. Образы не соответствуют ни одному из этих критериев, в результате чего оказываются исключенными из религиозной жизни. Проведя обзор иконоборческих взглядов Кальвина, мы можем заключить, что основанием всего его иконоборческого богословия является его антропология и, в частности, его взгляд на грехопадение и его последствия.

⁵⁶⁰ Шафф Ф. История христианской церкви. В 8 т. Т. 8... С. 338.

Глава 4. Сравнение византийского иконоборчества и кальвиновской критики образа

В предыдущих главах мы рассмотрели каждый из изучаемых феноменов (византийское и реформатское иконоборчество) и попытались ответить на вопрос: существует ли историческая преемственность между процессами, происходившими на Западе в VIII-IX веках и критикой образов во время Реформации. В результате нами были обнаружены лишь отдельные вспышки неприятия изображений, совершенно разные по характеру, хотя и имеющие некоторое сходство. Единой исторической цепочки иконоборчества нам выявить не удалось. Вместе с тем нами было установлено, что в ряде случаев главным иконоборческим аргументом на Западе является отсыл ко второй заповеди декалога, которая в зависимости от степени неприязни к религиозным изображениям понимается как запрет на поклонение или запрет на создание и поклонение образам. Типично западным является призыв направить средства, затраченные на украшение храмов, на заботу о нуждающихся. Предстоящая глава является попыткой непосредственного сравнения двух иконоборческих доктрин, византийской и кальвиновской, по отдельным пунктам учения с учетом выявленных во второй главе западных особенностей.

Сравнение будет производиться нами первоначально по трем параметрам: ссылки на авторитет, теория образа и учение о верном поклонении. После чего будет рассмотрена христология и недоктринальная аргументация двух иконоборческих направлений.

4.1 Ссылки на авторитеты

Одним из главных пунктов, который отличает подход Кальвина и византийских иконоборцев, является ссылка на авторитеты. Провозглашенный Реформацией принцип *Sola Scriptura* был доведен женевским реформатором до его предела и выразился в «Регулятивном принципе» поклонения. Данный

принцип предполагает, что допустимым при поклонении является лишь то, что содержится в Священном Писании⁵⁶¹. 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. При необходимости Кальвин может спорить со святыми и не принимать их идеи на основании указанного регулятивного принципа⁵⁶². Для византийцев такой подход был немыслим. Как показало исследование, патристические ссылки для них были важным аргументом в борьбе против иконопочитателей и были своего рода отсылкой к тому, в чем авторитете не сомневается противная сторона. Ярким свидетельством отношения византийских иконоборцев к Преданию служит цитата из трудов свт. Епифания Кипрского, которую они приводят в флорилегии Иерийского собора: «Будьте внимательны к себе и держите предания, которые вы получили. Не уклоняйтесь ни направо, ни налево»⁵⁶³.

Ввиду отказа Кальвина от Предания⁵⁶⁴ сравнение патристических ссылок кажется нам нецелесообразным, в то время как сравнение библейской аргументации является необходимостью. Существует определенное количество библейских мест, которые активно используются в защиту иконоборческой позиции не только в Византии и Кальвином, но являются своего рода классическими местами. Ниже мы приведем ключевые для обоих иконоборческих направлений отрывки Священного Писания с указанием того, как этот отрывок толковали византийские иконоборцы и Ж. Кальвин. Для сравнения

⁵⁶¹ Альтернативой «регулятивного» принципа у М. Лютера служит «нормативный» принцип, в соответствии с которым при поклонении допускается все, что Писанию не противоречит.

⁵⁶² Комментируя позицию женева реформатора, прот. В. Васечко пишет: «Если лютеранство все еще питает уважение к церковной традиции, тот же Лютер достаточно часто цитирует отцов, постановления соборов, то Кальвин решительно отвергает всякий авторитет соборного согласия Церкви, ее соборных постановлений, все проверяя критерием разума». См.: *Васечко В., прот.* Сравнительное богословие: учеб. пособие. М., 2012. С. 94.

⁵⁶³ Постановления Собора 754 г. ... О важности святоотеческих ссылок также говорит прот. Г. Флоровский см.: *Флоровский Г.В., прот.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор... С. 356: «Что было для иконоборцев главным оружием в борьбе? Обращение к авторитету древности».

⁵⁶⁴ А. Макграт указывает, что сами реформаторы осмыслили свое богословие как следование отцам, которые вырабатывали свое учение на основании Писания. См.: *McGrath A.E.* Reformation Thought: an introduction... P. 101-102.

мы возьмем те магистральные пассажи, которые привлекались против образов в Византии и посмотрим, как их понимает женеvский реформатор.

1. Ветхозаветный запрет образов (**Исх. 20:4; Втор. 5:8**). *Византийские иконоборцы* понимают его как запрет «воздвигать изображения» и поклоняться им⁵⁶⁵. *Ж. Кальвин* точно так же расценивает данный запрет (2.8.17). Так же данный пассаж означает для него то, что Бог несводим ни к чему чувственному.
2. «Глас слов [Его] вы слышали, но образа не видели» (**Втор. 4:12**). *Византийские иконоборцы*: запрет создавать образы⁵⁶⁶. *Ж. Кальвин*: Бог показывает, что всякие зримые формы отвращают от Него (1.11.2).
3. Упразднение медного змея (**4Цар.18:3–4**). *Византийские иконоборцы*: свидетельство против использования изображений⁵⁶⁷. *Ж. Кальвин*: а) змей – символ духовной благодати⁵⁶⁸; б) упразднение обусловлено поклонением змею⁵⁶⁹.
4. Ссылки против идолопоклонства (**Авв. 2:18; Иер. 10:3**). *Византийские иконоборцы*: изображение Христа в материальных формах унижает Его⁵⁷⁰. *Ж. Кальвин*: Все попытки познать Бога через изображения тщетны и нечестивы (1.11.5).
5. «Не дам славы Моей иному и хвалы Моей истуканам» (**Ис. 42:8**). *Византийские иконоборцы*: Изображение Христа не участвует в поклонении Ему. Использование образов дает повод к идолопоклонству⁵⁷¹. *Ж. Кальвин*: а) сатана через искусство пытается скрыть Божью славу⁵⁷²; б) Бог хочет, чтобы Его слава оставалась неповрежденной⁵⁷³.
6. Указание на недоступность Бога человеческому зрению (**Ин. 1:18; Ин. 5:37**). *Византийские иконоборцы*: а) "Бога не видел никто никогда" – традиционный пассаж для указания на недоступность зрению, иконопочитатели используют эту цитату как и иконоборцы⁵⁷⁴; б) Ин. 5:37 –

⁵⁶⁵ *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 251.

⁵⁶⁶ *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 307.

⁵⁶⁷ *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 282.

⁵⁶⁸ См.: *Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 4...* P. 156.

⁵⁶⁹ Там же P. 157.

⁵⁷⁰ *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 252.

⁵⁷¹ Там же С. 317.

⁵⁷² *Calvin J. Commentaries on the book of the prophet Isaiah in 4 vols. Vol. 3...* P. 296.

⁵⁷³ Там же P. 297.

⁵⁷⁴ Постановления Собора 754 г....

указана невидимость Бога⁵⁷⁵. *Ж. Кальвин*: а) «Говоря, что Бога никто не видел, Евангелист имеет в виду не только внешнее видение с помощью земных очей, но и делает общее утверждение: Бога, обитающего в неприступном свете, нельзя познать иначе, кроме как во Христе, Его живом и ярком образе... Мы открыто созерцаем Бога в лице Иисуса Христа»⁵⁷⁶; б) Кальвин указывает, что слова Христа направлены к иудеям, которые «чужды знания о Боге», т.к. не признают Бога в Его живом образе (Христе)⁵⁷⁷.

7. «В духе и истине» (**Ин. 4:23-24**). *Византийские иконоборцы*: Данный пассаж иконоборцы используют в качестве противопоставления идолопоклонства, поклонения иконам и верного поклонения; подчеркивание духовного характера поклонения⁵⁷⁸. *Ж. Кальвин*: а) Поклонение Богу независимо от места (3.20.30); б) указание на простое поклонение, не прикрытое обрядами (4.10.14) в) указание на кардинальное различие Бога и творения, которое нужно учитывать при поклонении⁵⁷⁹.
8. Запрет Господа прикасаться к Нему (**Ин. 20:17**) и прохождение Его сквозь запертые двери (**Ин. 20:19**). *Византийские иконоборцы*: Эти места в Евангелии подтверждают, что Христова плоть после Воскресения изменила свои свойства. А явления апостолам – снисхождение к их немощи⁵⁸⁰. *Ж. Кальвин*: а) не следует привязываться к плотскому присутствию Христа⁵⁸¹. Христа следует искать, возвышая разум к небу, следует в этом поиске отбросить все плотские и земные чувства⁵⁸²; б) прохождение сквозь двери – чудо ради уверения в божественности Христа⁵⁸³. Опровергается идея прохождения сквозь двери. Паписты учат, что Он стал духом⁵⁸⁴.
9. Противопоставление зрению веры (**2 Кор. 5:7**) и слуха (**Рим. 10:17**). *Византийские иконоборцы*: 2 Кор. 5:7 - Спаситель теперь находится на небесах, и поэтому не следует воздвигать Его подобие на земле⁵⁸⁵. Пассаж Рим. 10:17 в деяниях собора призван объяснить предыдущий пас-

⁵⁷⁵ Патр. Никифор ссылается на данный текст, чтобы указать на непостижимость Божественного естества. См.: Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 201.

⁵⁷⁶ *Кальвин Ж.* Толкование на Евангелие от Иоанна... С. 35-36.

⁵⁷⁷ Там же С. 182.

⁵⁷⁸ Постановления Собора 754 г....; *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев... С. 258.

Также см.: *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 317.

⁵⁷⁹ *Кальвин Ж.* Толкование на Евангелие от Иоанна... С. 136.

⁵⁸⁰ *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев... С. 285.

⁵⁸¹ *Кальвин Ж.* Толкование на Евангелие от Иоанна... С. 601.

⁵⁸² Там же.

⁵⁸³ Там же С. 605.

⁵⁸⁴ Там же.

⁵⁸⁵ *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев... С. 323.

саж (2Кор. 5:7) – христиане ходят верой, которая от слышания⁵⁸⁶. *Ж. Кальвин*: а) мы не видим Господа лицом к лицу, поэтому ходим верой. Наше видение «сквозь тусклое стекло, гадательно (1 Кор. 13-12), это значит, что вместо реальности мы опираемся на слово»⁵⁸⁷. Зрение веры направлено не на земные объекты, но на «уста Божии»⁵⁸⁸; б) «Выдающееся свидетельство действительности проповеди»⁵⁸⁹.

10. «Не знаем Христа по плоти» (2 Кор. 5:16). *Византийские иконоборцы*: Христос после страдания неописуем⁵⁹⁰. *Ж. Кальвин*: а) после Воскресения следует забыть обо всем плотском, принадлежавшем Ему, и устремиться к обладанию Им в духе⁵⁹¹; б) хотя Христос жил на земле, теперь Его следует познавать духовно. Но это не значит, что человеческая природа Христа поглощена божеством. Христос не превратился в дух⁵⁹²; в) апостол говорит не о сущности тела, а о внешнем виде⁵⁹³.

11. Определение идолопоклонства (Рим. 1:23-25) используют оба направления⁵⁹⁴. Для *Ж. Кальвина* данный пассаж также означает: а) желание изобразить Бога – свидетельство грубости представлений человека о Боге⁵⁹⁵; б) создание образов лишает Бога славы⁵⁹⁶; в) Бог не принимает поклонение через образы⁵⁹⁷.

Обобщая приводимые нами данные, мы можем заключить, что понимание тех или иных отрывков Священного Писания не всегда имеет сходное толкование у двух иконоборческих направлений. В результате анализа нами были выявлены следующие сходства в доктринах византийских иконоборцев и Кальвина: во-первых, общим местом двух направлений является привлечение в качестве главного библейского аргумента второй заповеди декалога

⁵⁸⁶ Постановления Собора 754 г....

⁵⁸⁷ Calvin J. Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians in 2 vols. Vol. 2 / Trans. by the Rev. John Pringle. Edinburgh, 1849. P. 222.

⁵⁸⁸ Кальвин Ж. Толкование на Евангелие от Иоанна... С. 617: «Ваши же блаженны очи, что видят» (Мф. 13:16) Кальвин понимает не как указание Христа на Свой внешний вид, а на Откровение об Искуплении. См. также: Calvin J. Commentaries on a Harmony of the evangelists, Matthew, Mark and Luke in 3 vols. Vol. 2 / Trans. by the Rev. W. Pringle. Edinburgh, 1845. P. 110.

⁵⁸⁹ Кальвин Ж. Толкование на Послания ап. Павла к Римлянам и Галатам... С. 281.

⁵⁹⁰ Феодор Студит, преп. Второе опровержение иконоборцев... С. 284.

⁵⁹¹ См.: Calvin J. A Treatise on Relics... P. 219.

⁵⁹² Calvin J. Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians in 2 vols. Vol. 2... Pp. 231-232.

⁵⁹³ Там же.

⁵⁹⁴ Постановления Собора 754 г.; Феодор Студит, преп. Третье опровержение иконоборцев... С. 307-308. См.: Calvin J. Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols. Vol. 2... P. 121-122.

⁵⁹⁵ Кальвин Ж. Толкование на Послания ап. Павла к Римлянам и Галатам... С. 40.

⁵⁹⁶ Там же С. 43.

⁵⁹⁷ Там же.

(Исх. 20:4; Втор. 5:8). Причем оба направления указывают ее распространение на создание и поклонение. Хотя во второй период иконоборчества в Византии понимание второй заповеди несколько смягчается и происходит отказ от наименования икон идолами, а иконы допускаются в храмах, но помещаются повыше, все-таки такая перемена в поведении византийских иконоборцев ознаменована не переосмыслением своего богословия, а пастырским подходом. Второй общей мыслью является идея, что изображение Бога умаляет Его славу. Однако оба направления подтверждают эту мысль разными ссылками: византийские иконоборцы ссылкой на прор. Исаию (Ис. 42:8), а женеvский реформатор высказывает эту мысль при толковании послания ап. Павла к Римлянам⁵⁹⁸.

Третье сходство, хотя и исключительно типологическое, – это отношение 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 не важным. Так, например, раны на теле Христа после Воскресения объясняются Кальвином как педагогическое средство, чтобы ни у кого не возникло сомнений: «Если же кто выведет отсюда, что Христос до сих пор живет с прободенным боком и пронзенными руками, то будет смешон. Ибо раны были полезны лишь на время, покуда апостолы не убедились в том, что Он действительно воскрес из мертвых»⁵⁹⁹. Это же типологическое сходство при различии смыслового содержания обнаруживается в толковании слов ап. Павла «Не знаем Христа по плоти» (2 Кор. 5:16), также не менее важного классического места, удобного для иконоборческой интерпретации. Оба иконоборческих направления относят эти слова к внешнему облику Христа, что приводит к обесцениванию Его изображений. Наконец еще одним важным библейским пассажем для двух

⁵⁹⁸ См. последний пункт.

⁵⁹⁹ Кальвин Ж. Толкование на Евангелие от Иоанна... С. 606.

рассматриваемых направлений является определение идолопоклонства, которое дает ап. Павел в послании к Римлянам (Рим. 1:23-25). Это определение применяется к религиозным образам на основании приравнивания их к идолам.

Что же касается отличий, то наиболее важным и ярким является некоторая разница между толкованиями Кальвина и византийских иконоборцев, которая наблюдается в объяснении одного из главных ключевых пассажей – «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18). Если иконоборцы (как и современные им иконопочитатели) понимают 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 это утверждение не приводит женевского реформатора к идее возможности изображать Христа. Для него после Воскресения плотская сторона Христа теряет свою ценность, хотя реформатор и подчеркивает материальный характер плоти Христа после Воскресения.

В результате анализа ссылок Кальвина и византийских иконоборцев мы можем заключить, что наиболее важным отличием двух направлений является их отношение к святоотеческому наследию. В то время как в Византии во время споров об образах патристические свидетельства имели весьма важное значение, и ссылки на них имели не меньший авторитет, чем библейские, Кальвин полагает в основу своего подхода регулятивный принцип, который, по сути, лишает святоотеческие ссылки их авторитета и сводит их до уровня дополнительного и необязательного свидетельства. Анализ же библейских ссылок двух иконоборческих направлений показал, что в Священном Писании существуют определенные места, которые служат иконоборцам в качестве опоры в аргументации. Вместе с тем нами было установлено, что в некоторых случаях одни и тех же пассажи наполняются двумя направлениями различным смыслом, хотя и привлекаются в защиту иконоборческой позиции. Разница в смысловом наполнении и внешнее совпадение используе-

мых мест, в свою очередь, подводит нас к мысли, что в самой Библии существуют определенные места, которые при неверном понимании могут служить толчком к отказу от использования образов в литургической жизни.

4.2 Византийская и кальвиновская теории образа

Вторым важным параметром, по которому следует осуществить сопоставление двух иконоборческих доктрин, является теория образа. При осуществлении данного сравнения мы должны произвести важное деление на икону Бога и икону святых, поскольку аргументы, использовавшиеся для низвержения этих двух типов икон, были различны.

4.2.1 Икона Бога

4.2.1.1 Теория образа как иконоборческий аргумент

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. Обе стороны споров были согласны с тем, что невидимого Бога изобразить невозможно. Однако иконопочитатели утверждали, что возможно изображение Бога, ставшего видимым, то есть второго Лица Святой Троицы. 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 целост-

ности образа. Первое требование основано на желании противников образов приобщиться именно к Самому Божеству. Второе является требованием 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. Она является реальным Телом и Кровью Христа, то есть содержит в себе все черты своего Прототипа и соединяет человека с Самим Богом. Графическое же изображение, по мысли иконоборцев, не способно отобразить Богочеловеческую личность, так как божественная составляющая Его личности неизобразима.

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. Основным западным аргументом является восприятие иконы как «книги для неграмотных». Эта разница в иконопочитательской аргументации приводит к тому, что концепция образа швейцарского реформатора затрагивает несколько иные аспекты, чем аргументация византийских иконоборцев. При рассмотрении иконы Бога реформатор совершенно не касается темы Боговоплощения. 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. Утверждая принцип *finitum non capax infiniti* (конечное не может вместить бесконечное), женеvский реформатор указывает, что живопись способна отобразить только тварные предметы (1.11.6). Любые попытки изобразить Бога посредством художественного искусства не достигают своей цели, поскольку божественное величие неизобразимо. 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 неверного восприятия такого рода изображений, которая суще-

ствуется в связи с человеческой склонностью к идолопоклонству. Однако в кальвиновском утверждении принципа изобразимости лишь того, что относится к тварному миру, содержится схожее с византийским иконоборчеством требование сущностного соответствия образа и прототипа, которое неосуществимо в случае с изображением.

Как было уже отмечено, разница в иконопочитательской аргументации на Востоке и Западе привела к тому, что предлагалась различная альтернатива визуальному изображению. 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. Женевский реформатор указывает, что дидактическую функцию лучше осуществляет вербальное наставление, чем это происходит через изображения. Кроме того, Слово Божие в отличие от визуальных образов, сосредотачивающих нас на тварном мире, по мысли реформатора, вводит нас в божественную сферу.

4.2.1.2 Слово и изображение

Словесные образы, запечатленные в Библии, Кальвин допускает на том основании, что они сообщены Самим Богом. Но и они не вполне способны соединить человека с Богом, поскольку для реального контакта с Ним требуется действие Святого Духа (1.7.4). Именно Дух сообщает верное понимание человеку. Вместе с тем реформатор выступает против учения об иконах как книгах, служащих средством наставления для неграмотных. Данный иконопочитательский аргумент является утверждением значимости дидактической роли образа. Кальвин же указывает на то, что гораздо лучше эту функцию осуществляет Писание, в котором запечатлено Откровение, сообщенное Самим Богом, а не построенное на человеческом вымысле. Превосходство вербального способа познания и наставления над визуальным основано у него на Божественном авторитете. Вербальный способ наставления

является богоустановленным и соответствующим Писанию. Кроме того, он более эффективен в деле научения.

Концепция вербального образа имела место и в Византии во второй период споров. Она была предложена патр. Иоанном Грамматиком, который высказал идею, что только словесный образ способен адекватно отобразить личность в ее полноте. Противопоставление словесного повествования о Христе в Евангелии и Его иконы имело место не только у иконоборческого патриарха. Об этом свидетельствует тот факт, что иконопочитатели Византии стремились подчеркнуть тождество между тем, что записано с помощью слов, и тем, что запечатлено красками.

Несложно заметить, что 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 главным западным аргументом в защиту образов являлось учение об иконах как книгах, указанное противопоставление занимает больший объем, нежели в византийском иконоборчестве. Также особый акцент на превосходстве вербального способа восприятия на Западе может быть объяснен и культурно-историческими причинами. Гуманистический призыв к исследованию источников способствовал увеличению значимости словесных наук, позволявших работать с источниками. Владение древними языками открывало для человека огромный пласт знаний. В результате слово оказывалось куда более эффективным в деле познания, чем визуальное изображение.

Вместе с тем различие по вопросу предпочтения вербального над визуальным между иконоборцами Византии и Кальвином отличается не только объемом, который занимает у них данный вопрос, но и содержательно. 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 совер-

шенно по-иному ставят вопрос соотношения вербального и визуального. В центре внимания западного спора стоит вопрос дидактики. Ключевой аргумент иконопочитателей здесь не Воплощение, а учение об иконе как средстве наставления. Икона для Кальвина не просто плохое средство наставления, а средство, искажающее верное представление о Боге. Более того, слово является той формой тварного бытия, в которой Творец являет Себя Своему творению. При таком подходе слово оказывается сродни некому акту, в то время как образ такой силой не обладает.

4.2.1.3 Таинство и образ

Последним пунктом, который следует рассмотреть при анализе иконоборческой критики образа Бога, является вопрос использования таинства в качестве альтернативного иконе образа. И византийские иконоборцы, и Кальвин указывают в качестве подлинного образа Евхаристию⁶⁰⁰. Хотя же-невский реформатор указывает в качестве образа не только Евхаристию, но и все признаваемые им таинства, данное сходство делает необходимым указать отношение двух иконоборческих направлений к таинству Евхаристии. Хотя это таинство и привлекается в качестве альтернативы иконе, каждое из направлений вкладывает свой собственный смысл в это противопоставление. 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. Он Сам определяет те средства, которые наиболее приемлемы для сообщения благодати человеку.

⁶⁰⁰ Постановления Собора 754 г. . . . : «Из всего, находящегося под небом, не упомянуто другого вида или образа, который мог бы изображать Его воплощение. Итак, вот что служит иконою (образом) животворящей плоти Его». 1.11.13: «Когда я думаю о предназначении храмов, мне кажется, что присутствие в них каких-либо образов, кроме тех, которые сам Бог освятил и запечатлел своим Словом, не подобает их святости. Я имею в виду крещение и святое причастие».

Следует сказать, что если для иконоборцев Византии важен именно тот аспект, что Евхаристия соединяет человека с самой сущностью Бога, то, с точки зрения Кальвина, этого не происходит в таинстве. Женевский реформатор пишет: «Таинства, как уже говорилось выше, играют ту же роль в отношениях между Богом и человеком, как и добрые вестники в отношениях между людьми: они призваны не вручать нам само благо, но либо возвещать и свидетельствовать о том, что даровано нам щедростью Бога, либо подтверждать эти дары» (4.14.17). Эти слова свидетельствуют о том, что реформатор, хотя и подчеркивал реальное присутствие Христа в Евхаристии, тем не менее его мысль далеко отстоит от идеи византийских иконоборцев о приобщении к самой сущности Христа⁶⁰¹. Таким образом, Евхаристия служит альтернативой образу у Кальвина, поскольку является средством, через которое Христос сообщает человеку Свои дары. Это означает, что ни о каком сущностном соединении, которое было главным для византийских иконоборцев в деле богообщения, идти не может.

Подводя итог рассмотрения иконоборческой аргументации против иконы Бога с точки зрения теории образа, мы можем заключить, что оба иконоборческих направления стремятся указать на отсутствие связи между изображением и Прототипом. Основанием для этого служит разрыв между Богом и миром. Противопоставление двух указанных полюсов бытия в рассматриваемых иконоборческих направлениях осмысливается в различных категориях. Византийские иконоборцы выражают эту идею через противопоставление материи и духа, в то время как Кальвин, стараясь подчеркнуть идею суверенности Бога, использует термины Творец и творение для обозначения онтологического разрыва.

⁶⁰¹ О взгляде Ж. Кальвина на Евхаристию см.: *Crockett W.R. Eucharist: Symbol of Transformation. New York, 1989. P. 148-163.* Также см. две статьи В.Г. Дробота касательно евхаристических взглядов Кальвина: *Дробот В.Г. Учение о вкушении Тела Христова в евхаристическом богословии Жана Кальвина... С. 9–22.; Дробот В.Г. Позиция Жана Кальвина в межпротестантской полемике о Евхаристии XVI столетия // Христианское чтение. СПб., 2014. № 5. С. 42-61.* Также см. его диссертацию: *Дробот В.Г. Учение Жана Кальвина о Евхаристии в контексте межпротестантской полемике 50–60-х годов XVI столетия. Дис. канд. богословия. М., 2014.*

В своей оппозиции иконе Бога оба направления используют идею неизобразимости Бога, основанную на принципиальной инаковости Творца по отношению к миру. Критикуя изображения, иконоборцы Византии в качестве главного критерия подлинности образа выдвигают требование тождества по сущности между образом и Прототипом. Кальвин же в своей критике указал, что живопись способна только к отображению тварных вещей. Эти различные подходы в критике, по сути, содержат в себе один аргумент против образов: иконы по своей природе не соответствуют природе Бога, Которого они претендуют изобразить. Однако, если для Кальвина в конечном счете не существует такого образа, который способен соответствовать Божественной природе или который способен с ней соединить, то для византийских иконоборцев такой подлинной иконой является Евхаристия. Женевский реформатор также указывает на то, что допустимыми в церкви образами являются таинства, однако даже в них реального соединения с Богом не происходит.

Еще одним сходством, которое наблюдается в критике образов обоих направлений иконоборческой мысли, является противопоставление визуального и вербального. Данное противопоставление встречается и в Византии, и в богословии Кальвина, однако у последнего оно занимает гораздо большее место. Как замечает Ф. Шафф: «Древнее иконоборчество резко отличалось от иконоборчества евангельской Реформации, поставившей на место образов более богатые интеллектуальные и духовные наставления Слова Божьего»⁶⁰². Такой акцент в богословии реформатора связан с особенностью иконопочитательской аргументации, в центре которой на Западе было учение об иконах, как книгах для неграмотных. Западное богословие образа, которому противостоит швейцарский реформатор, мыслит икону главным образом как средство наставления верующих, сообщение им определенного знания о Боге. Кальвин же указывает, что такой способ наставления не является богоустановленным и вместе с тем менее эффективен, чем наставление в вере

⁶⁰² Шафф Ф. История христианской церкви. В 8 т. Т. 4.: Средневековое христианство 590-1073 г. СПб., 2008. С. 282

словом. Противостояние указанному иконопочитательскому аргументу привело к тому, что противопоставление иконы и проповеди Слова Божия занимает в иконоборческой аргументации Запада важное значение.

4.2.2 Иконы святых

Вторым типом иконы, против которого полемизируют иконоборцы, являются изображения святых. Опровержение иконы Бога еще не означало упразднения изображений святых. Хотя в деяниях Иерийского собора и существует указание о том, что опровержение иконы Христа автоматически приводит к отказу от изображений святых⁶⁰³, мы обнаруживаем у византийских иконоборцев учение об этическом образе, которое служит аргументом против почитания икон святых. Суть этого аргумента в том, что созданию изображений святых противопоставляется подражание их добродетелям, которое способствует тому, что человек сам становится живой иконой. Д. Фридберг указал, что и в Византии, и в период Реформации святые описываются иконоборцами как живые образы, которым следует подражать, а не делать их изображения⁶⁰⁴. В своем «Трактате о реликвиях» женевский реформатор пишет: «Они сделали то же самое с апостолами, мучениками и другими святыми: вместо того чтобы размышлять об их жизни, дабы подражать их примеру, они направили все свое внимание на сохранение и преклонение их костям, рубашкам, поясам, шапкам и другому подобному хламу»⁶⁰⁵. Данный отрывок подтверждает мысль указанного исследователя, однако им не было учтено кардинальное различие в отношении иконоборцев и Кальвина к святым. В то время как реформатор не допускает мысли о том, что святые и Богородица являются ходатаями за молящихся⁶⁰⁶, иконоборческий собор 754 года в своем 15 и 17 определениях всеми силами старается подчерк-

⁶⁰³ Постановления Собора 754 г....

⁶⁰⁴ *Freedberg D. The Structure of Byzantine and European Iconoclasm...* P 166.

⁶⁰⁵ *Calvin J. A Treatise on Relics...* P. 218.

⁶⁰⁶ Утверждение идеи о заступничестве святых для Кальвина означало посягательство на божественный суверенитет, попытку воздать славу твари вместо Творца (1.12.1), что противоречит принципу *Soli Deo Gloria* и тому, что единственным ходатаем является Христос.

нуть, что отказ от образов вовсе не означает отказ от идеи заступничества Богородицы и святых⁶⁰⁷.

В результате 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 женевского же реформатора почитание святых не имеет совершенно никакого смысла и, более того, противоречит учению о том, что единственным посредником и ходатаем является Христос.

Итак, сравнение двух иконоборческих теорий образа показало, что между ними существует некоторое сходство и в аргументации против изображений Бога, и в критике образов святых. Утверждая принципиальную невозможность изображения Бога, оба иконоборческих направления стремятся доказать разрыв между образом и прототипом. Основанием для утверждения этого разрыва в обоих случаях является онтологический разрыв между Богом и миром. Сходство в опровержении иконы святых обнаруживается в том, что и Кальвин, и византийские иконоборцы противопоставляют изображению святых деятельное подражание их жизни. Вместе с тем данное противопоставление имеет различное обоснование. У женевского реформатора критика изображений святых планомерно вытекает из опровержения римокатолического учения о заступнической роли святых. Идея о ходатайстве святых является неприемлемой для реформатора в силу того, что противоречит учению о том, что единственным Ходатаем и Посредником является Христос. У иконоборцев Византии ничего подобного мы не находим. Как и

⁶⁰⁷ Постановления Собора 754 г....

византийские иконопочитатели они признавали идею заступничества святых. Их критика была направлена именно против почитания изображений, так как, по мнению иконоборцев, использование такого рода изображений является языческим обычаем, и материальное изображение не в состоянии отобразить святых в прославленном виде⁶⁰⁸.

Помимо этого двум рассматриваемым направлениям свойственно противопоставление вербального и визуального образа, хотя у Кальвина данное противопоставление занимает большее место, чем у византийских противников образа. Данный факт объясняется тем, что ключевым западным аргументом в защиту изображений было учение об иконах как средстве наставления для неграмотных. Некоторое внешнее сходство обнаруживается и в привлечении Евхаристии в качестве альтернативного иконе образа. Данное сходство было указано и Г.В. Мицкевичем⁶⁰⁹, однако он не указал, что при более детальном рассмотрении богословия двух иконоборческих направлений данное сходство оказывается формальным. Для византийских иконоборцев Евхаристия выступает в качестве подлинной иконы, которая способна соединить человека с Божественной сущностью. Ничего подобного у Кальвина мы обнаружить не можем. Хотя женеvский реформатор всячески стремится подчеркнуть реальность присутствия Христа в Евхаристии, ни о каком реальном союзе Бога и человека речи идти не может.

4.3 Сравнение учения о поклонении и идолопоклонстве

Третьим параметром, по которому мы осуществим сравнение иконоборческих доктрин византийских иконоборцев и Ж. Кальвина, является взгляд на то, каким должно быть верное поклонение и почему использование икон при поклонении является недопустимым.

⁶⁰⁸ Постановления Собора 754 г....

⁶⁰⁹ *Мицкевич Г.В.* Иконоборческие тенденции в христианстве... С. 65-66: «Четвертым аспектом, который объединяет и иконоборцев и кальвинистов — это признание единственной иконой (образом) Бога таинство евхаристии».

4.3.1 Поклонение

Анализ богословия поклонения Кальвина, произведенный нами в предыдущей главе, показал, что в учении реформатора можно выделить пять принципов, на которых строится верное поклонение. Производя сравнительный анализ двух иконоборческих доктрин, мы рассмотрим, как соотносится богословие византийских иконоборцев с этими пятью критериями.

Как было уже указано, *духовность* поклонения в богословии женеvского реформатора предполагает, что только в духовной сфере происходит общение между тварным и нетварным бытием. Данное требование основано на принципе *finitum non capax infiniti*, который предполагает, что непосредственное общение между нематериальным Богом в материальном мире не осуществимо. В свою очередь, византийские иконоборцы также указывают на необходимость поклонения Богу «в духе и истине». Такое поклонение в их богословии противопоставляется поклонению через материальные средства. Подчеркивание роли ума (*νοῦς*) в поклонении в данном случае служит также указанием на то, что по своей природе поклонение должно соответствовать природе Бога, который есть абсолютный Дух. Это означает, что и иконоборцы Византии, и Кальвин, отталкиваясь от идеи инаковости Бога по отношению к миру, выступают за поклонение, лишённое всякой материальности. Разница между двумя видами иконоборчества заключается в степени отрицания возможности приобщения к Богу через материальные средства. Если византийские иконоборцы отбрасывают именно образы, в то время как утверждают возможность реального приобщения к Богу через Евхаристию и освященные предметы, то для швейцарского реформатора такого рода приобщение невозможно в принципе. И даже Евхаристия, реальность присутствия Христа в которой всячески стремился подчеркнуть Кальвин, является лишь приобщением к Божественным дарам, но не к самому Телу Христову.

Вторым критерием верного поклонения у Кальвина выступает *объективность*. Данное требование означает, что никакие человеческие намерения

и желания не играют никакой роли при поклонении. Основанием такого утверждения служит желание реформатора подчеркнуть суверенитет Бога. Он указывает на одно из свойств Бога – неизменность и заключает, что человек не в состоянии принудить Бога действовать в соответствии со своей волей. Бог не меняется по желанию людей и не принимает поклонение через средства, Им не указанные, даже при очень сильном желании людей. Некоторое отрицание субъективности процесса поклонения обнаруживается и у византийских иконоборцев. Так, патр. Никифор пишет: «Но с изображениями Христа, говорят они, начертывается и нечто другое – гнусное и отвратительное, например, на иконе воскресения – ад попираемый,- диавол побежденный и поверженный и тому подобное, незаметно и всему этому воздается поклонение. Отсюда недопустимо поклоняться и иконе Христа»⁶¹⁰. Данный отрывок указывает, что для иконоборцев Византии процесс поклонения иконе в какой-то мере видится как совершение акта почтения, которое оказывается всему изображению вопреки желанию молящегося. Человек кланяется на иконе только Богу или святым. Такое отношение весьма схоже с мыслью Кальвина о том, что существует ограниченное число актов почтения, имеющих реальное отображение в духовной сфере. Эти акты указаны в Писании, любые другие действия, независимо от желания молящегося, не достигают своей цели. Однако следует отметить, что для византийских иконоборцев данная аргументация против поклонения 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. В силу этого, учитывая истоки кальвиновского требования объективности, по данному критерию мы должны констатировать скорее расхождение двух иконоборческих доктрин.

⁶¹⁰ Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67. М., 1907. С. 180.

Третьим критерием верного поклонения у Кальвина выступает *простота*, которая включает в себя два момента: отказ от практик, выдуманных человеком, и отказ от католического деления поклонения на «*latria*» и «*dulia*». Что касается отказа от практик, выдуманных человеком, каковыми реформатор считал все обряды и таинства римской церкви, не находящие четкого подтверждения в Библии, то для иконоборцев Византии данный подход был не свойственен. Безусловно, они отрицали, что существуют какие-либо указания на использование образов в Писании и святоотеческой традиции⁶¹¹, однако само это указание показывает, что иконоборцами принимались многие вещи, которые имеют основания только в Предании⁶¹².

Что же касается второго момента, то есть, по сути, утверждение, что поклонение нельзя разделять, то в этом обнаруживается сходство. И Кальвин, и византийские иконоборцы выступают против разделения поклонения, оказываемого Богу и Его святым. Однако это сходство не является абсолютным в силу того, что опровергаемая различными иконоборческими направлениями иконопочитательская аргументация по данному вопросу имеет существенное отличие. Критика католического разделения «*latria*» и «*dulia*», как правило, связана у Кальвина не столько с критикой самих образов, сколько с критикой культа святых⁶¹³. Обзор того, как понималось данное разделение в католической церкви, в частности, Фомой Аквинским, показал, что оно не идентично восточному разделению на служение (*λατρεία*) и почтительное поклонение (*τιμητικὴ προσκύνησις*). Восточное разделение, главным образом, связано с темой образа и предполагает, что почтительное поклонение оказы-

⁶¹¹ «Нечестивое учреждение лжеимённых икон не имеет для себя основания ни в Христовом, ни в апостольском, ни в отеческом предании». См.: Постановления Собора 754 г. ...

⁶¹² Здесь необходимо вспомнить один из аргументов, приводимых преп. Иоанном Дамаскиным в защиту икон: «Ибо, что Господь был распят на кресте краниевом месте и погребен в гроб, егоже исече Иосиф в камени, написано, а что это есть то, чему теперь поклоняемся, мы знаем из незаписанного предания, и – весьма многое подобное этому. Откуда [нам известно] троекратное погружение? Откуда – молитва [с лицом обращенным] на восток? Откуда – преподанное учение таинств?.. Так как много столь великаго без записи передано Церкви и сохранено до настоящего времени, то, поэтому зачем говоришь клевету относительно икон»? См.: *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения... С. 20. Данный иконопочитательский аргумент предполагает, что противники (т.е. иконоборцы) принимают многое, что основано не только на Писании.

⁶¹³ См., например: *Calvin J. The necessity of reforming the church: presented to the Imperial diet at Spires, A.D. 1544.* // Trans. by H. Beveridge. Philadelphia, 1844. P. 20-21; 1.12.2

вается всем образам без исключения. В свою очередь Запад, интуитивно чувствуя разницу в поклонении между Богом и святыми, допускал латрийное служение по отношению к иконам Христа, а также кресту и его подобиям. Это означает, что обвинение католической церкви в почитании изображений как Самого Бога женеvским реформатором является вполне оправданным. Данное обстоятельство также служит указанием, что вопреки мнению Д. Фридберга⁶¹⁴ восточная и западная критика данного аргумента весьма различается. Ответом Кальвина на западное разделение поклонения стало выдвижение принципа *Soli Deo Gloria*, который предполагал, что ничему не следует воздавать поклонение, которое принадлежит одному Богу (1.12.1). Византийские иконоборцы выдвинули против восточного разделения учение о едином поклонении. Их учение напрямую было связано с теорией образа. Сущностное тождество между образом и Первообразом предполагало, что и поклонение, оказываемое иконе, должно оказываться такое, как и Самому Прототипу. Кроме того, критика данного разделения у Кальвина была направлена на отрицание субъективности в поклонении. Как нами было отмечено, такое отрицание, хотя и обнаруживается у византийских иконоборцев, однако их восприятие почитательных актов совершенно отличается от кальвиновского понимания. Отказ от разделения поклонения в Византии связан с желанием иконоборцев приобщиться именно к Самому Богу, причем на сущностном уровне. Кальвиновский отказ имеет истоком идею суверенности Бога, Который Сам устанавливает принципы поклонения и противится человеческим желаниям почитать Его иным способом.

Оставшиеся два критерия верного поклонения у женеvского реформатора – это *богоцентричность* и *богоустановленность* поклонения. Выявление сходства или различия между византийскими иконоборцами и Кальвином по данным критериям является весьма проблематичным, поскольку богословие поклонения противников образов в Византии не отличалось такой

⁶¹⁴ Автор приводит именно западное деление, которое предполагает, что исследователь не видит разницу между употреблением указанных терминов на Востоке и Западе. См.: *Freedberg D. The Structure of Byzantine and European Iconoclasm...* P. 166 (сноска 9).

проработанностью, какая свойственна реформатору. Единственное, на что можно указать в данном случае, это на то, что оба эти критерия зиждутся на уже указанной идее Божественного всевластия. Поскольку Бог является полновластным Царем (*souverain Roy*)⁶¹⁵, то только Ему следует оказывать поклонение и только на тех основаниях, которые Им указаны. Подход византийских иконоборцев предполагал, что поклонение также должно быть оказываемо не иконе, а Самому Богу. Кроме того, они вполне допускали, что ходатайствовать за человека перед Богом могут и святые. Касательно же богоустановленности можно заметить, что иконоборцы Византии так же отвергли иконы на основании отсутствия каких-либо указаний на необходимость их почитания, однако в отличие от женевого реформатора они признавали в качестве допустимого в поклонении не только то, что декларируется в Писании, но и то, что закреплено Преданием Церкви. Иными словами, для восточных иконоборцев богоустановленным являлось не только то, что указывает Библия, но и то, что закреплено Преданием.

4.3.2 Идолопоклонство

Вторым аспектом, который следует рассмотреть при сравнении богословия поклонения двух иконоборческих направлений, является обвинение почитателей образа в идолопоклонстве. Данное обвинение очень часто встречается как у византийских иконоборцев, так и у Кальвина. В данном разделе мы постараемся установить, одинаковый ли смысл вкладывало каждое направление иконоборчества в указанное обвинение, или оно имело разное значение. Первое сходство между двумя доктринами, которое мы уже указывали при анализе библейских ссылок, - это определение идолопоклонства, данное ап. Павлом (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

⁶¹⁵ 2.8.16

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. Икона для них – раскрашенный художником кусок дерева, абсолютно не связанный с Богом. 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. В результате различного обоснования оба иконоборческих направления высказывают одну и ту же мысль: Бог не присутствует в изображении, икона не способна соединить человека с Ним.

Концепция идолопоклонства связана с обвинением в язычестве. В Византии обвинение в идолопоклонстве использовалось не только при полемике между христианами, но и при дискуссиях с мусульманами и иудеями по поводу изображений. Оно имело силу в первый период иконоборчества, и в дальнейшем происходит отказ от этой аргументации, который может быть объяснен переменой в пастырском подходе, когда иконы стали допускаться иконоборцами в храмах, но должны были размещаться повыше. Обвинение имело четкую ассоциацию с языческими практиками. У Кальвина же язычество выступает не как конкретные языческие практики, память о которых еще была жива в VIII веке, а как принцип. Язычество в культе изображений, по мысли женеvского реформатора, выражается главным образом в стремлении собственными силами приблизить Бога и манипулировать Им.

Библейским обоснованием обвинения в идолопоклонстве как для Кальвина, так и для византийских иконоборцев служит вторая заповедь декалога. Притом, если в Византии это обвинение распространялось исключи-

тельно на антропоморфные образы, то для реформатора к идолопоклонству относятся все стороны церковного поклонения, не имеющие основания в Библии. Идолопоклонство - это результат вторжения человеческого разума в божественную сферу, попытка оказать поклонение Богу не в соответствии с Его предписаниями, а исходя из собственного разума, который поврежден грехопадением.

Что касается истоков идолопоклонства, то каждое направление подчеркивает стремление диавола всячески склонить человека к ложному поклонению, то есть причиной идолопоклонства во все времена является деятельность зла в мире⁶¹⁶. Однако, если для византийских иконоборцев в историческом плане культ почитания образов связан с эллинскими языческими практиками⁶¹⁷, то Кальвин указывает несколько иную причину впадения людей в идолопоклонство. Главная причина, по которой идолопоклонство появилось и процветает, – это глубокое повреждение человеческой природы грехопадением. В результате для женева реформатора исток идолопоклонства находится в самой человеческой природе (1.11.3). Разум человека в результате поражения грехопадением приобретает склонность к созданию идолов.

Завершая раздел, посвященный сравнению двух концепций идолопоклонства, мы рассмотрим еще одно основание отказа от образа, присутствующее в обоих направлениях, – это указание на рукотворность икон. У византийских иконоборцев указание на рукотворный характер образов - это, в первую очередь, стремление исключить их из сакральной сферы и отнести к

616 «Вышеупомянутый творец зла, не перенося благолепия Церкви, не переставал в разные времена и разными способами обмана подчинять своей власти род человеческий. Под личиной христианства он ввёл идолопоклонство, убедив своими лжемудрствованиями склонявшихся к христианству язычников не отпадать от твари, но поклоняться ей, чтить её и почитать Богом тварь под именем Христа». См.: Постановления Собора 754 г.; «Сатана всеми возможными средствами исказил и извратил эти обряды, превратив их в нечестивые суеверия. Отсюда произошли всякого рода культовые действия, к которым в своём идолопоклонстве прибегают язычники» (4.14.19).

617 «Предмет вашего почитания представляется многопоклоняемым вследствие воздвижения икон, перешедшего злохитростью демонской в Кафолическую Церковь от эллинского предания — поклоняться идолам. Ведь Божество совершенно необъятно и неописуемо». См.: *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев С. 248.

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 воле⁶¹⁸. В результате мы можем заключить, что и по многим другим пунктам библейское обоснование борьбы с образами для женевского реформатора является ключевым.

4.3.3 Почитание креста

В конце раздела, посвященного сравнению того, как осмысливали поклонение византийские иконоборцы и Кальвин, мы обратимся к рассмотрению наиболее яркого различия в богословии поклонения двух иконоборческих направлений. Таким различием является вопрос почитания креста. Византийские иконоборцы почитали крест, замещали им иконные росписи, то есть использовали его при поклонении. Изображение креста служит альтернативой иконе, поскольку в отличие от нее имеет основания в Писании и освящен через распятие на нем Сына Божия⁶¹⁹. Вопреки мнению византийских иконоборцев, Кальвин указывает, что такое поклонение запрещается Писанием, а именно второй заповедью, которая предписывает поклоняться одному Богу. Кроме того, почитание креста затмевает собой событие Воскресения Христова. Вместе с тем критика почитания креста связана у Кальвина с опровержением концепции «иконы – книги для неграмотных». Ссылаясь на послание ап. Павла к Галатам (Гал 3:1), он указывает, что проповедь наставляет человека в тысячу раз лучше, чем множество крестов из дерева и золота (1.11.7). Кальвин с некоторым скепсисом отзывается о стремлении

⁶¹⁸ «Писание, осуждая суеверия, зачастую говорит о них как о делах рук человеческих, ибо они лишены божественного авторитета (Ис 2:8; 31:7; 57:6; Ос 14:3; Мих 5:13)» (1.11.4);

⁶¹⁹ При сравнении мы опускаем два основания, которые были рассмотрены нами в первой главе: использование креста при священнодействиях и «небесное свидетельство», т.е. наличие созвездия креста на небе, поскольку данные основания мало важны для нашего сравнения.

имп. Елены обрести тот самый крест, на котором был распят Христос. Он также указывает, что существует огромное количество частиц этого креста, что человек был бы не в состоянии его нести⁶²⁰. В результате можно сказать, что женеvский реформатор не проводит никакой разницы между образом и крестом. Для него 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.

В разделе, посвященном почитанию креста византийскими иконоборцами, мы указали богословские причины. Но вместе с тем расхождение между их отношением и кальвиновским отказом от почитания 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, какowymi 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»⁶²¹. 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 посылы, которые высказывались его предшественниками по Реформации более аккуратно, доводит и иконоборчество до упразднения не только икон, но и самого креста.

⁶²⁰ Calvin J. A Treatise on Relics... P. 233.

⁶²¹ Василук В.В. Империя и Крест в византийской гимнографической традиции. // Вестник Санкт-Петербургского университета: Сер. 2: История. Вып. 2. СПб., 2009. С. 206.

4.4 Христологическая критика образа

Обзор иконоборческой доктрины византийских иконоборцев показал, что в восточном споре об образах христология имела большое значение, в силу чего византийские противники образов были вынуждены выдвинуть свои христологические аргументы против иконы. Ничего подобного мы не обнаружим у Кальвина. Такое различие можно объяснить несколькими причинами. Вопрос об иконах в Византии стал завершающей фазой долгих христологических споров, когда все стороны церковной жизни осмыслялись через призму Боговоплощения. Запад, менее вовлеченный в эти споры, не воспринял восточный христологический аргумент в пользу иконопочитания, а вместо него на передний план выходит мнение Григория Великого (иконы – книги для неграмотных). Оно закрепляется на Западе как главный довод в защиту использования изображений в Церкви, и потому опровержение христологического аргумента на протяжении всего периода с VIII века и до Кальвина практически не встречается у противников образов⁶²². Более того, этот аргумент в защиту образов не звучит и во время обсуждения вопроса поклонения изображениям при диалоге между восточными патриархами и протестантизмом в XVI-XVII вв⁶²³. В силу указанных причин у женевого реформатора мы не найдем опровержения восточного христологического аргумента в пользу образов и тем более не обнаружим христологического обоснования иконоборчества. Поэтому данный раздел является попыткой рассмотреть кальвиновскую христологию на предмет возможных иконоборческих мотивов в ней. Первое, на что мы обратим внимание, это то, как женеvский реформатор осмысляет само Воплощение.

Свое представление об образе соединения двух природ во Христе Кальвин строит на халкидонском определении. Толкуя отрывок 1 Тим. 3:16, он говорит, что в данном указании апостола заключено: 1. Свидетельство о

⁶²² Исключением служит У. Цвингли, который не был знаком с восточной аргументацией, но скорее всего логическим путем пришел к мысли о том, что Воплощение Христа может служить серьезным иконопочитательским аргументом.

⁶²³ См. об этом: *Michalski S. Reformation and the Visual Arts...* P. 99-131.

двух природах во Христе. 2. Указано различие между двумя природами. 3. Подчеркивается единство Лица. По мысли реформатора, данные слова служат защитой от ересей Ария, Маркиона, Нестория и Евтихия⁶²⁴. Приведенные слова показывают, что христология женеvского реформатора действительно близка к православной, однако имеются и некоторые отличия⁶²⁵.

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 Боговоплощения⁶²⁶. Лицо Христа для реформатора служит местом единения двух онтологически несовместимых полюсов⁶²⁷, которые внутри лица остаются автономными. Ни о каком общении свойств (*communicatio idiomatum*) у женеvского реформатора нет и намека. Хотя мы и встречаем у Кальвина понятие «передача свойств», о реальном обожении речи не идет. Как указывает примечание из французского издания, использование данного термина есть стремление реформатора сделать акцент на единство личности Христа⁶²⁸. Сам реформатор пишет: «Но поскольку Иисус Христос — истинный Бог и истинный человек — был распят и пролил ради нас свою кровь, то совершенное Им в его человеческой природе не вполне правильно, но не без оснований прилагается и к его божественности» (2.14.2). Эти слова показывают, что перенесение свойств одной природы на другую, по мысли Кальвина, является некой допустимой формальностью и вовсе не предполагает взаимо-

⁶²⁴ Calvin J. Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon / Trans. by the rev. W. Pringle. Edinburgh, 1856. P. 92.

⁶²⁵ В.Г. Дробот указал, что как среди современников, так и среди исследователей неоднократно звучали обвинения Кальвина в несторианстве, которые имеют серьезные основания. «Во всем его богословии проявляются заметные тенденции к разделению и противопоставлению не только природ Христа, но Божественного и человеческого, духовного и плотского». См.: *Дробот В.Г. Учение Жана Кальвина о Евхаристии...* С. 75-77.

⁶²⁶ Как указал М. Вебер, указанный принцип есть утверждение абсолютной трансцендентности по отношению ко всему тварному. См.: *Вебер М. Избранные произведения.* / Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. М., 1990. С. 150.

⁶²⁷ «И Тот, кто был Сыном Божьим, сделался Сыном Человеческим не через смешение субстанций, но через единство Личности» (2.14.1).

⁶²⁸ См.: *Кальвин Ж. Наставления в христианской вере.* Т. 1: Кн. 1-2 / пер. с фр. А. Д. Бакулова. М., 1997. С. 483 (сноска «а»).

проникновения свойств двух природ. Как заметил К.А. Матаков: ««Общение свойств» между божественной и человеческой природами во Христе Кальвин понимает скорее чисто номинально, как «приписывание» свойств одной природы другой»⁶²⁹.

Такое понимание образа соединения природ во Христе также нашло свое отражение в учении, которое получило наименование «*extra calvinisticum*». Этот термин возник у лютеран и служил маркером кальвиновского учения о том, что «человеческая природа Христа как второго Лица Святой Троицы была полностью трансцендентна во время воплощения, т.е. Слово никогда полностью не содержалось в плоти»⁶³⁰. Данное учение является антитезисом лютеровского учения о всеприсутствии Тела Христа. В.Г. Дробот отметил, что в богословии реформатора «Божество и человечество Христа соприкасаются, но не взаимодействуют»⁶³¹. 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: 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,

⁶²⁹ Матаков К.А. *Extra Calvinisticum* и реформатская доктрина причастия. // Сайт Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4637359.html> (дата обращения: 12.05.2016).

⁶³⁰ Мак-Ким Д.К. Вестминстерский словарь теологических терминов. М., 2004. С. 484-485. Кальвин пишет: «Однако хотя Он и соединил свою бесконечную сущность с нашей природой, это произошло не как заключение в темницу. Он сшёл с небес чудесным образом, одновременно оставаясь на небесах. Он чудесным образом вошёл в чрево Девы, явился в мир и был распят — но в то же время его Божественность, как и прежде, наполняла мир» (2.13.5).

⁶³¹ Дробот В.Г. Учение Жана Кальвина о Евхаристии... С. 74.

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, соединившихся на столько, что изображение Христа по человеческой природе становится невозможным.

В завершение раздела, посвященного христологии, укажем и на то, как Кальвин относится к телу Христа после Воскресения. По мысли реформатора, после Воскресения ученики видели уже преображенного Господа⁶³². Византийские иконоборцы также не отрицали, что явившийся Христос был видим телесными очами, однако все эти явления они рассматривали как средство снисхождения к человеческой немощи. В качестве таких средств реформатор также указывает на наличие ран на теле Христа (которые после Вознесения упразднились) и вкушение пищи⁶³³. Но в то время, как иконоборцы Византии указывают, что Христос после Воскресения неопишуем, Кальвин делает акцент на том, что познание Христа должно осуществляться не посредством зрения, а духовно⁶³⁴. Исчезновение⁶³⁵, запрет прикасаться⁶³⁶, сокрытие облаком⁶³⁷ – все это было призвано служить для того, чтобы ученики искали Христа на небе. Для Кальвина значимость внешнего облика Христа не имеет особого значения, а после Воскресения и Вознесения и вовсе утрачивает свой смысл. Хотя реформатор и не отрицает того, что тело Христа не претерпело кардинальной перемены и не было поглощено божеством⁶³⁸, все-таки после указанных событий сосредоточение на внешнем облике Спасите-

⁶³² «Когда Христос после воскресения общался с учениками, Его тело уже было прославленным». См.: Кальвин Ж. Толкование на Деяния святых апостолов. / Пер. с лат. И.В. Мамсурова. Минск, 2009. С. 27.

⁶³³ Calvin J. Commentaries on a Harmony of the evangelists, Matthew, Mark and Luke in 3 vols. Vol. 3 / Trans. by the Rev. W. Pringle. Edinburgh, 1846. P. 373; Кальвин Ж. Толкование на Евангелие от Иоанна... С. 606.

⁶³⁴ Calvin J. Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians in 2 vols. Vol. 2... P. 232.

⁶³⁵ Calvin J. Commentaries on a Harmony of the evangelists, Matthew, Mark and Luke in 3 vols. Vol. 3 / Trans. by the Rev. W. Pringle. Edinburgh, 1846... P. 364.

⁶³⁶ Кальвин Ж. Толкование на Евангелие от Иоанна... С. 601.

⁶³⁷ Кальвин Ж. Толкование на Деяния святых апостолов... С. 25.

⁶³⁸ Кальвин указывает, что знание Христа как человека должно быть духовным, хотя реформатор и указывает, что Христос не оставил тела. Духовным оно должно быть потому, что возрождение человека осуществляется через Святого Духа. См.: Calvin J. Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians in 2 vols. Vol. 2... P. 233; С этой же целью, по мнению Кальвина, евангелист Лука подчеркивает, что глаза апостолов «были удержаны» (Лк. 24:16), а не само тело Христа было духовным. См.: Calvin J. Commentaries on a Harmony of the evangelists, Matthew, Mark and Luke in 3 vols. Vol. 3... P. 364.

ля теряет вообще всякий смысл. После Вознесения «Христос всюду присутствует силою Своего Духа, а не сущностью плоти»⁶³⁹. Это духовное присутствие осуществляется через таинства и Слово Божие. Иконы же не являются теми средствами, через которые Он обещал пребывать с верующими до Его второго пришествия.

Вознесшись, Сын Божий получает славу от Отца (2.16.16), но все-таки находится в подчиненном положении по отношению к Нему. На небесах Христос не пребывает в некой праздности⁶⁴⁰, но осуществляет посредничество между Богом и людьми (2.16.16) и лишь после второго пришествия вновь воспримет славу как Бог. После Вознесения Сын Божий становится таким же недоступным, как и был до Воплощения. Хотя Он и пребывает в реальном теле и не оставляет его после Вознесения, соединение с Ним осуществимо только посредством Святого Духа в Таинствах и Слове. Ожидаемое созерцание Бога лицом к лицу, после Второго пришествия, в богословии Кальвина наталкивает на мысль о необходимости освобождения от человечества, которое мешает созерцать в полноте славу Христа⁶⁴¹. Это означает, что для женевского реформатора, как и для византийских иконоборцев, человеческая природа Христа представляется определенным препятствием на пути непосредственного созерцания Бога.

В конечном итоге, 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 преобразование тела. Кальвин не приписывает неизобразимости телу Христа, однако значимость внешней стороны Его

⁶³⁹ Кальвин Ж. Толкование на Деяния святых апостолов... С. 28.

⁶⁴⁰ Там же.

⁶⁴¹ «Величие Божие, сейчас сокрытое, тогда только будет видимым само по себе, когда будет удалена завеса смертной и тленной природы». См.: Calvin J. Commentaries on the Catholic Epistles... P. 206. Также см. об этом работу В.Г. Дробота: *Дробот В.Г. Учение Жана Кальвина о Евхаристии...* С. 84-88.

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 женеvского реформатора мы не обнаружим идеи развоплощения, данный вывод определенным образом следует из его богословия.

Завершая раздел, посвященный сравнению христологических взглядов двух иконоборческих направлений в их связи с критикой изображений, мы можем заключить, что 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 неостребованным, поскольку даже в Воплощении две противоположные природы божественная и человеческая автономно существуют внутри одного лица. Более того, в христологии двух иконоборческих направлений мы можем обнаружить противоположность. Если иконоборцы Византии делают очень сильный акцент на союзе природ во Христе, в результате которого живопись претендует на разрыв этого союза, то у Кальвина мы видим противоположную тенденцию – сильный акцент на онтологической разнице между божеством и человечеством. Если мы перенесем христологические взгляды женеvского реформатора в византийскую систему координат, то окажется, что человечество Христово вполне изобразимо, поскольку взаимопроникновения свойств не произошло. Однако такого рода изображение никаким образом не будет способствовать соединению с Самим Богом, которого ищут византийские иконоборцы, т.е. не будет подлинным образом. Более того, утверждение изобразимости Христа по Его человечеству для них означает впадение в несторианство, в чем неоднократно упрекали Кальвина исследователи. Таким образом, два различных христологических подхода демонстрируют собой две крайности: излишний акцент на единстве (иконаборцы Византии) и противополож-

ности (Кальвин) двух природ во Христе. Оба подхода в конечном итоге способны привести (а в случае с византийскими иконоборцами приводят) к отказу от использования икон.

4.5 Сравнение не доктринальной стороны двух иконоборчеств

В предыдущих разделах мы произвели сравнительный анализ двух иконоборческих доктрин, и теперь мы намерены отчасти обратиться к внешней, не доктринальной стороне византийского и кальвинистского иконоборчества. Во внешней стороне между двумя иконоборчествами существуют серьезные отличия.

Первое, что бросается в глаза, это разница в том, какое место занимает вопрос об образах в богословии. В Византии спор об иконах является средоточием всего богословия в VIII-IX веках, вопрос об образах является главным. В богословии же женевского реформатора и богословии Реформации в целом критика культа изображений является лишь одной из составляющих обширной программы по реформированию Церкви. Данное различие обусловило и результат споров, оказавшийся обратно пропорциональным по отношению к объему, который занимал спор об образах в богословии эпохи. Если в Византии все было сосредоточено вокруг образов, то результатом стало восстановление иконопочитания и сохранение целостности Церкви. Во время Реформации, хотя вопрос об образах и занимал весьма малое положение, спор об изображениях привел к тому, что часть Римо-католической Церкви откололась и совершенно отказалась от использования образов. Кроме того, указанное различие имело отражение и на самих иконоборческих актах. Если византийские иконоборцы упраздняли изображения и мощи, то акты иконоборчества во время Реформации распространялись практически на все пред-

меты, которые ассоциировались с папистским культом (например, уничтожали колокола, органы)⁶⁴².

Второе не менее значимое отличие, которое касается не только рассматриваемых феноменов, но и вообще западного и восточного иконоборчества, это восприятие иконы как предмета, имеющего внерелигиозную ценность. В Византии икона выступает исключительно в религиозном контексте как средство поклонения Богу, против чего выступают иконоборцы. На Западе, помимо культового значения, образ обладает еще двумя измерениями: 1. Произведение искусства; 2. Материальная ценность. Что касается первого, то истории известны случаи, когда во время иконоборческих погромов их участники сохраняли какие-либо предметы не для культового использования, а как имеющие эстетическую и культурную ценность⁶⁴³. Восприятие образа как материальной ценности является также типично западной чертой иконоборчества. Если Иерийский собор (754 г.) одним из своих определений положил запрет на расхищение церковного имущества под религиозным предлогом⁶⁴⁴, то на Западе еще до Реформации неоднократно звучит призыв: средства, затраченные на иконы и сам материал, из которых они изготовлены, употребить на помощь ближним⁶⁴⁵.

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

⁶⁴² См.: *Freedberg D. The Structure of Byzantine and European Iconoclasm...* P. 171-173.

⁶⁴³ См. там же P. 171.

⁶⁴⁴ Постановления Собора 754 г. . . . : «Определяем также и то, чтобы ни один человек, будучи настоятелем церкви Божьей или хозяином досточтимого дома, под предлогом ослабления такого заблуждения относительно икон, не налагал рук своих на посвященные Богу святыне сосуды с целью дать им другое — не идольское — назначение. А также и на одежды и на другие покровы, или на что-либо другое, посвященное на священное служение Богу, под предлогом дать всему этому полезное назначение. . . . Равным образом определяем, чтобы никакой человек из начальствующих, или из подчиненных им, или же мирского чина не налагал под тем же предлогом руки своей на божественные храмы и не порабощал их, как это сделано было некоторыми бесчинно поступающими». Из приведенных слов можно заключить, что указанные прецеденты имели место и в Византии, но определение собора направлено на пресечение подобной практики.

⁶⁴⁵ Кальвин указывает: «Что касается украшения храмов, то поначалу оно было весьма скромным. Даже после того как Церковь стала богаче, она по-прежнему сохраняла умеренность в этом отношении. Вся имевшаяся в храмах серебряная утварь считалась запасом средств для бедных на случай крайней нужды» (4.4.8). См. также: . : *Freedberg D. The Structure of Byzantine and European Iconoclasm...* P. 172.

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: храмы не остаются с совершенно голыми стенами, на смену иконам на Востоке приходит орнамент и изображение креста. Во второй же период иконоборчества и вовсе иконы лишь размещались повыше, чтобы верующие не могли оказывать им поклонение. В кальвинистских же церквях происходит всецелое упразднение изображений, а центром внутреннего пространства становится кафедра проповедника. С. Михальски также указал и на отличие в самих способах борьбы против образов. В Византии на первоначальном этапе образы просто убирались из храмов, стены белились, порой на месте икон помещались кресты. Европейское иконоборчество, которое было распространено главным образом в тех районах, которые изначально были связаны с реформацией швейцарского типа⁶⁴⁶, имело куда более широкий спектр способов упразднения. Иконы поворачивали лицевой стороной к стене, часто разрушали не все изображение целиком, а какие-либо его части (руки, лицо и пр.⁶⁴⁷).

Еще одно отличие - это участие народных масс в иконоборчестве⁶⁴⁸. 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. Однако однозначно сказать о том, какие слои населения были сторонниками иконоборчества в Византии и Европе, не представляется

⁶⁴⁶ Michalski S. Reformation and the Visual Arts... P. 83.

⁶⁴⁷ На Востоке также является известный случай с патр. Иоанном Грамматиком, который выколол глаза иконам арх. Михаила и Богородицы. См.: Матвеев В., Щеголева Л. М. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 31, также см. комментарий на С. 339. Однако данный случай если и имел место, то был исключением на общем фоне. Также сходство такого поведения по отношению к иконам в мусульманской среде подтолкнуло исследователей к мысли о том, что приписывание иконоборческому патриарху указанных действий является полемическим приемом и не соответствует реальности.

⁶⁴⁸ На это различие обращает свое внимание Г.В. Мицкевич. См.: Мицкевич Г.В. Иконоборческие тенденции в христианстве... С. 68-69.

возможным. На Востоке иконоборчество нашло себе сочувствующих не только в придворной среде, но также было поддержано частью духовенства. Социальная база византийского иконоборчества остается малоизвестной в силу ограниченного числа источников. Касательно же швейцарской реформации К. Эйре замечает, что швейцарское иконоборчество является одной из сторон Реформации, в котором степень участия населения была достаточно высока⁶⁴⁹. Однако данный исследователь отмечает, что иконоборчество в Швейцарии (как и в других местах) не ограничивалось каким - либо одним социальным классом⁶⁵⁰. Все это означает, что, хотя сложно определить какой класс наиболее был склонен к иконоборчеству, все-таки неоспоримым является тот факт, что иконоборческое богословие так и не нашло сочувствия у большей части населения, и отказ от иконоборчества для народа произошел рефлексивно.

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. Практика, по мысли иконоборцев Востока и Запада, отражает неверное понимание учения об образах. В Византии иконы помещаются на одежду, краска с икон употребляется в причастии, а сами иконы используются как восприемники⁶⁵¹. На Западе же реформаторы постоянно критикуют католическое духовенство за подделку реликвий и ложные чудеса⁶⁵². Безусловно, необходимо критически подходить к подобного рода свидетельствам, поскольку существует опасность принять полемическое преувеличение за исторический факт, однако бесспорным остается то, что данная критика не была совершенно безосновательной. Указанное сходство имеет большое значение для пастырской практики. Священникам на приходах (особенно там, где имеются чудотворные

⁶⁴⁹ *Eire C.M.N.* War against the idols... P. 159.

⁶⁵⁰ Там же P. 162.

⁶⁵¹ См.: Деяния Вселенских Соборов... С. 142.

⁶⁵² См., например, трактат Ж.Кальвина о реликвиях: *Calvin J.* A Treatise on Relics. // Trans. by C.V. Krasinski. Edinburgh, 1854.

иконы и мощи) следует проявлять внимание к тому, как простой народ относится к той или иной святыне и пресекать разного рода суеверия, магизм и языческое отношение к образам и мощам. Как показала практика Католической Церкви, превращение святынь в средство дохода способно привести к серьезным последствиям.

Вторым сходством является то, что и на Востоке, и в Европе противники образов преследуют монахов. Монастыри в Византии были оплотом иконопочитания, их насельники были людьми молитвы, которые ощущали практическую необходимость использования образов во время молитвы. Точно такими защитниками образов и всего римо-католического культа в целом были монахи Запада.

В итоге сравнения внешней стороны византийского и европейского иконоборчества мы можем заключить, что эти два феномена имеют больше отличий, чем сходств. Указанные отличия объясняются не только культурно-историческими особенностями, которые, безусловно, играют ключевую роль во внешней стороне иконоборчества, но также немаловажными являются и различия в доктрине. Ярким примером отражения доктринальных различий на практике является совершенное упразднение всех изображений кальвинистами, и замещение икон иными изображениями в Византии.

Выводы

Сравнительный анализ двух иконоборческих доктрин показал наличие как сходств, так и различий в богословии и практике исследуемых феноменов. Ввиду культурно-временной разнесенности византийского и кальвинистского иконоборчества, а также в связи с особенностями западного и восточного богословского осмысления иконы, нам кажется недостаточным обычное, бинарное сравнение двух феноменов по принципу «сходства-различия». В силу этого итоги нашего сравнения будут классифицированы по

четырем группам: полное сходство, частичное сходство, внешнее сходство, отличие. Хотя данная классификация также не является идеальной и распределение выводов по указанным группам в некотором смысле является условным, все-таки она способна дать более объемное представление о том, как соотносятся византийское иконоборчество и кальвиновский запрет на религиозные образы.

Полное сходство между двумя иконоборческими доктринами мы можем обнаружить в привлечении ветхозаветного запрета и библейских мест, направленных против идолопоклонства в качестве одного из главных аргументов против образов. Вторым сходством является утверждение неизобразимости Бога в связи с Его инаковой природой по отношению к изображению (противопоставление «материя-дух» и «Творец-творение»⁶⁵³), то есть сильный акцент на трансцендентности и непознаваемости Бога. Этот акцент служит основанием для констатации разрыва между образом и Прототипом. Третье сходство – учение о том, что поклонение Богу посредством изображения не соответствует Его природе. Поскольку же Бог является абсолютным Духом, то верное поклонение Ему должно быть духовным. Четвертое сходство, не доктринальное – широкое распространение образов накануне иконоборчества и наличие гипертрофированных форм иконопочитания.

Частичное сходство между Кальвином и иконоборцами Византии видится в отказе признать различие между поклонением и служением. Критику данного иконопочитательского аргумента мы можем обнаружить и на Востоке, и на Западе. Вместе с тем в этом отказе кроется и малозаметное различие, которое, конечно, более относится к иконопочитателям, но имеет немалое значение и для нашего исследования. Различие это заключается в том, что иконопочитатели Востока и Запада неодинаково проводят границу между тем, чему следует поклоняться с почтением (τιμητικὴ προσκύνησις, или δουλεία), а чему следует служить (λατρεία). На Востоке применительно к

⁶⁵³ Следует учитывать, что два иконоборческих направления по-разному представляли себе, как указанный антагонизм преодолевается.

иконам такое различие означало, что иконам оказывается только почтительное поклонение, в то время как на Западе иконам Христа и кресту предписывалось такое же служение, как и самому Христу. Эта разница в подходах иконопочитателей свидетельствует, во-первых, о том, что икона на Востоке и Западе осмыслялась по-разному. Во-вторых, иконоборческая аргументация в зависимости от этого также разная. Когда Кальвин обвиняет восточных иконопочитателей в том, что они почитают иконы наравне с Самим Богом, он не прав, но если мы только обратимся к западному подходу, то окажется, что поклонение «λατρεία» оказывается Христу и Его образу, то есть аргументация реформатора действительно работает. Это не означает, что причина иконоборчества Кальвина связана с неосведомленностью о том, как понималось это разделение на Востоке. Мы склонны предположить, что женеvский реформатор не принял бы и восточного подхода в силу того, что ключевым аргументом для него являлся все-таки библейский запрет. Кроме того, критика католического деления на поклонение и служение у реформатора направлена больше на культ святых, нежели связана с темой образа, и исходит из принципа *Soli Deo Gloria*. Византийские иконоборцы же критикуют данное разделение на основании собственной теории образа. Они указывают, что сущностное тождество между образом и прототипом, которое лежит в основании подлинного образа, предполагает, что поклонение должно оказываться и образу, и прототипу одно и то же.

Вторым сходством в данной категории является также отказ от почитания изображений святых в обоих иконоборчествах, который связан с призывом подражать их жизни. И иконоборцы Византии, и женеvский реформатор образам святых противопоставляют подражание их жизни. Однако данное сходство не является полным в силу того, что, упраздняя иконы святых и их мощи, византийские иконоборцы никогда не отбрасывали идею ходатайства святых пред Богом. Кальвин же выступает против идеи ходатайства святых и потому отвергает не только их изображения и мощи, но выступает

также против их призвания в молитвах. В результате святые являются для него не более чем нравственным примером, которому следует подражать.

Третье сходство - это обвинение противников в идолопоклонстве. Оба направления основывают свое обвинение на второй заповеди декалога и используют определение идолопоклонства, данное ап. Павлом (Рим. 1:25). Для каждого из них икона - это идол, а поклонение ей – идолопоклонство. Однако если для византийских иконоборцев икона - идол в силу того, что своей сущностью не тождественна Богу, то для Кальвина икона – идол, так как изображает ложного Бога. Она изображает видимого Бога, в то время как Он невидим. В то же самое время женевский реформатор указывает, что икона не способна соединить человека с Богом, в силу того, что она не является божественным установлением. Обвинение в идолопоклонстве занимает неодинаковое место в богословии двух направлений. Если у Кальвина это обвинение звучит постоянно и в таком виде сохраняется у его последователей, то в Византии оно звучит только в первый период иконоборчества. Иными словами, на Востоке происходит смягчение доктрины, и указанный аргумент исчезает после VII Вселенского собора. Такое изменение связано, скорее всего, с переменной пастырского подхода иконоборцев, который предполагал размещение образов в храмах таким образом, чтобы им невозможно было оказывать поклонение. Понятие «идолопоклонство» имеет в обеих доктринах связь с язычеством. Отличие в данном пункте доктрины заключается еще и в том, что для византийских иконоборцев понятие «идолопоклонство» связано с конкретными языческими практиками, в то время как женевский реформатор вкладывает более широкий смысл. Для него язычество предполагает попытку приблизить Бога и манипулировать Им. В силу этого идолопоклонством у реформатора именуется не только культ образов, но все практики, выдуманные человеком, к которым он относит почти всю культовую сторону средневекового католичества. Различия обнаруживаются и в вопросе истоков идолопоклонства. Оба направления указывают на усилия дьявола склонить людей к ложному поклонению. В историческом плане византийские иконобор-

цы связывают культ образов с эллинистическими языческими практиками, Кальвин же указывает на грехопадение, как причину тотальной склонности всех людей к идолопоклонству.

Четвертое сходство – указание на рукотворность иконы. Смысл этого указания у византийских иконоборцев и у Кальвина различный. Первые стремятся через это исключить образ из сферы сакрального и поставить его в один ряд с ремесленными изделиями. При этом делается акцент на том, что икона - это результат воображения художника, то есть икона никак с Богом не связана. Понятие рукотворности у женевого реформатора противопоставляется понятию «божественное установление». В результате указание на рукотворность образа есть указание на несанкционированную попытку человека изобрести поклонение вопреки божественной воле.

Внешнее сходство между двумя доктринами обнаруживается, во-первых, в утверждении Евхаристии в качестве подлинного образа. Данное сходство является по своей сути формальным, поскольку оба направления вкладывают в него различный смысл. Византийские иконоборцы воспринимают Евхаристию как подлинный образ в силу единосущия ее с «изображаемым». В богословии женевого реформатора ни о каком реальном единосущии Христа с Евхаристическими Дарами речи не идет. Альтернативой иконе же Причастие становится потому, что оно, как и Крещение, делает видимыми божественные дары. Таинство для него подобно Писанию: возвещает о милости Бога к творению, но в отличие от последнего делает это и визуальным образом.

Во-вторых, внешнее сходство обнаруживается в противопоставлении иконоборческой стороной вербального и визуального. Данное противопоставление имеет место как во время споров в Византии, так и в богословии Кальвина. Однако реформатор уделяет больше внимания данному противопоставлению. Поскольку икона на Западе воспринималась в первую очередь как книга для неграмотных, женево́ский реформатор делает особый акцент на

слове и его силе в деле наставления. На Востоке же слово выступает в качестве альтернативы образу в силу того, что оно способно дать более полное представление о личности. Византийские иконоборцы и Кальвин подходят к данному противопоставлению с совершенно различной стороны. Если для первых важна гносеологическая составляющая образа, то женеvский реформатор подходит к противопоставлению вербального и визуального с дидактической стороны.

В-третьих, внешнее сходство в учении двух иконоборческих направлений проявляется в игнорировании субъективной стороны поклонения. По мысли Кальвина, намерения человека при совершении актов почтения не играют никакой роли, поскольку Бог Сам устанавливает, каким должно быть верное поклонение. У византийских иконоборцев мы не обнаружим таких воззрений, однако некоторые места из источников подталкивают к мысли, что некоторое игнорирование субъективной стороны поклонения присуще и им. Помимо того что иконоборцы Византии указывают на то, что поклонение оказывается всему изображению независимо от желания верующего (а на изображении могут присутствовать ад, диавол и пр.), игнорирование субъективной стороны поклонения видно и в отказе различать два типа поклонения, которые предлагались иконопочитательской стороной. Однако объективность не является ключевой характеристикой богословия поклонения византийских иконоборцев.

Что касается кардинальных **различий** между подходом византийских иконоборцев и женеvского реформатора, то они являются весьма существенными. Первым таким различием является вопрос почитания креста. Если византийские иконоборцы используют его как альтернативу образам в храмах и понимают его как не антропоморфный образ, отсылающий человека к божественным реалиям, то для Кальвина крест - это такой же идол, как и иконы. Он не отрицает важности креста в деле спасения, однако указывает, что почитание креста не должно затмевать собой события Воскресения. Кроме того,

реформатор указывает, что почитание креста также запрещено Писанием, как и почитание образов. Вопрос почитания креста обнаруживает водораздел между главными вопросами восточного иконоборчества и критикой Кальвина. Если в Византии в центре споров стоит возможность или невозможность изобразить Христа, Богородицу и святых, и иконоборцы, выступающие против этого, предлагают свой не антропоморфный образ, то женевского реформатора способен удовлетворить только такой образ, который является богоустановленным.

Вторым серьезным отличием является христологическая аргументация. Богословие византийских иконоборцев имеет христологическое обоснование, в то время как Кальвин не рассматривает образ с этой стороны. Такого рода обоснование в его системе богословия кажется неуместным, поскольку сам реформатор нисколько не сомневается в возможности изобразить Христа. Его богословие зиждется на ветхозаветном запрете образов, который носит у него абсолютный характер. Кальвин не знал восточного христологического аргумента в защиту образов, а сам западный спор не предполагал христологического контекста, однако учение реформатора о Христе содержит в себе иконоборческий импульс. Две природы во Христе, по его учению, существуют автономно, и взаимопроникновение свойств не происходит. Это, по сути, означает, что изображение Христа является изображением его человечества, то есть не способно соединить с Богом, а может лишь быть средством наставления или напоминания, но не реального общения человека с Богом (что вполне соответствует западному восприятию образа, но недостаточно для восточного). Кроме того, в христологии реформатора отсутствует идея о том, что плоть Христа после Воскресения преобразилась и стала неизобразимой, о чем учили иконоборцы Византии. Присутствие Христа в этом мире после Вознесения осуществляется, по мысли реформатора, через Святого Духа, а не сущностью плоти. В конце концов различие двух христологий заключается в акцентах, которые делают их сторонники. Византийские иконоборцы сосредоточены на учении о единстве природ во Христе и, в конечном

счете, указывают, что божественные свойства настолько преобразили человечество Спасителя, что сделали Его неизобразимым и по человечеству. Кальвин сосредоточен на противоположной мысли. Он утверждает, что конечное не способно вместить бесконечное, и потому, даже соединившись в одном лице, две природы Христа не обмениваются свойствами. Это означает, что ни о каком обожении речи не идет.

Третьим отличием является различная аргументационная база. Сравнительный анализ иконоборческих ссылок на авторитеты показал, что кальвиновское богословие есть результат доведенного до предела принципа *Sola Scriptura*. Главным авторитетом, на который ссылается реформатор, является Священное Писание. При этом святоотеческие ссылки у него не играют ключевой роли. В Византии же богословие иконопочитателей и их противников в равной степени зиждется на авторитете святых отцов. Патристические ссылки играли для византийцев не менее важную роль, чем библейские. Участникам спора было понятно, что разрешение того или иного вопроса не осуществимо на основании исключительно текстов Писания. В то время как для восточных иконоборцев разрешение любого спорного вопроса возможно только в русле Предания Церкви, Кальвин выступает именно против этой традиции (в том ее виде, в каком она существовала в католичестве на момент начала Реформации). Иными словами, византийские иконоборцы критикуют культ образов на почве традиции, кальвиновская же критика осуществляется через отказ от нее. Это, в свою очередь, означает, что вопреки мнению Х. Бельтинга, который осмысляет восточный и западный спор об иконах как споры об обладании подлинной традиции⁶⁵⁴, само это отстаивание подлинной традиции на Востоке и Западе осуществлялось совершенно противоположным способом.

Четвертое отличие – это свойственная западному иконоборчеству в целом и Кальвину в частности, критика образов с социально-этической сто-

⁶⁵⁴ Бельтинг Х. Образ и культ... С. 14.

роны. Женевский реформатор указывает, что Церковь в древние времена украшала храмы весьма скромно, а во время голода использовала свое богатство, чтобы накормить бедняков⁶⁵⁵. Кроме того, в истории европейского иконоборчества известны случаи, когда упразднение образов совершалось с целью перенаправить средства в помощь бедным. На Востоке, очевидно, были случаи, когда под предлогом борьбы с изображениями иконоборцы желали обогатиться, но подобного рода случаи пресекались самими иконоборцами, о чем свидетельствуют определения Иерийского собора. В свою очередь социальная направленность западного иконоборчества способствовала тому, что реформа получила сочувствие и поддержку среди простого населения.

Проведенный нами анализ выявил как сходства, так и серьезные различия в учении и практике двух иконоборчеств. Однако при более близком рассмотрении можно обнаружить, что даже те сходства, которые мы отнесли к абсолютным, в полной мере назвать таковыми невозможно. Большинство совпадений в богословии византийских иконоборцев и женевского реформатора либо имеют внешний характер, либо могут быть объяснены общехристианским основанием, на котором возникают рассматриваемые нами вспышки иконоборчества. К такому основанию можно отнести использование Священного Писания в качестве источника Богооткровения, а также следование идее невыразимости божественной природы средствами материального мира.

Различие, а порой даже диаметрально противоположность, иконоборческой аргументации может быть объяснена богословскими особенностями Запада и Востока. Главная причина, по которой иконоборческая аргументация разнится – это специфические особенности иконопочитательской аргументации на Востоке и Западе. Борьба против образов возникает в условиях существующей практики иконопочитания и иконоборцам приходится предлагать свое богословие как альтернативное иконопочитательскому, что

⁶⁵⁵ См.: 4.4.8; так же см.: 4.5.18.

требует принятия во внимание существующей аргументации в защиту образов. Феномен иконоборчества и на Востоке, и на Западе не существует сам по себе, а возникает внутри мощной иконопочитательской традиции. Этот факт обуславливает во многом те аргументы, которые выдвигаются противниками образов. Ввиду этого, существующие серьезные отличия в иконопочитательской аргументации оказали соответствующее влияние на формирование отличий восточной и западной иконоборческих доктрин. Водоразделом между иконопочитательским богословием Востока и Запада является метафизическая сторона иконы. Если на Западе существовал концепт священной материи, которая способна быть вместилищем божественного (в результате чего возникают и молитвы на освящение икон), то на Востоке связь между материальным образом и Первообразом обуславливалась через теорию образа, которая предполагает присутствие прототипа в образе в силу тождества личности. Поскольку на Востоке ключевым иконопочитательским аргументом было Воплощение Христа, то аргументация иконоборцев должна была опровергать образ с христологической стороны. На Западе же в IX веке в качестве главного аргумента в защиту образов становится учение об иконе как книге для неграмотных, т.е. икона приобретает значимость именно с дидактической стороны. Христологический аргумент в защиту образов практически не играет никакой роли. Наш исторический обзор иконоборческих тенденций между восточным иконоборчеством и Кальвином показал, что в большинстве случаев критика образа предполагает в первую очередь опровержение григорианского отношения к иконам. В результате Кальвин опровергает главный западный аргумент, но не рассматривает восточного аргумента, т.е. не рассматривает икону с христологической стороны.

Заключение

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 относит-

ся 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 «*latria*», отбрасывает идею восхождения от образа к прототипу, и, что самое интересное, подвергает 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 преимуществом 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 учение 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, выделившимся 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 теория образа, и учение 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 художество даром Божьим, 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) и 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 не малое 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 на то, что при поклонении человеческие намерения не имеют ни какого значения.

4. Сравнение двух иконоборческие доктрины 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 таким 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 ис-

каженные 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 женевского 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 иконо-

борчества, 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 не возникало 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 дьявола 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, присущая

томизму, оказала немалое влияние на христологию женевского 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 со спецификой западного мышления в целом – это юрицизм 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 женевского 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 феномена-

ми, 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.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское Общество, 2002.
2. *Августин Аврелий, блаж.* Творения. В 4т. / Сост. С.И. Еремеева. СПб., Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 1998.
3. *Баранов В. А., Гигинейшвили Л. Л.* «Слово о кресте и святых иконах» патриарха Германа I Константинопольского. Текст и комментарий // История и теория культуры в вузовском образовании. Вып. 3 / Под ред. Е.М. Тазиевой. Новосибирск: Издательство Новосибирского государственного университета, 2006. С. 167–188. [электрон. вариант — URL: <http://www.nsu.ru/classics/Baranov/papers/german.pdf>].
4. *Бернард Клервосский.* Апология к Гвиллельму, аббату монастыря св. Теодорика // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т.1. М.: Изд. Академии художеств СССР, 1962.
5. Деяния Вселенских соборов. В 7 т. Т. 7: Собор 2-й Никейский, Вселенский седьмой. Казань: Центральная типография, 1909.
6. *Дюмулен П.* Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв. / Пер. с фр. Н. Соколова, Ю. Куркина. СПб.: Изд. св. Петра, 2002.
7. *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. – М.: ТСЛ, 1993.
8. *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2011.
9. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере / пер. с фр. А.Д. Бакулова. М.: РГГУ, 1997-1999.

10. *Кальвин Ж.* Толкование на Деяния святых апостолов. / Пер. с лат. И.В. Мамсурова. Минск: УП «Минская фабрика цветной печати», 2009.
11. *Кальвин Ж.* Толкование на Евангелие от Иоанна. / Пер. с лат. И.В. Мамсурова. Минск: УП «Минская фабрика цветной печати», 2007.
12. *Кальвин Ж.* Толкование на Послания ап. Павла к Римлянам и Галатам. / Пер. с лат. И.В. Мамсурова. Минск: УП «Минская фабрика цветной печати», 2007.
13. *Матвеевко В., Щеголева Л. М.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М.: «Богородский печатник», 2000.
14. *Мефодий Константинопольский, свт.* Слово о святых иконах // Константинопольский патриархат и императорская власть в византийской литературе второго периода иконоборчества. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук / Д.Е. Афиногенов. М., 1998. С. 212-226.
15. *Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008.
16. Постановления Собора 754 г. // Сайт Библиотека Якова Кротова URL: <http://krotov.info/acts/08/2/754synd.html> (дата обращения: 17.06.2016).
17. *Сидоров А.И.* Послание Евсевия Кесарийского (К вопросу об идейных истоках иконоборчества) // Византийский временник. Т 51. М.: Наука, 1991. С. 58-74.
18. Служебник катаров // Повседневная жизнь во времена трубадуров XII-XIII веков Брюнель-Лобришон Ж., Дюамель-Амадо К.С. / Пер. со старокситанского Е. Морозовой. М.: Молодая гвардия, 2003.
19. Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 65: Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. М.: ТСЛ, 1904.
20. Творения святых отцов в русском переводе. В 77 т. Т. 67: Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. М.: ТСЛ, 1907.

21. *Феодор Студит, преп.* Второе опровержение иконоборцев // ПСТСО. Т. 6. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
22. *Феодор Студит, преп.* Опровержение и низложение нечестивых стихотворных произведений // ПСТСО. Т. 6. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
23. *Феодор Студит, преп.* Первое опровержение иконоборцев // ПСТСО. Т. 6. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
24. *Феодор Студит, преп.* Речь против иконоборцев. / Под ред. Н. Виноградова. Сергиев Посад: 2 тип. А. И. Снегиревой, 1894.
25. *Феодор Студит, преп.* Семь глав против иконоборцев // ПСТСО. Т. 6. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
26. *Феодор Студит, преп.* Слово на поклонение Честного и Животворящего креста среди Четыредесятницы // ПСТСО. Т. 6. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
27. *Феодор Студит, преп.* Третье опровержение иконоборцев // ПСТСО. Т. 6. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
28. *Феофан Исповедник.* Хронография. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / пер. с греч. В.И. Оболенского и Ф.И. Терновского; предисл. О.М. Бодянского. М.: Университетская типография, 1884.
29. *Фирсов Е.В.* Акты Второго Никейского (Седьмого Вселенского) собора (787 г.). СПб.: Нестор-История, 2016.
30. *Фокс Дж.* Книга мучеников / под ред. Г. Чедвика. СПб.: Руфь, 2003.
31. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. III-I. Вопросы 1-26. / Под ред. С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2012.
32. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II-II. Вопросы 47-122. / Под ред. С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2013.
33. *Цвингли У.* Богословские труды. / Пер., ред. и отв. за изд. Б.А. Шарвадзе. М.: Икар, 2005.

34. *Эразм Роттердамский*. Похвала Глупости Сост., вступ. ст., примеч. А.Л. Субботина. М.: Советская Россия, 1991.
35. *Agobardus Lugdunensis*. Liber de imaginibus sanctorum // PL 104: 199B-228A.
36. *Calvin J.* A Treatise on Relics. // Trans. by C.V. Krasinski. Edinburgh: Johnstone and Hunter, 1854.
37. *Calvin J.* Commentaries on a Harmony of the evangelists, Matthew, Mark and Luke in 3 vols / Trans. by the Rev. W. Pringle. Edinburgh: Printed for the Calvin Translation Society, 1845-1846.
38. *Calvin J.* Commentaries on the Book of Psalms in 5 vols / Trans. by the Rev. J. Anderson. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845-1849.
39. *Calvin J.* Commentaries on the book of the prophet Isaiah in 4 vols / Trans. by the Rev. W. Pringle. Edinburgh: Printed for the Calvin Translation Society, 1850-1853.
40. *Calvin J.* Commentaries on the Catholic Epistles / Trans. by the Rev. John Owen. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1854.
41. *Calvin J.* Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians / Trans. by the rev. W. Pringle. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1854.
42. *Calvin J.* Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon / Trans. by the rev. W. Pringle. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1856.
43. *Calvin J.* Commentaries on the first book of Moses, called Genesis in 2 vols / Trans. by John King. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847-1850.
44. *Calvin J.* Commentaries on the four last books of Moses: arranged in the form of a harmony in 4 vols / Trans. by the Rev. Ch.W. Bingham. Edinburgh: Printed for the Calvin Translation Society, 1852-1855.
45. *Calvin J.* Commentaries on the twelve minor prophets in 5 vols / Trans. by Rev. John Owen. Edinburgh: Printed for the Calvin Translation Society, 1846-1849.

46. *Calvin J.* Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians in 2 vols / Trans. by the Rev. John Pringle. Edinburgh: Printed for the Calvin Translation Society, 1848-1849.
47. *Calvin J.* Letters of John Calvin : compiled from the original manuscripts and edited with historical notes in 4 vols // Trans. by J. Bonnet. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1858.
48. *Calvin J.* The necessity of reforming the church: presented to the Imperial diet at Spires, A.D. 1544. // Trans. by H. Beveridge. Philadelphia, Presbyterian board of publication, 1844.
49. *Calvin J.* Tracts and Treatises on the Reformation of the Church in 3 vols // Trans. by H. Beveridge. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844 – 1851.
50. *Claudius Taurinensis.* Apologeticum // PL 105: 459D-464D.
51. Eusebii Caesariensis confutatio // Spicilegium Solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera. / Cur. J. B. Pitra. T. 1. Parisiis: Prostat Apud Firmin Didot Fratres, Instituti Franciæ typographos, 1852. P. 371-503.
52. *Evdokimova A.A.* «An Anonymous Treatise against the Iconoclastic Patriarch John the Grammarian. 1. The First Antirrhetic. The First Edition of the Manuscript Escorial Y-II-7, F. 200-205», *Scrinium*. T. 7-8: *Ars Christiana*. In memoriam Michail F. Murianov (21.XI.1928-6.VI.1995) (2011-2012) Part One, 144-168.
53. *Gouillard J.* Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammairien // *Revue des études byzantines*. Vol. 24. Paris: Institut français d'études byzantines, Centre National de la Recherche Scientifique, 1966. Pp. 171-181.
54. *Gregory the Great.* Epistle XIII. To Serenus, Bishop of Massilia (Marseilles) // *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, Vol. XIII*. New York: Christian Literature Publishing Co, 1886. P. 54-55.
55. *Libri Carolini* // *Monumenta Germaniae Historica*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahnianii, 1998.

56. *Mangrum B.D., Scavizzi G. (tr. and eds.) A Reformation debate : Karlstadt, Emser and Eck on sacred images : three treatises in translation.* Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 1998.
57. Nicephori Antirrheticus I // PG 100: 205-328.
58. Nicephori Antirrheticus II // PG 100: 329-374.
59. *Pilichdorf P. Contra waldensium* // Magna bibliotheca veterum Patrum. T. 4: 777A-812A.
60. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* / Ed. J.D. Mansi. – Firenze–Venezia, 1759–1798.
61. *Sancti Gregorii Magni. Epistola XIII. Ad Serenum Massiliensem episcopum* // PL 77: 1127C-1130B.
62. *Wyclif J. Select English Works of John Wyclif* // Vol. 3: Miscellaneous works. Thomas Arnold. Oxford: Clarendon Press, 1871.

Литература:

63. *Анастасий (Яннулатос), архиеп.* Мистицизм. URL: // Сайт Пемптусия.ру URL: <http://www.pemptousia.ru/2012/11/мистицизм/> (дата обращения 26.04.2016).
64. *Антонов А.А.* Византийский период иконоборческих споров как этап развития теории образа. // Теория и практика общественного развития. Философские науки. № 3. Краснодар: ХОРС, 2014. С. 57-60.
65. *Афиногенов Д.Е.* Константинопольский патриархат и императорская власть в византийской литературе второго периода иконоборчества. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 1998.
66. *Баранов В.А.* Античная философия в споре иконоборцев и иконопочитателей о «правильном поклонении» // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2008. Т. 6. Вып. 1. С. 125-129.
67. *Баранов В.А.* Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки // История и теория культуры в вузовском образовании. Вып. 2 /

Под ред. Н.А. Хохлова. Новосибирск: Издательство НГУ, 2004. С. 181–186. [электрон. вариант — URL: <http://old.nsu.ru/classics/Baranov/Chalki.htm>]

68. *Баранов В.А.* Искусство после бури - богословская интерпретация некоторых изменений в послеиконоборческой иконографии Воскресения. // Золотой, серебряный, железный: мифологическая модель времени и художественная культура / ред. И. Припачкин. Курск: Издательство Курского Госпедуниверситета, 2002. С. 34–49.
69. *Баранов В.А.* Иконоборческие споры и богословское значение Нерукотворного Образа // Мир православия, вып. 7. Волгоград, 2009. С. 41–57.
70. *Баранов В.А.* Иконоборчество // Православная энциклопедия. Т.22. М., 2009. С. 31-44.
71. *Баранов В.А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества. Дис. канд. философских наук. Новосибирск, 2010.
72. *Баранов В.А.* Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2012. Вып 2. Т. 6.
73. *Безансон А.* Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М.: МИК, 1999.
74. *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
75. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. / Под ред. проф. А. Бриллиантова. Петроград: Третья Государственная Типография, 1918. Т. IV.
76. *Бренон А.* Катаризм и отказ от телесности: проблема-ловушка? // Пер. с франц. Н. Дульневой // Сайт Трансляция фа. URL: <http://www.fatuma.net/text/brenon-telesn.pdf> (дата обращения 26.10.2015).
77. *Булгаков С., прот.* Икона и иконопочитание в Православии. М.: Русский путь, 1996.

78. *Бычков В.В.* Образ как категория византийской эстетики. // Византийский временник. Т. 34. М.: Наука, 1973. С. 151-168.
79. *Бычков В.В.* Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство. М.: Ладомир, 2009.
80. *Бэрд Ч.* Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб.: Тип. Гершуна, 1897.
81. Вальденсы // Христианство: Энциклопедический словарь: В 2 т. Т. 1: А – К / Ред. кол.: С.С. Аверинцев (гл. ред.) и др. М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. С. 323-327.
82. *Васечко В., прот.* Сравнительное богословие: учеб. пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.
83. *Василик В.В.* Империя и Крест в византийской гимнографической традиции. // Вестник Санкт-Петербургского университета: Сер.2: История. Вып. 2. СПб.: Изд. СПб. Ун-та, 2009. С. 204-212.
84. *Васильев А.А.* История Византийской империи. В 2 т. Т. 1: Время до крестовых походов (до 1081 г.). СПб.: Алетейя, 1998.
85. *Вебер М.* Избранные произведения. / Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990.
86. *Великов Ю.* Светият Кръст или светите икони: иконоборска дилема? // Теология и социум. Съвременни перспективи, София: ИК Омофор, 2013. С. 233-242.
87. *Винпер Р.Ю.* Церковь и государство в Женеве XVI в. в эпоху кальвинизма. М.: «Печатня С. П. Яковлева», 1894.
88. *Вульффиус А.Г.* Вальденское движение в развитии религиозного индивидуализма. Петроград: тип. А.Э. Коллинс, 1916.
89. *Гаврюшин Н.К.* Метафизика как иконоборчество (Заметки на полях книги А. Безансона). // Св. Троица преп. Андрея Рублева в свете православного апофатизма. 18 ноября 2005 г. Иконоборчество: вчера и сегодня. 22 сентября 2006 г. Материалы конференций. СПб.: ИД «Петрополис», 2007. С. 144-149.

90. *Горностаев Н., отец.* Вопрос иконопочитания в Лютеранской Церкви. Современное понимание. Дипломная работа. СПб., 2004.
91. *Грабар А.* Византийское иконоборчество / пер. с фр. изд. Коллеж де Франс (машинопись)⁶⁵⁶.
92. *Грабар А.* Император в византийском искусстве / пер. с фр. Ю.Л. Грейдинга. М.: Ладомир, 2000.
93. *Дионисий (Шленов), игум.* Изучение трудов св. Епифания Кипрского в Московской духовной академии и его отношение к святым иконам как одна из перспектив для будущих исследований и переводов // Сайт Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/299209.html> (дата обращения: 22.04.16).
94. *Дробот В.Г.* Позиция Жана Кальвина в межпротестантской полемике о Евхаристии XVI столетия // Христианское чтение. СПб., 2014. № 5. С. 42-61.
95. *Дробот В.Г.* Учение Жана Кальвина о Евхаристии в контексте межпротестантской полемики 50–60-х годов XVI столетия. Дис. канд. богословия. М., 2014.
96. *Дробот В.Г.* Учение о вкушении Тела Христова в евхаристическом богословии Жана Кальвина // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2014. Вып. 1 (51). С. 9–22.
97. *Евдокимов П.* Православие / Пер. с фр. С. Гриб. М.: ББИ, 2002.
98. *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: ЯСК, 2002.
99. Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. I. / Общ. ред. Т.А. Сениной (монахини Кассии). СПб.: Издательский проект «Квадривиум», Алетейя, 2015.
100. *Заплатников С.В.* Концепция зрительного Писания в трудах патриарха Германа I Константинопольского // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2012. Вып. 4 (42). С. 97–110.

⁶⁵⁶ Машинописный перевод хранится в библиотеке Санкт-Петербургской Духовной Академии.

101. *Изотова О.Н.* Идеологическое противостояние Церкви и императорской власти в Византии в начале IX в. по данным агиографии // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 4 (65). С. 27–36.
102. *Иларион (Алфеев), еп.* Григорий Богослов. Христология // Православная энциклопедия. Т.12. М., 2006. С. 682-702.
103. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М.: Республика, 1994.
104. *Квливидзе Н.В.* Изобразительное искусство. Средневизантийский период (сер. VII - кон. XII в.) //Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 311-326.
105. *Ким Сун-чжон, Г.Г.Пиков.* Жан Кальвин и некоторые проблемы швейцарской Реформации // Сайт Библиотека Максима Мошкова. URL: <http://lib.ru/HISTORY/CALVIN/calvin.txt> (дата обращения: 11.03.16).
106. *Кирилл (Зинковский), иером.* Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской школы, Великих Каппадокийцев и преп. Максима Исповедника. Диссертация... доктора богословия. М.-СПб., 2014.
107. *Козлов М., прот.* Западное христианство. Взгляд с Востока. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2009.
108. *Кондаков Н.П.* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. / Ред. Г.Р. Парпулов, А.Л. Саминский. Пловдив: самиздат, 2012.
109. *Лазарев В.Н.* История византийской живописи. М.: Искусство, 1986.
110. *Лапшин А.Г.* Ересь петробрюсиан // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2012. Т. 18, № 4. С. 45-47.
111. *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.
112. *Лейн Т.* Христианские мыслители / Пер. с англ. СПб.: «Мирт», 1997.

113. *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века. / Вступ. ст. и пер. с франц.: Т. А. Сенина (монахиня Кассия). СПб.: «Свое издательство», 2012.
114. *Липшиц Е.Э.* Очерки истории византийского общества и культуры, VIII - первая половина IX вв. М. – Л.: Академия наук СССР, 1961.
115. *Логутова М.Г.* Devotio Moderna. // Православная энциклопедия. Т. XIV, С. 280-282.
116. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.
117. *Луптакова М.* Иконоборческие споры VIII–IX столетий в философской и богословской перспективе. Прага, 2014.
118. *Лурье В.М., Баранов В.А.* История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Ахидта, 2006.
119. *Луховицкий Л.В.* Ψευδώνυμος и ἀψευδὴς εἰκὼν в иконоборческих спорах // Индоевропейское языкознание и классическая филология (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 20–22 июня 2011 г. / Отв. редактор Н. Н. Казанский. № 15. СПб.: Наука, 2011. С. 348-361.
120. *Луховицкий Л.В.* Основное богословско-полемическое сочинение патриарха Никифора Константинопольского «Apologeticus atque Antirrhetici»: опыт комплексного историко-филологического анализа. Дис. канд. филолог. наук. М., 2010.
121. *Мак-Ким Д.К.* Вестминстерский словарь теологических терминов. М.: Республика, 2004.
122. *Малков П.* Евхаристия и иконоборчество (к вопросу об образе присутствия Христа в Евхаристии). // Св. Троица преп. Андрея Рублева в свете православного апофатизма. 18 ноября 2005 г. Иконоборчество: вчера и сегодня. 22 сентября 2006 г. Материалы конференций. СПб.: ИД «Петрополис», 2007. С.113-126.

123. *Манети С.М.* Завершена ли Реформация? Жан Кальвин, католичество и современный экуменический диалог // Сайт Кальвин сегодня. URL: <http://calvin.reformed.org.ua/?p=679> (дата обращения: 21.06.2016).
124. *Матаков К.А.* Extra Calvinisticum и реформатская доктрина причастия. // Сайт Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4637359.html> (дата обращения: 12.05.2016).
125. *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие (исторические направления и вероучение). М., 2001.
126. *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в Восточном Православном богословии. М., 2000.
127. *Мелиоранский Б.М.* Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимский, два малоизвестных борца за православие в VIII веке. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1901.
128. *Мелиоранский Б.М.* К истории иконоборчества: речь пред коллоквиумом 5 июня, по поводу диссертации: "Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин" // Христианское чтение. 1901. № 8. С. 292-298.
129. *Мелиоранский Б.М.* Философская сторона иконоборчества. М.: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1907.
130. *Мирошниченко Е. И.* Оригенизм как мировоззренческое основание иконоборческих споров в Византии VIII в. // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы: Сб. материалов III региональной молодежной научной конференции / Отв. ред. Р.Е. Романов; Институт истории СО РАН. Новосибирск, 2009. С. 21-27.
131. *Мирошниченко Е.И.* Византийская концепция образа: между неоплатонизмом и богословием каппадокийских отцов // Идеи и идеалы. – Новосибирск, 2010. Вып 3 (5). Т. 2 С. 22-30.
132. *Михаил Желтов, свящ.* Икона в православном богослужении // Православная энциклопедия. Т.22. М., 2014. С. 13-14.
133. *Мицкевич Г.В.* Иконоборческие тенденции в христианстве. Византийское иконоборчество и кальвинизм. Дипломная работа. СПб., 2012.

134. *Озолин Н., диак.* К вопросу об истоках византийского иконоборчества // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Париж, 1966. № 56. С. 239–252.
135. *Орлов А.П.* К характеристике христологии Оригена // Богословский вестник. Сергиев Посад. 1909. Т. 2. № 7/8 С. 370-394.
136. *Осокин Н.А.* История альбигойцев и их времени. М.: Изд. «АСТ», 2000.
137. *Острогорский Г.* Гносеологические основы спора о св. иконах. // Seminarium Kondakovianum II. Прага: Политика, 1928. С. 47-59.
138. *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. В 2 т. Т. 2: Дух восточного христианства [600-1700] /пер. с англ. яз. А. Кырлежев. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009.
139. *Петренко В.И.* Богословие икон. Протестантская точка зрения. СПб.: Библия для всех, 2000.
140. *Петров В.В.* Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // Космос и душа. М., 2005. Вып 1.
141. *Порозовская Б.Д.* Иоганн Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб.: Типография Ю.Н. Эрлих, 1891.
142. *Преображенский В.* Вопрос об иконопочитании на Западе во времена Карла Великого. Иконоборчество Карла Великого // Христианское чтение. СПб., 1883. Ч. 1. С. 115–154.
143. *Протопопова И.А.* «Государство» Платона - идеальный мимесис? // Логос. 2010. № 4 (77), С. 89-100.
144. *Раевская Н.Ю.* Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. Дис. канд. философских наук. СПб, 2006.
145. *Рубцов Б.Т.* Гуситские войны. Великая крестьянская война XV века в Чехии. М.: Политиздат, 1955.
146. *Ружицкий К., прот.* Учение святых отцов и церковных писателей о материи (первых четырех веков) / курс. раб. Загорск, 1958.
147. *Сахаров Н., иерод.* О причинах иконоборческих споров согласно трактату преподобного Иоанна Дамаскина «Первое защитительное слово про-

- тив отвергающих святые иконы» // Альфа и Омега 2001. № 2 (28) и 3 (29).
148. *Светлов Р.В.* Язык и "неделимость" в философии Платона.// Вопросы философии. 2014. № 8. С. 128-137.
149. *Стасюк В., иерей.* Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор. Каролингские книги. М., 2012.
150. *Степанова Е.В.* Императорские печати иконоборческого периода. Некоторые наблюдения // Античная древность и средние века. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т : Волот, 1999. Вып. 30. С. 83-94.
151. *Сюзюмов М.Я.* Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // Византийский временник. 1963. Т. 22. С. 199-226.
152. *Сюзюмов М.Я.* Проблемы иконоборчества в Византии // УЗ Свердловского гос. пед. ин-та. 1948. Вып. 4. С. 48-110.
153. *Уайли Дж.Э.* История протестантизма. В. 2 т. Т.1 кн. 1 / пер. с англ. О. Крубер // Сайт Проза.ру. URL: <https://www.proza.ru/2013/09/04/1577> (дата обращения: 1.04.2016).
154. *Успенский К.Н.* Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII-IX вв.: Феофан и его хронография // Византийский временник. 1950. Т. 3. С. 393-438; 1951. Т. 4. С. 211-262.
155. *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Переяславль: Изд. братства во имя св. кн. Александра Невского, 1997.
156. *Флоровский Г.В., прот.* Догмат и история. / Под ред. Е. Карманова. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1998.
157. *Фокин А.Р.* Епифаний Кипрский // Православная энциклопедия. Т.18. М., 2008. С.557-579.
158. *Чореф М.М.* Иконография императоров-иконоборцев как средство легитимации власти // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия История. Политология. 2015. № 13 (210). Вып. 35. С. 56-62.

159. *Шафф Ф.* История христианской церкви. В 8 т. / Пер. Рыбакова О.А. СПб.: Библия для всех, 2008-2012.
160. *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).
161. *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).
162. *Шенборн К.* Икона Христа: Богословские основы. Милан – М.: Христианская Россия, 1999.
163. *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М.: Паломник, 1993.
164. *Языкова И.К.* Со-творение образа. Богословие иконы. М.: ББИ, 2012.
165. *Alexakis A.* Some Remarks on Dogmatic Florilegia Based Mainly on the Florilegia of the Early Ninth Century // Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009 edited by Peter van Deun and Caroline Macé. - Leuven – Paris – Walpole: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, MA, 2011. – Pp. 45-56.
166. *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: Department of the Classics, Harvard University, 1958. Pp. 493-505.
167. *Alexander P.J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // Dumbarton Oaks Papers, vol. 7. Cambridge: HUP, 1953. Pp. 35-66.
168. *Anastos V.M.* The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815 // Dumbarton Oaks Papers, vol. 8. Cambridge: HUP, 1954. Pp. 151-160.
169. *Baranov V.A.* Origen and the Iconoclastic Controversy // Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition / Ed. Lorenzo Perrone. Bibliotheca

- Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164. Vol. 2. Leuven: Peeters, 2003. Pp. 1043–1052.
170. *Barnard L.W.* Art During the Iconoclastic Period // The Graeco-Roman and oriental background of the iconoclastic controversy. Leiden: Brill, 1974. Pp. 119-128.
171. *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: John Goodman & Sons, 1977. Pp. 7-14.
172. *Brock S.* Iconoclasm and the Monophysites // Bryer A., Herrin J. Iconoclasm / Papers at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975. Birmingham: John Goodman & Sons, 1977. Pp. 53-58.
173. Caroline Books (Libri Carolini) // Catholic Encyclopedia. Сайт New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/03371b.htm> (дата обращения: 9.02.2016).
174. *Cormack R.* Painting after Iconoclasm // Bryer A., Herrin J. Iconoclasm / Papers at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975. Birmingham: John Goodman & Sons, 1977. Pp. 147-164.
175. *Cormack R.* The Arts During the Age of Iconoclasm // Bryer A., Herrin J. Iconoclasm / Papers at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975. Birmingham: John Goodman & Sons, 1977. Pp. 35-44.
176. *Crockett W.R.* Eucharist: Symbol of Transformation. New York: Pueblo, 1989.
177. *D’Onofrio G.* History of Theology. Volume II: The Middle Ages. Collegeville: Liturgical Press, 2008.
178. *Dillenberger J.* Images and Relics: Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-century Europe. New York: Oxford University Press, 1999.

179. *Eire C.M.N.* War against the idols: the reformation of worship from Erasmus to Calvin. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
180. *Florovsky G.* Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // Church History, Vol. 19, № 2, Cambridge: Cambridge University Press; the American Society of Church History, 1950. Pp. 77-96.
181. *Freedberg D.* Iconoclasm and Idolatry // A Companion to Aesthetics / edited by D.E. Cooper. Chichester: Blackwell Publishing, 2009. Pp. 342-343.
182. *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: John Goodman & Sons, 1977. Pp. 165-177
183. *Gero S.* Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources // Byzantinische Zeitschrift. B. 68, 1975. S. 4-22.
184. *Gerrish B.A.* The Mirror of God's Goodness. // Concordia Theological Quarterly Vol. 45, №3, July 1981.
185. *Gorman M.* The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pious // Speculum, Vol. 72, No. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1997. Pp. 279–329.
186. *Grabar O.* Islam and Iconoclasm // Bryer A., Herrin J. Iconoclasm / Papers at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975. Birmingham: John Goodman & Sons, 1977. Pp. 45-52.
187. *Jones W.* The History of the Waldenses: Connected with a Sketch of the Christian Church from the Birth of Christ to the Eighteenth Century. Vol. 1. London: Gale and Fenner, 1816.
188. *Ladner G.B.* The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy. // Dumbarton Oaks Papers, vol. 7. Cambridge: HUP, 1953. Pp. 1-34.
189. *McGrath A.E.* Reformation Thought: an introduction. Chichester: Blackwell Publishing, 2012.

190. *Melia P.* The origin, persecutions and doctrines of the Waldenses. London, 1870.
191. *Michalski S.* Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe. London: Routledge, 1993.
192. *Millet G.* Les iconoclastes et la Croix. A propos d'une inscription de Cappadoce // Bulletin de correspondance hellénique, vol. 34. Paris: Boccard, 1910. Pp. 96-109.
193. *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, 2005, ed. D. Foxgrover. Grand Rapids: Calvin Studies Society, 2006. P. 83-108.
194. *Noble T.F.X.* Images, Iconoclasm, and the Carolingians. Middle Ages Series. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
195. *Parry K.* Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries. Leiden, New York, Köln: Brill, 1996.
196. *Pastor L.* History of the Popes in 40 vols. Vol. 5 / Ed. F.I. Antrobus. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, & Co., Ltd., 1901.
197. *Pelikan J.* Imago Dei: Byzantine Apologia for Images. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.
198. *Perrin J.P., Miller S., Baird R.* History of the ancient Christians inhabiting the valleys of the Alps. Book III: Precious Remains of the Doctrine and Discipline of the Old Waldenses and Albigenses, and their Noble Testimony Against the Roman Antichrist. Philadelphia : Griffith and Simon, 1847.
199. *Pickett J.* The Apse Mosaic of Hagia Eirene: The Splendor of Iconoclasm. // G. Sözen. Mosaics of Anatolia. - Istanbul: HSBC, 2011. Pp. 309-320.
200. *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.

201. *Roldan-Figueroa R.* Reviewed Work: Image and Word in the Theology of John Calvin by Randall C. Zachman // *Renaissance Quarterly* Vol. 61, No. 4 (Winter 2008), Pp. 1310-1312.
202. *Steinmetz D.C.* Calvin in Context. New York: Oxford University Press, 1995.
203. *Strezova A.* Function of Religious Images in Byzantine Iconophile Apologia // *International Journal of Orthodox Theology* 4:3. Germany, 2013. Pp. 60-84.
204. *Strezova A.* Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes towards Images in Early Christianity and Late Antiquity // *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 12 (36). Cluj Napoca: SACRI, 2013. Pp. 228-258.
205. *Velikov Y.* Claudius of Turin and the Veneration of Images after the Libri Carolini // *Studia Patristica* vols. XLIV-XLIX / Eds. J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vinzent. Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2010. – Pp. 349–354.
206. *Wandel L.P.* Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel. New York: Cambridge University Press. 1994.
207. *Wheeler G.J.* Visual Art, the Artist and Worship in the Reformed Tradition: A Theological Study / A thesis submitted in total fulfilment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy. Fitzroy, 2003.
208. *Zachman R.C.* Image and word in the theology of John Calvin. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.