

Образовательное частное учреждение высшего образования  
**Православный Свято-Тихоновский**  
**гуманитарный университет**

На правах рукописи

Изотова Ольга Николаевна

**Иконопочитание в контексте византийской религиозности**  
**IX–X вв. по данным агиографических источников**

09.00.14 - Философия религии и религиоведение

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
Захаров Георгий Евгеньевич,  
кандидат исторических наук

Москва – 2017

## Оглавление

Введение .....	3
Обзор основных источников .....	17
Глава 1. Священные изображения в христианской традиции I–IX вв. ....	41
1.1 Возникновение практики иконопочитания .....	41
1.2 Теория образа в христианском богословии I–IX вв. ....	48
Глава 2. Способы включения топосов, посвященных теории образа, в текст житий	68
2.1 «Трактат об образе» или исповедание веры .....	69
2.2 Речь-апология .....	83
2.3 Послание .....	88
2.4 Описание религиозной практики .....	91
2.5 Отдельные упоминания об иконах .....	97
Глава 3. Теория образа агиографов, современников иконоборческого конфликта	105
3.1 Игнатий Диакон .....	106
3.2 Мефодий Константинопольский .....	114
3.3 Монах Савва .....	121
3.4 Феостирикт .....	131
Глава 4. Отдельные темы теории образа в агиографической традиции .....	139
4.1 Иконопочитание как неотъемлемая часть религиозной традиции .....	141
4.2 Связь образа и первообразного .....	150
4.3 Боговоплощение .....	155
4.4 Иконы как украшение Церкви .....	159
4.5 Одушевленные образы .....	162
Заключение .....	172
Список источников и литературы .....	180

## Введение

### Актуальность темы исследования

Диссертационное исследование посвящено формам и способам выражения и содержанию теории иконопочитания<sup>1</sup> в житиях византийских святых второго периода иконоборчества (815–843 гг.).

Иконопочитание — значимый способ сакрализации пространства, специфический для восточного христианства<sup>2</sup>. Во многом это обусловлено догматическим утверждением почитания священных изображений на VII Вселенском Соборе в 787 г., основанном на том, что почитание (τιμῆ) иконы переходит к первообразу, представленному этим изображением<sup>3</sup>. Как известно, решения Вселенского Собора получили неоднозначный отклик в западной, латинской части христианского мира. Западные богословы не были иконоборцами, поскольку все же признавали изображения евангельских и иных исторических сцен, но смысл их понимали по-своему: изображения существуют для украшения церквей и напоминания о прошедших событиях<sup>4</sup>. Такое отношение к священным изображениям, привело к тому, что в западной христианской традиции они не стали столь значительным средством сакрализации храмового пространства, как в Византии. В дальнейшей истории имели место случаи и полного отказа от священных изображений: например, события, связанные с возникновением протестантизма в XVI

---

<sup>1</sup> В тексте работы мы будем употреблять термины «икона» и «священное изображение» как синонимы, при этом учитывая, что в IX—X вв. изображения могли не соответствовать тому представлению об иконе, к которому привык современный человек.

<sup>2</sup> Несмотря на то, что восприятие храма как священного пространства, как образа небесного архетипа было характерно для большинства древних культур, в том числе иудейской (*Элиаде М.* Священное и мирское. URL: [http://royallib.com/read/eliade\\_mircha/svyashchennoe\\_i\\_mirskoe.html#131822](http://royallib.com/read/eliade_mircha/svyashchennoe_i_mirskoe.html#131822) (дата обращения 07.07.17)), в Византии к этому приходили специфическим путем: роль конституирующей основы в формировании пространственной среды получили иконы (*Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. — М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. С. 9).

<sup>3</sup> *Mansi G. D.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. 13. Col. 377.

<sup>4</sup> *Opus Caroli regis contra Synodum (Libri Carolini)* / Freeman A., Meyvaert P., hrsg. [=Monumenta Germaniae Historica, Concilia. Bd. 2. Supplementum I]. — Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1998. P. 102. По подсчетам исследователей эта мысль встречается в «Каролингских книгах 18 раз (*Noble T.* Images, iconoclasm and the Carolingians. - Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009. P. 409).

в. однако современное западное христианство, не исключая и протестантских деноминаций, проявляет все больше интереса к иконопочитанию. Аргументы, которые участники византийских споров об иконах предлагали в качестве основания почитания изображений, отсутствуют в западной традиции, но снова становятся актуальными в наше время, в диалоге западного и восточного христианства об иконах.

Возвращаясь к восточному христианству, следует заметить, что с завершением конфликта вокруг икон в 843 г. во второй половине IX в. почитание изображений продолжает свое развитие. В это время складывается целая система византийской церковной росписи<sup>5</sup>, самым ранним примером которой считается Фаросская церковь<sup>6</sup>. Теперь изображения на стенах не просто служат иллюстрацией положений веры, но представляют небесную Церковь, членами которой являются представленные на них святые<sup>7</sup>. При этом образ в иконе «реализуется не внутри картинной плоскости, а перед ней, в пространстве между молящимся и изображением»<sup>8</sup>. Таким образом, восточный христианин оказывается включен в священное пространство храма, а иконопочитание обретает новые формы внутри византийской религиозной традиции уже после своего догматического утверждения. Отсюда видно, что несмотря на всю важность высоких теоретических построений относительно иконопочитания, оно все же «существует как факт обычной повседневной жизни»<sup>9</sup> и выражается в практической религиозности, в положениях веры, которые важны для рядового христианина, и, согласно подходу Л. П. Карсавина, и делают его религиозным человеком<sup>10</sup>, а также становятся движущей силой богословия<sup>11</sup>. В рамках данной работы мы сосредоточимся на связанных с иконопочитанием идеях, получивших

<sup>5</sup> Лазарев В. Н. История византийской живописи. Т. 1. М.: Искусство, 1986. С. 62.

<sup>6</sup> Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. С. 77.

<sup>7</sup> Лазарев В. Н. История византийской живописи. С. 64.

<sup>8</sup> Лидов А. М. Указ. соч. С. 77.

<sup>9</sup> Бергер П. Религиозный опыт и традиция / Руткевич Е. Д., пер.

URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2011/04/25/1268026783/Berger.pdf> ( дата обращения 17.07.2017). Перевод по: Berger P. L. The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. New York: Anchor Press, 1980. P. 30–60.

<sup>10</sup> Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках преимущественно в Италии. Петроград: Типография «Научное дело», 1915. С. 4.

<sup>11</sup> Там же. С. 6.

широкое распространение в византийском обществе с завершением иконоборческого кризиса и составляющих историю живой религиозности того времени.

В связи с такой постановкой проблемы необходимо избрать в качестве источников не сугубо богословские сочинения, а тексты, относящиеся к популярным жанрам византийской литературы. Самым распространенным чтением в широких слоях византийского общества были жития святых, которыми так богат второй иконоборческий период<sup>12</sup>. В изложении их авторов теория образа, только что утвержденная определением VII Вселенского Собора и получившая свое обоснование и развитие в трудах прп. Иоанна Дамаскина, свт. Германа и Никифора Константинопольских, прп. Феодора Студита, в кратком и упрощенном виде была выражена писателями, которые не ставили своей целью глубокое обоснование обычая поклоняться иконам, но, будучи занятыми описанием жизни святых, лишь поясняли суть конфликта, на фоне которого совершался жизненный подвиг их героев, и, таким образом, донесли до нас как раз наиболее укоренившиеся среди их современников идеи иконопочитательской теории образа. Заметим, что несмотря на то, что агиография широко используется в качестве источников по истории иконоборческого периода, однако она почти не рассматривалась как материал для исследования религиозности эпохи.

### **Степень разработанности темы**

С одной стороны, стоит обратить внимание на то, что интерес к византийскому искусству, первоначально возникший как внимание коллекционеров к конкретным памятникам, в середине XIX в. подтолкнул исследователей к созданию первых работ, раскрывавших его особенности. Постепенно они осознавали ту роль, которую изображения играли в контексте восточно-христианской религиозности. Так А. Н. Дидрон отмечает, что греческий художник, в отличие от любого другого, лишь являет высказанные богословами идеи<sup>13</sup>, а Ф. И. Буслаев описывает русскую иконопись как

<sup>12</sup> Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. I / Сенина Т. А. (Кассия, монахиня), общ. ред. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2015. С. XVI. (Далее — Жития византийских святых). *Abrahamse D. Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period // Byzantinische Forschungen*. 1982. Bd 8. S. 5.

<sup>13</sup> *Didron A. N. Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*. Paris: Imprimerie Royale, 1845. P. IX.

искусство, в отличие от западного, остававшееся церковным<sup>14</sup>. В России с ее не прерывавшейся традицией иконопочитания в это время произошло настоящее «открытие иконы», которое способствовало тому, что священные изображения стали предметом работ русских религиозных философов: Е. Н. Трубецкого<sup>15</sup>, С. Н. Булгакова<sup>16</sup>, П. А. Флоренского<sup>17</sup>, а в трудах искусствоведов продолжились размышления о включенности изображений в религиозную жизнь. В качестве примера можно назвать работы ученых, создававшиеся на протяжении всего XX и начала XXI вв.: Н. П. Кондакова<sup>18</sup>, В. Н. Лазарева<sup>19</sup>, О. С. Поповой<sup>20</sup>.

В настоящее время имеется в наличии ряд работ, которые полностью посвящены иконе как религиозному феномену. Они принадлежат перу Л. А. Успенского, который рассматривает икону как предмет «органически входящий в богослужebную жизнь»<sup>21</sup>, Х. Бельтинга, обратившего внимание на центральное положение иконы в культе<sup>22</sup>, А. Безансона, желавшего создать «историю изображения божественного»<sup>23</sup>, В. В. Бычкова, у которого икона становится воплощением самой сущности православия<sup>24</sup>, Н. Ю. Раевской, чье исследование рассматривает восприятие изображения в различных христианских конфессиях в зависимости от понимания ими природы символа<sup>25</sup>. Кроме того, роль восточно-

<sup>14</sup> Буслаев Ф. И. Общие понятия о русской иконописи. URL: <https://refdb.ru/look/2339479-p11.html> (дата обращения 08.08.17).

<sup>15</sup> Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в её иконе. М.: ИнфорАрт, 1991. – 112 с.

<sup>16</sup> Булгаков С. Н. Икона и иконопочитание: догматический очерк. Paris: YMCA-press, 1931. – 166 с.

<sup>17</sup> Флоренский П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб: Мифрил, русская книга; 1993. – 365 с.

<sup>18</sup> Кондаков Н. П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, Типография Ульриха и Шульце, 1876. – 276 с.

<sup>19</sup> Лазарев В. Н. История византийской живописи. Т. 1. М.: Искусство, 1986. – 332 с.

<sup>20</sup> Попова О. С. Пути византийского искусства. М.: Гамма-Пресс, 2013. – 460 с.

<sup>21</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. Коломна: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. – 656 с.

<sup>22</sup> Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс, 2002. С. 11. Немецкое издание: *Belting H. Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: C. H. Beck, 1990. – 700 S

<sup>23</sup> Безансон А. Запретный образ. М.: Издательство «МИК» 1999. С. 5. Французское издание: *Besançon A. L'Image interdite, une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*. Paris: Fayard, 1994. – 166 p.

<sup>24</sup> Бычков В. В. Феномен иконы. М.: Ладомир, 2009. – 638 с.

<sup>25</sup> Раевская Н. Ю. Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. СПб: Сатис, 2011. С. 11. Раевская Н. Ю. Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. №. 2. С. 11–19.

христианских изображений в религиозной традиции изучается в диссертациях начала XXI в.: работах Н. Г. Келеберды<sup>26</sup>, Е. В. Швыдкой<sup>27</sup>, В. Н. Колесник<sup>28</sup>.

В последние годы популярной темой исследований стала роль изображений в формировании священного пространства в византийской и русской традициях. Она затронута в работах Э. Патлажан<sup>29</sup>, Е. Богданович<sup>30</sup>, С. Коллинза<sup>31</sup>, С. Чурчича<sup>32</sup>, А. Лидова<sup>33</sup>.

Отметим также работы, в которых отражены различные точки зрения на вопрос времени происхождения христианского обычая почитать священные изображения: им занимались Э. Кицингер<sup>34</sup>, Л. Брубейкер<sup>35</sup>, А. И. Сидоров<sup>36</sup>.

С другой стороны, при исследовании распространенных в византийском обществе представлениях о почитании изображений, требуется говорить о традиции изучения восточнохристианской теории образа. К таким исследованиям необходимо, во-первых, причислить труды, в которых проводилось изучение истории понятия «образ» в доиконоборческое время. Это понятие, как писал В. Н. Лосский, настолько важно для христианской традиции, что теория образа может быть обнаружена в Священном Писании и у большинства крупных богословов<sup>37</sup>. В качестве примеров

<sup>26</sup> Келеберда Н. Г. Икона в контексте духовности: дисс...канд. философ. наук 09.00.13 / Келеберда Нина Григорьевна. Ростов-на-Дону, 2002.

<sup>27</sup> Швыдкая Е. В. Смысл православной иконы и ее содержание в храмовом континууме: дисс...канд. философ. наук 09.00.13 / Швыдкая Елена Владимировна. Екатеринбург, 2009.

<sup>28</sup> Колесник В. Н. Русская икона как духовная модель Православного культурного космоса: дисс...канд. философ. наук 09.00.13 / Колесник Валерия Николаевна. Белгород, 2002.

<sup>29</sup> Patlagean É. Byzantium's dual Holy Land // Sacred space. Shrine, city, land. Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Prawer / Kedar B. Z., Zwi Werblowsky R. J., ed. New York: Macmillan Press LTD, 1998. P. 112–126.

<sup>30</sup> Bogdanovic J. Canopies: The framing of sacred space in the Byzantine ecclesiastical tradition. A dissertation presented to the faculty of Princeton University in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. Princeton University, 2008. – 1042 p.

<sup>31</sup> Collins S. The Carolingian debate over sacred space. Macmillan Press LTD, 2012. – 234 p.

<sup>32</sup> Čurčić S. Divine Light: Constructing the Immaterial in Byzantine Art and Architecture // Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. С. 307–337.

<sup>33</sup> Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. – М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. – 361с.

<sup>34</sup> Kitzinger E. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // *Dumbarton Oaks Papers*. 8. 1954. P. 83–150.

<sup>35</sup> Brubaker L. Icons before Iconoclasm? // *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XLV 3—9 aprile 1997*. Т. 2. Spoleto: Presso la sede del centro, 1998. P. 1215–1254.

<sup>36</sup> Сидоров А. И. Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (к вопросу об идейных истоках иконоборчества) // *Византийский Временник*. 1991. № 1. С. 58–73.

<sup>37</sup> Лосский В. Н. По образу и подобию. Богословие образа // *Богословие*. / Решикова В. А., пер. с франц. Филоненко А. С., сост. и вступ. ст. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 657.

трудов о теории образа отдельных отцов и учителей Церкви можно назвать работы А. Крузеля<sup>38</sup>, В. Бургхардта<sup>39</sup>, Р. Лейса<sup>40</sup>.

Во-вторых, еще более важны, в контексте настоящей работы исследования по иконопочитательской теории образа. В начале XX в. был подвергнут пересмотру подход к иконоборческому кризису как к преимущественно социально-политическому конфликту, что дало начало работе по изучению трудов отцов-апологетов иконы. Как указывает прот. Г. Флоровский<sup>41</sup>, это произошло уже в неопубликованной и утерянной работе И. Д. Андреева<sup>42</sup>. В XX в. творчество богословов-иконопочитателей: свт. Германа Константинопольского, прп. Иоанна Дамаскина, свт. Никифора Константинопольского, прп. Иоанна Дамаскина — не было оставлено без внимания. В числе монографий, посвященных жизненному пути и теории образа этих мыслителей необходимо назвать книгу свящ. Э. Лаута<sup>43</sup> «Иоанн Дамаскин: традиция и новизна в византийском богословии», одна из трех глав которого полностью посвящена «Трем словам об иконопочитании», работы И. А. Андреева и Л. Ламцы<sup>44</sup> о свт. Германе.

Жизнь и труды прп. Феодора Студита были рассмотрены И. И. Соколовым, А. П. Доброклонским<sup>45</sup>, чья книга, несмотря на прошедшее столетие, не утратила своей актуальности, Т. Дамианом<sup>46</sup>, Т. Пратшем<sup>47</sup>, свт. Никифора

<sup>38</sup> *Crouzel H.* Théologie de l'image chez Origène. Paris: Aubier éditions moutaigne, 1956. – 287 p.

<sup>39</sup> *Burghardt W.* The Image of God in Man according to Cyrill of Alexandria. Woodstock: Woodstock College Press, 1957. – xv+194 p.

<sup>40</sup> *Leys R.* L'image de Dieu chez St. Grégoire de Nysse. Bruxelles: Louvain, 1951. – 146 p.

<sup>41</sup> *Флоровский Г., прот.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор.

URL: [http://rumagic.com/ru\\_zar/sci\\_philosophy/florovskiy/0/j4.html](http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/florovskiy/0/j4.html) [дата обращения: 02.01.2017].

<sup>42</sup> Название этого труда Флоровский, однако, не приводит.

<sup>43</sup> *Louth A.* St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology [=Oxford Early Christian Studies] Oxford: Oxford University Press, 2002. – xvii, 327 p.

<sup>44</sup> *Андреев А. И.* Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские. Сергиев Посад.: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1907. – 239 с. *Lamza L.* Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730): Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen. Würzburg: Augustinus Verlag, 1975. – 248 s.

<sup>45</sup> *Соколов И. И.* Преподобный Феодор Студит, его церковно-общественная и литературная деятельность. Исторический очерк // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 1. Нравственно-аскетические творения [=Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей. Книга 5]. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 17–106. *Доброклонский А. П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. В двух частях. Одесса: Экономическая типография, 1913. - 1098+570 с.

<sup>46</sup> *Damian T.* The icons: theological and spiritual dimensions according to St. Theodore of Studion. Fordham University, 1993. – 373 p.

<sup>47</sup> *Pratsch T.* Theodoros Studites (759-826): Zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998. (=Berliner Byzantinistische Studien 4). – 353 s.

Константинопольского — П. Александером, чья работа о жизни и творчестве святого до сих пор остается самым подробным исследованием о нем<sup>48</sup>, свящ. Дж. Трэвисом, который изложил богословие Никифора в виде системы, П. О'Коннелом, сосредоточившим, впрочем, своё внимание на экклезиологии святителя<sup>49</sup>.

Значимые обзорные исследования теории изображений проведены кардиналом К. Шёнборном<sup>50</sup> и К. Пэрри<sup>51</sup>, причем у Шёнборна богословие образа рассмотрено в исторической перспективе, от оснований будущей теории иконы в эпоху тринитарных споров (IV в.), а Пэрри предлагает систематическое изложение доктринальных тем, характерных для отцов иконопочитателей.

Для того, чтобы рассмотреть исследуемые жития в контексте эпохи, в которую они были созданы, необходима опора на труды по истории этого времени. В основе традиции изучения истории византийских споров об изображениях лежат сочинения К. Шварцлозе<sup>52</sup>, Л. Брейе<sup>53</sup>, Е. Мартина<sup>54</sup>, К. Н. Успенского<sup>55</sup>. Вопросами происхождения иконоборчества занимались Г. Ландер<sup>56</sup> и Л. Барнард<sup>57</sup>, особенностями иконоборческой идеологии П. Александер<sup>58</sup> и М. Анастос<sup>59</sup>, частными вопросами политики императоров иконоборческой Исаурийской династии

<sup>48</sup> Alexander P. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire. — Oxford: Clarendon Press, 1958. — xii+287 p.

<sup>49</sup> Travis J. In Defense of the Faith. The Theology of Patriarch Nikephoros of Constantinople. Brookline, 1984. O'Connell P. The Ecclesiology of st. Nicephorus I (758—828) Patriarch of Constantinople. Pentarchy and primacy. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1972. — 231 p.

<sup>50</sup> Schönborn C. Die Christus-Ikone: Eine theologische Hinführung. Schaffhausen: Novalis Verlag, 1984. — 260 s. Русский перевод: Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/25\\_sh/on/born\\_04.htm#2\\_2\\_1\\_0](http://krotov.info/libr_min/25_sh/on/born_04.htm#2_2_1_0) [дата обращения: 23.06.2014].

<sup>51</sup> Parry K. Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in Eighth and Ninth Centuries. Leiden; New York.; Köln: Brill, 1996 [=The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies, and Cultures, 400–1453. Vol. 12]. — xx+216 p.

<sup>52</sup> Schwarzlose K. Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Gotha: Friedrich Andreas Berthes, 1890. — 267 с.

<sup>53</sup> Bréhier L. La querelle des images (VIII–IX s.). Paris: Burt Franklin, 1904. — 64 p. *Idem*. Sur un texte relatif au debut de la querelle iconoclaste // Échos d'Orient. 1938. Vol. 37. P. 17–22.

<sup>54</sup> Martin E. J. History of the Iconoclastic Controversy. London: Society for promoting Christian knowledge, 1930. — 282 p.

<sup>55</sup> Успенский К. Н. Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII–IX вв.: Феофан и его хронография // Византийский Временник. 1950. № 3. С. 393–438.

<sup>56</sup> Lander G. B. Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy // Medieval Studies. 1940. Vol. 2. P. 127–149.

<sup>57</sup> Barnard L. W. The greaco-roman background of the iconoclastic controversy. Leiden: Brill, 1974. — 155 p.

<sup>58</sup> Alexander P. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // Dumbarton Oaks Papers. 1953. Vol. 7. P. 35–66.

<sup>59</sup> Anastos M. The ethical theory of images formulated by iconoclasts in 754 and 815 // Dumbarton Oaks Papers. 1954. Vol. 8. P. 151–160.

и С. Геро<sup>60</sup> и П. Шпек<sup>61</sup>. По итогам работы посвященного истории эпохи иконоборчества симпозиума 1975 г. в Бирмингемском университете был издан сборник статей, дающий всестороннее представление об этом времени<sup>62</sup>. Для М. Ф. Озепи интерес к иконоборческой эпохе<sup>63</sup> связан с особым вниманием к агиографической традиции, а именно житию прп. Стефана Нового<sup>64</sup>.

В последние годы появились обзорные труды Л. Брубейкер и Дж. Хэлдона, в которых систематизированы результаты изучения истории иконоборчества ко второму десятилетию XXI в.<sup>65</sup> В России этой тематикой на данный момент занимаются Д. Е. Афиногенов<sup>66</sup>, В. А. Баранов<sup>67</sup>, Л. В. Луховицкий<sup>68</sup>.

В отношении истории исследования агиографических памятников можно сказать, что большая часть житий второго иконоборческого периода издана во второй половине XIX–XX вв. и хорошо систематизирована. Х. М. Лопарев в 1914 г. опубликовал монографию о греческих житиях святых VIII и IX вв.<sup>69</sup> Жития по преимуществу второго иконоборческого периода как исторические источники охарактеризовал А. Пападакис<sup>70</sup>. Обзор житий древних святых, написанных в

<sup>60</sup> *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1977. – xiv+191 p.

<sup>61</sup> *Speck P.* Kaiser Leon III., die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der ‚Liber Pontificalis‘. Eine quellenkritische Untersuchung. Teil 1–3/ [=Ποικίλα Βυζαντινά 19–20] Bonn: Dr. Rudolf Habel GmbH, 2002–2003. – 451 с.

<sup>62</sup> Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham. March 1975 / Bryer A., Herrin J., ed. Birmingham, 1977. – xi+195 p.

<sup>63</sup> *Auzépy M. F.* La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: Propagande ou réalité? // *Byzantion* 1990. Vol. 60. P. 445–492; eadem. Le Christ, l'empereur et l'image (VIIe–IXe siècle) // *ΕΥΡΥΧΙΑ: Mélanges offerts à H. Ahrweiler*. P., 1998. Vol. 1. P. 35–47.

<sup>64</sup> *Eadem.* L'Hagiographie et l'Iconoclisme Byzantin: Le cas de la Vie d'Etienne le Jeune. [=Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 5] Birmingham: Ashgate, 1999. – 342 p. В 2007 г. труды французской исследовательницы, посвященные истории иконоборчества вышли в виде сборника. *Auzépy M. F.* L'histoire des iconoclastes. Paris : Association des amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2007. – 386 с.

<sup>65</sup> *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680—850): The Sources: An Annotated Survey [=Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7]. 2001. – xxxi+324 p. *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era c. 680—850: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – xxvi+918 p. *Brubaker L.* Inventing Byzantine Iconoclasm. London: Bristol Classic Press, 2012. – 134 с.

<sup>66</sup> *Афиногенов Д. Е.* «Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия. М.: Индрик, 2004. – 192 с.; Он же. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М.: Индрик, 1997. – 224 с.

<sup>67</sup> *Баранов В. А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества.: дисс....канд. филол. наук 10.02.14 / Баранов Владимир Александрович. Новосибирск, 2010.

<sup>68</sup> *Луховицкий Л. В.* Скажи «арфа»: прп. Иоанний Великий как логопед // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2014. № 18. С. 581–590. *Он же.* Миссия прп. Михаила Синкелла и братьев Начертанных в источниках IX–XIV вв.: принципы метафразы и историческая память об иконоборчестве // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология*. 2013. № 4 (34). С. 58–73.

<sup>69</sup> *Лопарев Х. М.* Греческие жития святых VIII и IX вв. Петроград.: Типография императорской академии наук, 1914. – XII+568 с. Начало исследования: *Лопарев Х. М.* Описание некоторых греческих житий святых // *Византийский временник*. 1897. № 4. С. 337–401.

<sup>70</sup> *Papadakis A.* Hagiography in Relation to Iconoclasm // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1969. Vol. 14. P. 159–180.

иконоборческое время, и святых, живших во времена иконоборчества, был представлен в докладе И. Шевченко, опубликованном в упомянутом выше сборнике бирмингемского симпозиума византинистов 1975 г.<sup>71</sup> В 1998 г. была составлена агиографическая база данных, содержащая сведения о греческих житиях святых VIII–X вв.<sup>72</sup> В 2015 г. вышел сборник русских переводов житий византийских святых второго иконоборческого периода с комментариями<sup>73</sup>.

В отношении использования житийного материала для реконструкции теории образа иконопочитателей следует отметить небольшой раздел очерка истории иконоборчества IX в. Т. А. Сениной в этом сборнике, однако, этот раздел носит общий характер и не основан на результатах подробных изысканий<sup>74</sup>. Также существует ряд статей, авторы которых обращаются к вероучительным темам в отдельных памятниках. Так, догматические взгляды одного из агиографов, патриарха Мефодия, выраженные в житии свт. Евфимия Сардского, рассмотрены в статье Д. Краусмюллера, однако эта работа отражает лишь триадологическое учение святителя<sup>75</sup>. Жития свт. Евфимия Сардского с точки зрения содержащейся в нем теории образа также отчасти касается издатель этого памятника Ж. Гуйяр, выделивший в тексте жития «трактат об образе» — отрывок полностью, посвященный обоснованию существования иконы<sup>76</sup>.

Необходимо также отметить статью В. А. Баранова о житии патриарха Тарасия в качестве источника сведений о богословии иконоборцев, которая обращается к

<sup>71</sup> Ševčenko I. Hagiology of the Iconoclast Period // Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham. March 1975 / Bryer A., Herrin J., ed. Birmingham, 1977. P. 113–131.

<sup>72</sup> Dumbarton Oaks Hagiology Database. Introduction. Washington, D.C., 1998. URL: <http://www.doaks.org/research/byzantine/resources/hagiography-database/hagiointro.pdf> [дата обращения: 7.07.16]. Далее — Hagiology Database.

<sup>73</sup> Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. I / Сенина Т. А. (Кассия, монахиня), общ. ред. СПб.: Издательский проект «Квадриум», 2015. – xxvii+804 с.

<sup>74</sup> Сенина Т. А. (Кассия, монахиня) Иконопочитатели и иконоборцы IX столетия // Жития византийских святых. С. 102–113.

<sup>75</sup> Krausmüller D. From Homoousion to Homohypostaton: patriarch Methodius of Constantinople and post-patristic Trinitarian theology // Journal for Late Antique Religion and Culture. 2009. № 3. P 1–20. Этот же автор реконструирует фрагменты теории образа Мефодия на основании данных созданных патриархом житий свт. Николая Мирликийского и св. Агаты: Krausmüller D. Showing One's True Colours: Patriarch Methodios on the Morally Improving Effect of Sacred Images // Byzantine and Modern Greek Studies. 2016. Vol. 40. С. 298–306.

<sup>76</sup> Gouillard J. La Vie d'Euthyme de Sardes († 831), une oeuvre du patriarche Méthode. Travaux et Memoires. 1987. Vol. 10. P. 18.

противоположной стороне спора, и исследует памятник, описывающий жизнь святого, скончавшегося до начала второго иконоборческого периода<sup>77</sup>.

Издатель жития прп. Михаила Синкелла М. Каннингэм приводит краткий анализ иконопочитательских аргументов жития, но касается содержащихся в тексте исповеданий лишь вскользь. Отчасти это оправдано в силу того, что аргументация, содержащаяся в них, достаточно проста, что и отмечает исследовательница<sup>78</sup>. Этот памятник с точки зрения апологии образа, также затрагивает К. Пэрри<sup>79</sup>.

Несмотря на наличие этих отдельных примеров, систематическое исследование содержащейся в агиографии иконоборческого периода теории священных изображений до настоящего времени не проводилось.

**Объектом исследования** является агиографическая традиция IX–X вв., описывающая события второго иконоборческого периода.

Эта традиция представлена в данной работе 25 житиями или редакциями житий святых, живших и действовавших во время второго иконоборческого периода (Никифора Константинопольского, Григория Декаполита, Евфимия Сардского, Феофана Исповедника, Иоанникия Великого, Петра Атройского, Никиты Мидийского, Антония Нового, Георгия Митиленского, братьев Давида, Симеона и Георгия, Евстратия Агаврского, Иоанна Психаита, Макария Пелекитского, Мефодия Константинопольского, Михаила Синкелла, Никиты Патрикия, Николая Студита, Прокопия Декаполита, Феодора Студита, императрицы Феодоры и Феофилакты Никомедийского).

**Предметом исследования** является репрезентация теории почитания икон в житиях святых IX–X вв.

**Цель** диссертационного исследования состоит в реконструкции способов выражения и содержания теории иконопочитания в византийской агиографии указанного периода.

<sup>77</sup> Baranov V. A. The Vita Tarasii as a source for reconstruction of the iconoclastic theology // *Universum Hagiographicum. Mémoires R.P. Michel van Esbroeck, s.j. (1934–2003) / Mouraviev A.V., Lourie B., eds.* St. Petersburg: Byzantinorossica, 2006 [= *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. Vol. 2]. P. 331–339.

<sup>78</sup> Cunningham M. B. *The Life of Michael the Synkellos* [=Belfast Byzantine texts and translations 1]. Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, 1990. P. 18.

<sup>79</sup> Parry K. Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as a Christian Imperative // *Byzantium*. 1989. Vol. 59. P. 173.

Для достижения поставленной цели необходимо решение следующих исследовательских задач.

1. Реконструкция историко-богословского контекста развития идеи образа в византийской традиции.
2. Типологизация способов включения теории образа в агиографический текст.
3. Выявление особенностей теории образа отдельных агиографов.
4. Системный анализ наиболее распространенных среди агиографов богословских идей, связанных с проблемой иконопочитания.

### **Методология исследования**

Методология исследования обусловлена целью и задачами работы. Для сопоставления выявленных идей теории образа с общей картиной иконопочитательского понимания изображений, сложившегося в исследуемую эпоху применялся контекстуальный метод. Для выявления элементов теории образа отдельных авторов — герменевтический метод и метод комплексного текстологического анализа, для реконструкции историко-богословского контекста развития идеи образа, типологизации способов включения теории образа в текст памятников и выявления наиболее распространенных в агиографической традиции тем — метод системного анализа.

**Научная новизна диссертации** состоит в том, что она является первым исследованием, непосредственно посвященным теории образа в агиографической традиции второго периода иконоборчества, а также использует жития для комплексного изучения богословских идей не в свете догматической нормы, а в перспективе восприятия рядовыми христианами. Данный подход позволит более рельефно представить феномен византийской религиозности.

### **Научное и прикладное значение работы**

Исследование дает новые данные о теории образа в том виде, в каком она была выражена в религиозности византийского общества в конце и непосредственно после окончания иконоборческого спора. Они могут расширить представления научного сообщества о ходе конфликта вокруг священных изображений в его второй период, прояснить отношение византийцев к иконопочитанию.

Результаты исследования могут быть использованы при чтении курсов истории религии, религиоведения, истории Византии, истории Церкви, патрологии.

### **Основные положения, выносимые на защиту**

В ходе диссертационного исследования были сформулированы и выдвигаются на защиту следующие положения:

- Утверждение иконопочитания в восточно-христианской традиции представляет собой яркий пример формирования догматического учения под воздействием практической религиозности.
- Даже отдельные упоминания изображений и краткие пояснения смысла конфликта могут нести некоторую информацию о теории образа. Однако, как правило, агиографические памятники содержат фрагменты, непосредственно посвященные учению об иконопочитании, которое облекается в форму исповеданий веры и речей-апологий героев жития.
- Наиболее распространенными аргументами в защиту иконопочитания в рассматриваемую эпоху были его укорененность в христианской религиозной традиции, связь поклонения образу с первообразом, стоящим за ним, и учение о Боговоплощении как основа существования священных изображений. Последняя тема иконопочитательского богословия часто выражена в житиях в виде обвинения иконоборцев в докетизме.
- В житиях, созданных современниками второго иконоборческого периода, просматривается внимание их авторов к учению об образе Божиим в человеке как основе иконопочитания. Также затрагивается вопрос о допустимости со стороны императора регламентировать вероучительные вопросы.
- В житиях второго иконоборческого периода распространено понятие «одушевленной иконы», которое, по причине обращения к этой теме собора в Иерии 754 г., традиционно связывают с иконоборческой теорией образа.

### **Апробация исследования**

В ходе исследования его результаты были отражены в публикациях автора, в том числе входящих в список ведущих рецензируемых журналов ВАК. Положения диссертации были озвучены на научных конференциях: V Межвузовской научной

конференции «Проблемы исторического и теоретического религиоведения» (Москва, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 5 – 6 апреля 2013 г.), XVI Международной конференции по истории религии и религиоведению «Великая схизма. Религии мира до и после разделения церквей» (Севастополь, Национальный заповедник «Херсонес Таврический», 26–31 мая 2014 г.), Международной конференции «Оппозиция Запад–Восток в культурных традициях христианского мира» (Москва, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, 10–13 мая 2016 г.), XXIII Международном конгрессе Византийских исследований (Сербия, Белград, 22-27 августа 2016 г.), XXVII Ежегодной конференции ПСТГУ (Москва, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, ноябрь–декабрь 2016 г.), Международной научной конференции «Собор и соборность: к столетию начала новой эпохи» (Москва, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, 13-16 ноября 2017 г.).

### **Структура исследования**

Работа состоит из введения, обзора основных источников, четырех глав, заключения и списка использованной литературы и источников.

### **Публикации автора по теме диссертации:**

**Статьи, опубликованные в изданиях, включенных ВАК при Министерстве образования и науки РФ в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук:**

1. *Изотова О. Н.* Игнатий Диякон о священных изображениях: богословие агиографа // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 9–24.
2. *Изотова О. Н.* Рец. на кн.: Tsakiridou С. А. Icons in Time, Persons in Eternity: Orthodox Theology and the Aesthetics of the Christian Image. Farnham, 2013 // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. 2015. № 5 (61). С. 147–150.
3. *Изотова О. Н.* Идеологическое противостояние Церкви и императорской власти в Византии в начале IX в. по данным агиографии // Вестник ПСТГУ.

Серия II. История. История Русской Православной Церкви. 2015. № 4 (65). С. 27–36.

4. *Изотова О. Н.* Агиограф монах Савва как участник иконоборческого спора // Религиоведение. 2016. № 3. С. 3–13.
5. *Изотова О. Н.* Дидактическая функция священных изображений в византийском богословии иконоборческой эпохи // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 6. С. 82–89.

**Иные публикации:**

1. *Изотова О. Н.* Образ свт. Германа Константинопольского как защитника иконопочитания в представлении трех хронистов VIII-IX вв. // Сборник студенческих научных работ ПСТГУ. М., 2010. С. 64–71.
2. *Изотова О. Н.* Представления византийских хронистов Феофана Исповедника и Никифора Константинопольского об иконоборчестве // Точки-Рунта. Журнал института св. Фомы. 2010. № 1–2 (9). С. 85–87.
3. *Изотова О. Н.* Хроника Симеона Логофета и предполагаемое житие Феофана кувикулария // Электронный научно-богословский журнал студентов и аспирантов Богословского факультета. Выпуск III, 2011 год. (URL: [http://pstgu.ru/faculties/theological/Electronic\\_magazine\\_students/archives/articles/03/](http://pstgu.ru/faculties/theological/Electronic_magazine_students/archives/articles/03/). дата обращения 7.12.11).
4. *Изотова О. Н.* Феофан Исповедник о Вселенском соборе // XXIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2013. С. 257–258.
5. *Изотова О. Н.* Повседневная практика Церкви как аргумент в споре о почитании икон // Религия и/или повседневность. Материалы IV Международной научно-практической конференции Минск, 16-18 апреля 2015 г. Минск: РИВШ, 2015. С. 69–74.

## Обзор основных источников

Как мы уже отметили во введении, для исследования были избраны жития святых, живших и действовавших во время второго иконоборческого периода (815–842 гг.), поскольку именно в это время агиографические памятники наиболее многочисленны, а также могут вбирать в себя сложившуюся теорию образа знаменитых апологетов иконопочитания. Следует заметить, что агиография представляет собой целый раздел литературы, включающий похвальные слова, письма, надгробные речи, посвященные святым. Объектом исследования в нашем случае будут полные жития святых, для которых характерно наличие общих литературных формул, сюжетов, структурных элементов текста<sup>80</sup>. Несмотря на то, что такая особенность житийных текстов затрудняет их использование исследователем, современные знатоки этого жанра отмечают, что наличие этих общих мест, которые часто называют агиографическими топосами (τόποι), не означает однозначной недостоверности информации, приводимой автором<sup>81</sup>, а обращение к житиям в ходе исторического исследования вполне эффективно в случае их рассмотрения в контексте других источников<sup>82</sup>. Тем более такая структура произведений житийного жанра не влияет на конкретные моменты апологии изображений, приводимые агиографом, но может существенно облегчить систематизацию полученных сведений, поскольку элементы теории образа могут оказаться связанными с отдельными топосами агиографического текста.

Список основных источников исследования, житий святых, чей подвиг был совершен в годы второго иконоборческого периода представлен в таблице 1. За исключением жития императрицы Феодоры, это биографии епископов и

<sup>80</sup> Владимир (Швец), архимандрит. Сорочан С. Б. Введение в агиографию. Харьков: Майдан, 2015. С. 49.

<sup>81</sup> Pratsch Th. Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzant. Zeit. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. S. 365. Войтенко А. А. Агиографический текст как исторический источник // Вестник Московского Городского Педагогического Университета. Серия: Исторические науки. 2012. № 1. С. 83.

<sup>82</sup> Pratsch Th. Op. cit. S. 370–371. Войтенко А. А. Указ. соч. С. 88.

монашествующих, принадлежавших к иконопочитательскому лагерю. Для удобства исследования памятники разделены на две группы. В первой группе представлены жития, написанные до середины 60-х гг. IX в., авторы которых были современниками иконоборческого спора, а некоторые из них известны как активные его участники. Жития второй группы созданы в более позднее время, и, как следствие, в меньшей степени сосредоточены на текущих проблемах иконоборческого спора. Эти памятники в основном анонимны, поэтому в таблице они перечислены в алфавитном порядке имен святых, подвиги которых они описывают. Сразу после таблицы в той же последовательности приведены основные сведения о героях и авторах житий, а также времени их создания.

В завершение обзора источников мы приведем также краткие сведения об изданиях основных богословских сочинений отцов-иконопочитателей, в контексте теории которых рассматривается информация, полученная при анализе житий.

Таблица 1

ВНГ	Имя святого	Автор	Время создания (год или век) <sup>83</sup>	Сокращенное обозначение <sup>84</sup>
I				
ВНГ 1335	Никифор Константинопольский	Игнатий Диакон	828–846	VN
ВНГ 711	Григорий Декаполит	Игнатий Диакон	вскоре после 842	VGD
ВНГ 2145	Евфимий Сардский	Мефодий Константинопольский	832	VE

<sup>83</sup> Арабскими цифрами обозначен год, римскими — век, в котором был создан памятник. Подробно о датировке каждого из памятников будет сказано в ниже в данном обзоре.

<sup>84</sup> В данном столбце указаны сокращенные обозначения текстов житий, используемые в работе. Далее в примечаниях к тексту указаны издания, скрытые за этими обозначениями.

BHG 1787z	Феофан Исповедник	Мефодий Константинопольский	823–832	VThC
BHG 936	Иоанникий Великий	Петр	вскоре после 846	VI2
BHG 935	Иоанникий Великий	Савва монах	50 гг. IX	VI1
BHG 2364, 2365	Петр Атройский	Савва монах	858–65	VP
BHG 1341	Никита Мидикийский	Феостирикт	829–845	VNM
II				
BHG 142, 143	Антоний Новый	аноним, возможно студит	вскоре после 865	VA, VA2
BHG 2163	Георгий Митиленский	аноним	вторая половина IX—X	VGM
BHG 494	Давид, Симеон и Георгий	аноним	после 863 <sup>85</sup>	VDSG
BHG 645	Евстратий Агаврский	аноним	после 900	VEA
BHG 896	Иоанн Психаит	аноним	IX—X	VIPs
BHG 1003	Макарий Пелекитский	Савва, игумен пелекитский	вторая по ловина IX	VMP
BHG 1278	Мефодий Константинопольский	аноним	вторая половина IX—X	VM
BHG 1296	Михаил Синкелл	аноним, насельник монастыря Хоры	вторая четверть IX	VMS
BHG 1342E	Никита патрикий	аноним, насельник монастыря Катесия	середина IX	VNP

<sup>85</sup> Возможно, житие написано в XI в.

BHG 1365	Николай Студит	Михаил монах <sup>86</sup>	первая четверть X	VNS
BHG 1583	Прокопий Декаполит	аноним	вторая половина IX—X <sup>87</sup>	VPD
BHG 1754	Феодор Студит	Михаил монах	первая четверть X	VThSB
BHG 1755d	Феодор Студит	аноним	первая четверть— середина X	VThSC
BHG 1755	Феодор Студит	Феодор Дафнопат	середина X	VThSA
BHG 1731	императрица Феодора	аноним	конец IX	VThA
BHG 2451	Феофилакт Никомедийский	Феофилакт	IX—X	VThN1
BHG 2452	Феофилакт Никомедийский	аноним	IX—X	VThN2

**Игнатий Диакон** — византийский грамматик, поэт, агиограф и эпистолограф, сведения о жизни которого рассеяны по разным текстам. Известно, что он был хранителем священных сосудов Великой Церкви Константинополя, потом занимал кафедру митрополита Никейского. Часть жизни Игнатий провел в монашеских

<sup>86</sup> Предположительно.

<sup>87</sup> Возможно, житие позднее.

подвигах<sup>88</sup>. Сообщение самого Игнатия о том, что будущий патриарх Тарасий учил его правилам стихосложения, позволило В. Г. Васильевскому считать 770 г. примерной датой рождения грамматика. Г. Макрис, толкуя это сообщение в смысле учительства через чтение трудов Тарасия, отнес рождение Игнатия примерно к 795 г., а смерть датировал временем вскоре после 870 г.<sup>89</sup> Д. Е. Афиногенов указывает, что писатель родился не позднее 790 г.<sup>90</sup> Даже если верной является более ранняя дата рождения, Игнатий дожил по крайней мере до 847 г., в котором состоялось перенесение мощей патриарха Никифора. В честь этого события Игнатием был написан канон. Игнатий мог быть свидетелем возрождения иконопочитания после Вселенского собора, был очевидцем новой волны иконоборчества и его окончательного поражения. В житии патриарха Никифора писатель говорит о собственной причастности к ереси в некий период жизни и приносит в этом глубокое покаяние<sup>91</sup>. В сохранившихся трудах он выступает как автор-иконопочитатель.

Подвиги святых второго периода иконоборчества описывают два жития, автором которых является Игнатий<sup>92</sup>. Это житие свт. Никифора Константинопольского (806—815) (ВНГ 1335) и житие прп. Григория Декаполита (ВНГ 711)<sup>93</sup>.

Героем одного из жития Игнатия стал его современник Константинопольский патриарх Никифор (806—815). О святителе известно, что он родился около 758 г. в столице империи. Его отец, Феодор, императорский секретарь в правление

<sup>88</sup> Письма Игнатия Дякона говорят о том, что ему знаком мир Олимпа Вифинского. В преклонных годах Игнатий жил в монастыре Пикридион на Золотом Роге (см.: *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon* (ВНГ 1698). Introduction, Text, Translation and Commentary / Efhymiadis S., ed. Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney: Ashgate, 1998. [=Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. Vol. 4]. P. 46).

<sup>89</sup> *Makris G. Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites: Edition und Kommentar* / Makris G., ed. und com. Chrontz M., übers. [=Byzantinisches archive. Bd. 17] Stuttgart, Leipzig: B. G. Teubner, 1997. S. 11.

<sup>90</sup> *Афиногенов Д. Е. Игнатий Дякон* // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. P. 147.

<sup>91</sup> *Ignatii Diaconi vita Nicephori* // *Nicephori archiepiscopi constantinopolitani opuscula historica.* / De Boor C., ed. Lipsiae: B. G. Teubner, 1880 (далее — VN). P. 215.

<sup>92</sup> Запись у Суды, с которой обыкновенно начинают реконструкцию биографии Игнатия, кроме жития свт. Никифора, называет еще и житие другого патриарха-иконопочитателя свт. Тарасия (784-806) (*Makris G. Op. cit. S. 3; Каждан А. П. История византийской литературы (650–850 гг.)*. СПб., 2002. С. 440). Сохранившееся в единственной рукописи X в. житие Георгия Амастридского было приписано Игнатию издателем текста жития В. Г. Васильевским (*Васильевский В. Г. Труды*. Петроград: Типография Императорской академии наук, 1915. Т. III. С. LXXXIX). Споры вокруг этого предположения ведутся уже столетие. С. Евфимиадис, сопоставивший четыре жития, считает, что все они принадлежат Игнатию (*Efhymiadis S. On the Hagiographical Work of Ignatius the Deacon* // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1991. Bd. 41. P. 73).

<sup>93</sup> *Die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites* // *Makris G. Op. cit.* (далее — VGD).

Константина V, был сослан около 761 г. за поклонение иконам и в 767 г. скончался<sup>94</sup>. Однако, в 70 гг. VIII в. сам Никифор был назначен императорским секретарем и работал под началом будущего патриарха свт. Тарасия (784—806). Представляя императора, он участвовал в Седьмом Вселенском Соборе. В частности, им было прочитано письмо папы к императору Константину VI<sup>95</sup>. Около 797 г., т. е. года свержения Константина VI, Никифор покидает службу и основывает монастырь<sup>96</sup>. В 802 г., уже при императоре Никифоре I, он возвращается в Константинополь и становится попечителем одного из крупнейших в городе приюта для бедных<sup>97</sup>. В 806 г. он становится патриархом Константинопольским<sup>98</sup>. Иконопочитание свт. Никифора приводит к его низложению и ссылке в 815 г.<sup>99</sup>

В начале жития агиограф горячо оплакивает кончину святого. Это заставляет исследователей полагать, что житие было написано вскоре после смерти патриарха, то есть 828 г. Но упомянутое покаяние Игнатия в присоединении к ереси и общий настрой памятника, указывающий на поражение еретиков, давал большинству ученых основания относить его к 843—846 гг.<sup>100</sup> Житие сохранилось в восьми рукописях, самая ранняя из которых создана в IX в.<sup>101</sup>

Пять рукописей жизнеописания прп. Григория Декаполита также называют его автором Игнатия Диакона. Ряд ученых сомневаются в этом указании на авторство на основании стилистических различий. Такие различия находит, например, А. П. Каждан. Тем не менее, и он считает указание лемм пяти рукописей очень серьезным аргументом в пользу авторства<sup>102</sup>. Кроме того, житие было написано все же человеком весьма образованным: в нем находят скрытые цитаты из гомеровских текстов<sup>103</sup>. Игнатий Диякон лично знал Григория Декаполита<sup>104</sup> и написал житие

<sup>94</sup> VN. P. 143, *Alexander P.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire. Oxford: Clarendon Press, 1958. P. 54.

<sup>95</sup> VN. P. 146. *Alexander P.* Op. cit. P. 60.

<sup>96</sup> VN. P. 147. *Alexander P.* Op. cit. P. 61.

<sup>97</sup> VN. P. 152. *Alexander P.* Op. cit. P. 64.

<sup>98</sup> VN. P. 153. *Alexander P.* Op. cit. P. 65.

<sup>99</sup> VN. P. 201. *Alexander P.* Op. cit. P. 147.

<sup>100</sup> Каждан А. П. История византийской литературы (650–850 гг.) С. 442.

<sup>101</sup> Hagiology database. P. 74.

<sup>102</sup> Каждан А. П. Указ. соч. С. 462.

<sup>103</sup> Makris G. Op. cit. S. 47.

<sup>104</sup> В тексте жития говорится, что преподобный во время приезда в Константинополь останавливался у автора. VGD. S. 116.

вскоре после смерти преподобного, т.е. после 842 г. Самая ранняя из многочисленных рукописей жития датирована X в.<sup>105</sup>

Прп. Григорий Декаполит проводил жизнь в странствиях. Житие повествует о его жизни в монастыре, чудесах и путешествиях, происходящих на фоне иконоборческих гонений. Юного Григория, стремящегося к монашеству, встречает епископ, живущий в изгнании. Изгнание это он претерпел от иконоборцев, которых автор называет христорборцами, противниками Самого Христа. Позднее Григорий попадает в обитель к настоятелю-еретику<sup>106</sup>

**Патриарх Мефодий Константинопольский (843—847)** родился в Сиракузах. После 787 г., он подвизался в одном из Вифинских монастырей, в 815 г., будучи архидиаконом патриарха Никифора, он отправился в Рим, где был рукоположен во пресвитера. По возвращении в 821 г. был сослан на остров св. Андрея, откуда был возвращен императором Феофилом. После восстановления иконопочитания свт. Мефодий был избран на патриарший престол.

Святитель сам стал исповедником, а также прославил исповедников-иконопочитателей, создав их жития. Кроме того, он известен и как автор житий великих святых древности<sup>107</sup>. В отличие от своего православного предшественника по кафедре, свт. Никифора, свт. Мефодий не оставил многочисленных и пространных трактатов в защиту святых икон. Он написал лишь одно «Слово о святых иконах», созданное в марте 843 г.<sup>108</sup> или же несколько раньше<sup>109</sup>. В этом тексте святитель отвергает обвинения в идолопоклонстве, обожествлении икон, поклонении материи и защищает обычай иконопочитания как древнее и приносящее пользу предание<sup>110</sup>. В связи с этим, созданные свт. Мефодием агиографические памятники представляют

<sup>105</sup> Hagiography database. P. 48

<sup>106</sup> VGD. S. 64, 66.

<sup>107</sup> *Каждан А. П.* История византийской литературы (650-850 гг.). С. 475.

<sup>108</sup> *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959. S. 497.

<sup>109</sup> *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784-847). М.: Индрик, 1997. С. 94.

<sup>110</sup> S. Methodii Constantinopolitani Sermo de Sacris Imaginibus e codice Mosquensi Synodali Graeco 5 (Vladimir 412) anni 1445 // *Афиногенов Д. Е.* Указ. соч. С. 182–188.

еще больший интерес. Жития свт. Евфимия Сардского<sup>111</sup> (ВНГ 2145) и прп. Феофана Сигрианского<sup>112</sup> (ВНГ 1787z) — биографии современников Мефодия.

С Сардским митрополитом Мефодий был хорошо знаком, разделил его ссылку и был свидетелем его смерти. Житие он написал непосредственно после кончины святого, спустя всего сорок дней, в феврале 832 г.<sup>113</sup> Заслугой свт. Евфимия был возврат большинства его паствы в православие<sup>114</sup>. Святой участвовал в VII Вселенском соборе, в актах которого не однажды упоминается. При императоре Никифоре Евфимий был сослан по обвинению в измене, но в 806 г. вернулся из ссылки, однако не был восстановлен на своей кафедре. При императорах-иконоборцах Льве V, Михаиле II и Феофиле святой претерпел ссылки и мучения. Скончался св. Евфимий после пыток на острове св. Андрея у мыса Акрит в Вифинии. Рукопись, сохранившая житие датируется концом IX – началом X в.<sup>115</sup>

Прп. Феофан, автор знаменитой «Хронографии», родился в 760 г., возможно в Константинополе, в семье высокопоставленного чиновника, стратига фемы Эгейского моря. Семья была близка ко двору: опекуном Феофана после смерти его отца стал император-иконоборец Константин V.<sup>116</sup> В 18 лет Феофан женился на Мегало, дочери Льва, приближенного императора Льва IV, но вскоре супруги, раздав свое состояние, поступают в монастыри. Сначала Феофан живет в монастыре, принадлежавшем его отцу – на южном побережье Пропонтиды у Сигриана, а затем основывает севернее, на о. Калоним монастырь «Великого поля», став его игуменом. В житиях упоминается участие прп. Феофана в VII Вселенском Соборе, но в списках участников его имя отсутствует. При императоре Льве V, в связи с возобновлением

<sup>111</sup> Vie de notre saint père et hiéromartyr Euthyme // *Gouillard J.* La Vie d'Euthyme de Sardes († 831), une oeuvre du patriarche Méthode. Travaux et mémoires. 1987. Vol. 10. P. 20–89. (далее — VE).

<sup>112</sup> Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοφάνου ποιήμα Μεθοδίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως // Латышев В. В. Мефодия, патриарха Константинопольского житие преп. Феофана Исповедника // Записки Императорской Академии наук. VIII серия. Историко-филологическое отделение. Т. 13. № 4. Петроград: Типография Российской академии наук, 1918. С. 1–40. (далее — VThC).

<sup>113</sup> VE. P. 65.

<sup>114</sup> *Foss C.* Byzantine and Turkish Sardis. Cambridge, London: Harvard University Press, 1976. P. 64.

<sup>115</sup> *Gouillard J.* La Vie d'Euthyme de Sardes († 831), une oeuvre du patriarche Méthode // Travaux et Memoires. Vol. 10. 1987. P. 16.

<sup>116</sup> VThC. С. 4. И. С. Чичуров замечает, что это обстоятельство плохо вяжется с сообщением о благочестии родителей святого каковое означало в тогдашних условиях иконопочитанию (*Чичуров И. С.* Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV–начало IX вв.) // Он же. Избранные труды, М.: Научный совет РАН «Роль религий в истории», 2007. С. 18).

иконоборческой политики, Феофан как иконопочитатель в 815 и 816 гг. подвергается сначала заключению, а затем 818 г. ссылке на о. Самофракию, где умирает 12 марта 818 г., прожив на острове всего 22 дня<sup>117</sup>. Житие, написанное патриархом Мефодием — лишь одна из нескольких агиографических работ о Феофане<sup>118</sup>. Оно было написано после второго перенесения мощей прп. Феофана в 823 г. и до написания жития свт. Евфимия в 832 г., поскольку в нем содержатся цитаты из жития прп. Феофана<sup>119</sup>.

**Монах Петр** был лично знаком со своим героем, прп. Иоанникием Великим. Об этом агиографе сведений практически не сохранилось. Житие, написанное Петром<sup>120</sup>, найдено в единственном списке X в., кодексе Coislinianus 303. Кодекс представляет собой собрание палестинских житий и мученичеств, после которого добавлены собственно житие и похвальное слово св. Арсению прп. Феодора Студита. Исходя из того, что второй памятник не имел широкого распространения, Д. Е. Афиногенов предполагает, что он мог сохраниться только в Студийском монастыре, а с ним и житие прп. Иоанникия<sup>121</sup>.

**Монах Савва** жил в первой половине IX в., подвизался в монастырях Малой Азии. Он автор двух житий<sup>122</sup>, второго жития прп. Иоанникия (ВНГ 935)<sup>123</sup> и жития своего непосредственного наставника — прп. Петра Атройского (ВНГ 2364)<sup>124</sup> и прп. Иоанникия Великого<sup>125</sup>. Савва был родом из Константинополя<sup>126</sup>, при жизни прп.

<sup>117</sup> The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284—813 / Mango C., Scott R., ed. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. XLVII.

<sup>118</sup> ВНГ 1788—1792. Среди них похвальное слово Феофану, написанное также современником, прп. Феодором Студитом. Оно было произнесено в 822 г. при перенесении мощей прп. Феофана. (*Латышев В. В.* Указ соч. С. XI).

<sup>119</sup> Hagiography database. P. 105.

<sup>120</sup> ВНГ 936. Petro altera vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. Т. II. 1. Bruxellis: Société des Bollandistes, 1894. P. 384—435. (Далее — VI2).

<sup>121</sup> *Афиногенов Д. Е.* «Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия. М., Индрик, 2004. С. 143

<sup>122</sup> Написанная им Похвала Феофану Исповеднику сохранилась только в переводе (см.: *Афиногенов Д. Е.* Иоанникий Великий, преподобный. // Жития византийских святых. С. 511), идентичность его с Саввой, автором жития Макария Пелекитского сомнительна (La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa / Laurent V., ed. [=Subsidia Hagiographica. Vol. 29]. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1956. P. 16.)

<sup>123</sup> ВНГ 935. Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. Т. II. 1. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1894. P. 332—384. (Далее — VII1).

<sup>124</sup> *Laurent V.* La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica. Vol. 29]. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1956. P. 65—225. (Далее — VP).

<sup>125</sup> Эти два памятника он даже объединяет общим эпизодом с собственным участием: Знакомый не только с прп. Петром, но и с прп. Иоанникием, Савва сам слышит от Иоанникия рассказ о бывшем ему в момент кончины Петра видении. VP. P. 215. VII. P. 370.

<sup>126</sup> VP. P. 165.

Петра Атройского исполнял простые послушания в монастыре св. Захарии<sup>127</sup>, после его кончины, вероятно был связан с монастырем Антидион<sup>128</sup>.

Первый вариант жития прп. Петра Атройского был написан им вскоре после смерти прп. Иоанникия в 846 г. (о нем Савва говорит, скорее, как об усопшем). Савва переработал текст, создав новую его версию, около 858—865 г.<sup>129</sup> Обе версии сохранились в единственных рукописях X в.<sup>130</sup> Прп. Петр настоятельствовавал в монастыре св. Захарии на Атройской равнине у подножия горы Олимп<sup>131</sup>, важного духовного центра того времени, с 805 г. до своей кончины в 837 г.<sup>132</sup> В связи с иконоборческими спорами также много странствовал. Житие прп. Петра особенно богато чудотворениями, объектом которых иногда выступает сам агиограф Савва<sup>133</sup>.

По повелению Иосифа, игумена монастыря Антидион (где, как было сказано, вероятно жил Савва после кончины прп. Петра) в 50-х гг. IX столетия (это указывает сам агиограф)<sup>134</sup> было написано житие прп. Иоанникия Великого. Самая древняя рукопись жития прп. Иоанникия, созданного Саввой, содержится в студийском кодексе Vaticanus gr. 1667 нач. X в., вместе с тремя другими отправленном в Гроттаферратский монастырь<sup>135</sup>. Это житие было переработано Симеоном Метафрастом<sup>136</sup>.

Прп. Иоанникий происходил из крестьянской семьи, жившей в вифинской деревне Марикатон<sup>137</sup>. В детстве он пас свиней, в молодости служил в тагме экскувитов<sup>138</sup>. Был иконоборцем, сменившим убеждения после чудесного видения<sup>139</sup>

<sup>127</sup> VP. P. 175, 201.

<sup>128</sup> VII. P. 333.

<sup>129</sup> Laurent V. La vie merveilleuse... P. 15. Это текст жития BHG 2365: Laurent V. La Vita retractata et les Miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 31]. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1958. P. 75–132. (Далее — VP2).

<sup>130</sup> Laurent V. La vie merveilleuse...P. 2. Laurent V. La Vita retractata.... P. 14.

<sup>131</sup> Гора Олимп находится в Малой Азии, в то время принадлежала византийской феме Опсикий. Menthon B. L'Olympe de Bithynie, ses saints, ses couvents, ses sites. Paris: Bonne presse, 1935. P. 16.

<sup>132</sup> VP. P. 93. P. 223. По названию местности преподобный и именуется атройским. См.: Atroa // The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 1. New York-Oxford, 1991. P. 228.

<sup>133</sup> Прп. Петр читает мысли Саввы, вызывает дождь для его посевов, умножает вино, которое подает Савва, исцеляет Савву от горячки, изгоняет из келии демона в его присутствии. VP. P. 165, 201, 175, 179, 203.

<sup>134</sup> Афиногенов Д. Е. Иоанникий Великий, преподобный // Жития византийских святых. С. 511.

<sup>135</sup> Афиногенов Д. Е. «Повесть о прощении императора Феофила»... С. 143

<sup>136</sup> Луховицкий Л. В. Иоанникий // Православная Энциклопедия. Т. 25. С. 121

<sup>137</sup> VII. P. 333.

<sup>138</sup> VII. P. 334.

<sup>139</sup> Этот эпизод будет затронут ниже. VII. P. 333.

или после разгрома византийцев в битве при Маркеллах в 792 г.<sup>140</sup> Жил в нескольких монастырях, во время господства иконоборцев вынужден был скрываться, а после восстановления иконопочитания сыграл важную роль при избрании патриархом свт. Мефодия<sup>141</sup>. Преподобный скончался в монастыре Антидион 3 ноября 846 г., вскоре после восстановления иконопочитания<sup>142</sup>.

С. Манго составил сравнительную таблицу, в которой данные о подвижничестве прп. Иоанникия перечислены в порядке их следования в двух версиях жития<sup>143</sup>. Варианты ответа на вопрос о соотношении текстов Саввы и Петра различны. Так Д. Е. Афиногенов придерживается мнения о том, что Савва, у которого отсутствует критика студитов, и присутствуют некоторые идеи более органично существующие у его предшественника, пользовался житием Петра<sup>144</sup>. А. П. Каждан склонен объяснять наличие общих мест тем, что оба могли слушать устные рассказы из первых уст от прп. Евстратия Агаврского, ученика и спутника прп. Иоанникия<sup>145</sup>.

**Монах Феостирикт** — автор жития игумена Мидикийского монастыря в Вифинии прп. Никиты, ученика и преемника прп. Никифора Мидикийского (ум. в 813 г.). Никита был отправлен в ссылку за иконопочитание Львом V, вернулся в 820 г. при воцарении Михаил II, скончался 3 апреля 824 г.<sup>146</sup> Преподобный также известен как составитель антииконоборческого флорилегия<sup>147</sup>.

Агиограф Феостирикт предположительно был близким учеником Никиты<sup>148</sup>. По крайней мере, автор упоминает о своем присутствии в Константинополе вместе с героем жития в момент посвящения прп. Никиты во игумена и начала

<sup>140</sup> *Sullivan D. F.* Life of St. Ioannikios // *Byzantine Defenders of Images: Eight Saints Lives in English Translation* / Talbot A. M., ed. Washington D. C., 1998. P. 250.

<sup>141</sup> VII. P. 372.

<sup>142</sup> *Hagiography database*. P. 51. VII. P. 383.

<sup>143</sup> *Mango C.* The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians // *Okeanos: Essays presented to I. Ševchenko on his 60th Birthday* / Mango C. and Pritsak O., ed. Cambridge (Mass.). 1984. P. 401–402. В комментариях к русскому переводу житий прп. Иоанникия эта таблица доступна также в русском переводе. *Жития византийских святых*. С. 653.

<sup>144</sup> *Афиногенов Д. Е.* «Повесть о прощении императора Феофила»... С. 143. *Он же.* Преподобный Иоанникий и пещерные гады // *Вестник древней истории*. 2015. № 1. С. 92.

<sup>145</sup> *Каждан А. П.* История византийской литературы (650–850 гг.). С. 431.

<sup>146</sup> *Hagiography database*. P. 77.

<sup>147</sup> *Alexakis A. A.* Florilegium in the Life of Nicetas of Medicion and a Letter of Theodore of Studios // *Dumbarton Oaks Papers*. 1994. Vol. 48. P. 179–197.

<sup>148</sup> Ἐπιτάφιος εἰς τὸν ὀσίον πατέρα ἡμῶν καὶ ὁμολογητὴν Νικήταν συγγραφεὶς ὑπὸ Θεοστυρίκτου, μαθητιοῦ αὐτοῦ μακαριωτάτου // *Acta Sanctorum*. Aprilis. T. 1 [Appendix] / Carnandet, J. ed. – Paris, Roma: Victoris Palmé bibliopola, 1866. P. XXII—XXXIII (далее — VNM).

иконоборческой политики Льва V<sup>149</sup>. Феостирикт не пропускает такие могущие быть известными только близкому человеку подробности, как особая чистоплотность преподобного, сделавшая для него заточение невыносимым<sup>150</sup>. Также он не скрывает то, что во время гонений Никита причастился с иконоборческим патриархом Феодотом<sup>151</sup>. У Никиты были смягчающие обстоятельства в виде того, что иконоборец при этом анафематствовал не поклоняющихся иконе, а происходило все в молитвенном помещении, которое, как и раньше было расписано (εὐκτήρια, ἱστορίσματα δὲ ὡς τὸ πρότερον)<sup>152</sup>, но вскоре он горько раскаивается в содеянном.

По мнению А. П. Каждана житие было написано между 824 и 829 гг.<sup>153</sup> База данных Дамбартон-Оукс вслед за И. Шевченко<sup>154</sup> указывает даты между 829 и 844/5 (поскольку Феостирикт упоминает о том, что бывший император Михаил I все еще здравствует)<sup>155</sup>. Рукопись Vaticanus gr. 1660, переписанная в 916 г. в студийском монастыре, содержит сокращенный греческий текст жития. В церковнославянской четъей минее сохранился полный текст<sup>156</sup>.

Перейдем к житиям второй группы.

Жизнеописание **прп. Антония Нового**<sup>157</sup>, духовного отца Петроны, брата императрицы Феодоры, сохранилось в двух, изданных отдельно фрагментах (ВНГ 142 и 143). Ранее считалось, что речь в них идет о разных святых. Такого мнения придерживался, в частности, Х. М. Лопарев<sup>158</sup>. Ф. Алкэну удалось, однако, идентифицировать эти тексты как фрагменты одного жития<sup>159</sup>. Так, в первом фрагменте Петрона лишь упоминается (он скончался одновременно с

<sup>149</sup> VNM. XXVII C.

<sup>150</sup> VNM. XXX D.

<sup>151</sup> VNM. XXXI A.

<sup>152</sup> VNM. XXXI B.

<sup>153</sup> Каждан А. П. История византийской литературы (650-850 гг.). С. 259.

<sup>154</sup> Ševčenko I. Hagiography of the Iconoclast Period // Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham. March 1975 / Bryer A., Herrin J., ed. Birmingham: Centre for Byzantine studies, University of Birmingham, 1977. P. 118.

<sup>155</sup> VNM. XXIX A.

<sup>156</sup> Жития византийских святых. С. 262.

<sup>157</sup> Называемого Новым в отличие от прп. Антония Великого (ок. 251 – 356). С ним автор жития сравнивает своего героя в проимии. Βίος καί πολιτεία τοῦ ὁσίου Ἀντωνίου τοῦ Νέου // Сборник палестинской и сирийской агиологии Вып. 1 [=Православный Палестинский Сборник. 1907. Т. XIX. Вып. 3 (57)]. С.186 (далее — VA).

<sup>158</sup> Лопарев Х. М. Греческие жития святых VIII и IX вв. Петроград., Типография императорской академии наук, 1914. С. 332.

<sup>159</sup> Halkin F. Saint Antoine le Jeune et Petronas le vainqueur des arabes en 863 // Analecta Bollandiana. 1944. Vol. 62. P. 192.

преподобным)<sup>160</sup>, а второй фрагмент подробно описывает историю взаимоотношений Петроны и прп. Антония.

Житие было написано вскоре после его смерти анонимным автором, который сообщает о своем посещении преподобного незадолго до его кончины<sup>161</sup>. Первая часть была издана в 1907 г. В. В. Латышевым, который сделал и русский перевод изданного отрывка памятника<sup>162</sup>. Вторая часть — Ф. Алкэном в 1944 г.<sup>163</sup>

Прп. Антоний, в крещении Иоанн, родился в Палестине в знатной семье<sup>164</sup>. Оказавшись на территории Ромейской державы, он служил при императоре Михаиле II, возглавляя фему Кивирреотов<sup>165</sup>. После он внезапно для окружающих принял монашество и жил в нескольких монастырях. Святой претерпел заключение и бичевание при императоре Феофиле, но автор жития связывает этот эпизод с последствиями его светской карьеры<sup>166</sup>. Иконоборческий спор, однако, не прошел вовсе незамеченным для прп. Антония: он не смог поселиться в избранном им Агаврском монастыре, поскольку эта обитель была захвачена иконоборцами<sup>167</sup>. Скончался Антоний в возрасте 80 лет 11 ноября 865 г.<sup>168</sup>

Во вступлении анонимный автор обращается к некоему Клименту, названному им лучшим из отцов<sup>169</sup>. Он мог быть игуменом монастыря, в котором жил агиограф. По мнению, Х. М. Лопарева это был Крильский монастырь<sup>170</sup>, а Ф. Алкэн указывает, что Климентом звали студийского игумена, ставшего таковым в 868 г. Таким образом, согласно гипотезе Ф. Алкэна, анонимный автор был также студитом. Этот монах был лично знаком с преподобным и написал житие вскоре после его смерти. Самая ранняя рукопись жития из нескольких сохранившихся — X в.<sup>171</sup>

<sup>160</sup> VA. С. 216.

<sup>161</sup> Βίος Ἀντωνίου τοῦ Νέου ε codice mutilo Atheniensi Suppl. 534 // Halkin Fr. Saint Antoine le Jeune et Petronas le vainqueur des arabes en 863 // *Analecta Bollandiana*. 1944. Vol. 62. P. 22 (далее — VA2).

<sup>162</sup> Русский перевод — Житие и деяния прп. Антония Нового // Сборник палестинской и сирийской агиологии Вып. 1 [=Православный Палестинский Сборник. 1907. Т. XIX. Вып. 3 (57)]. С. 209–243.

<sup>163</sup> Halkin F. Op. cit. P. 187–225.

<sup>164</sup> VA. С. 187.

<sup>165</sup> VA. С. 194–200.

<sup>166</sup> VA. С. 209–212.

<sup>167</sup> VA. С. 206.

<sup>168</sup> VA. С. 216. Halkin F. Op. cit. P. 198.

<sup>169</sup> VA. С. 187.

<sup>170</sup> Лопарев Х. М. Греческие жития святых... С. 332.

<sup>171</sup> Hagiography database. P. 24.

**Давид, Симеон и Георгий** — три брата-подвижника, жители Лесбоса. Если следовать хронологии жития, старший родился в 717 г, младший скончался в 845 г.<sup>172</sup> О прп. Давиде больше ничего не известно, на упоминание прп. Симеона в древнейшей редакции Синодика в Неделю Торжества православия и в письме патриарха Мефодия обращают внимания Д. Абрахамс и Д. Доминго-Форасте<sup>173</sup>, личность Георгия оказывается наиболее таинственной. И. Фундулис, издатель жития, которое повествует о свт. Георгии Митиленском, исповеднике-иконопочитателе, перечисляет трех епископов с именем Георгий. Один из них приходится братом Давиду и Симеону, а еще один — герой публикуемого памятника<sup>174</sup>, краткого жизнеописания, которое сохранилось в одной рукописи конца X в. а значит было написано до этого времени, но после патриаршества свт. Мефодия, в которое состоялось упомянутое в конце жития перенесение мощей святого<sup>175</sup>. Ф. Алкэн не согласился с издателем жития Георгия и заключил, что в нем идет речь о том же самом человеке, что и в житии трех братьев<sup>176</sup>.

Житие трех братьев также сохранилось в единственной рукописи XIV в., возможно происходящей с Лесбоса<sup>177</sup>. Написано оно анонимным автором после 863 г., поскольку в тексте упомянута победа Петроны над арабами<sup>178</sup>. В зависимости от того, понимать ли предсказание св. Георгия Варде, как предречение благополучия во власти или смерти, житие может быть написано ранее или позднее 866 г.<sup>179</sup> Авторы английского перевода жития полагают, что оно было составлено в XI в. с использованием житий, посвященных отдельно трем святым, чьи мощи были положены в одну гробницу в монастыре Божией Матери в Митилене. По мнению исследователей, требуется дальнейший анализ текста с целью распознать в нем

<sup>172</sup> Жития византийских святых. С. 430.

<sup>173</sup> *Abrahamse D., Domingo-Forasté D.* Life of Sts. David, Symeon and George of Lesbos // *Byzantine defenders of images. Eight saints' lives in english translation* / Talbot A.-M., ed. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998. P. 145.

<sup>174</sup> Φουντουλης Ι. ΟΙ ΑΓΙΟΙ ΓΕΩΡΓΙΟΙ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΙ ΜΥΤΙΛΗΝΗΣ [=ΛΕΣΒΙΑΚΟΝ ΕΟΡΤΟΛΟΓΙΟΝ. Α']. Αθηναί, 1959. Σ. 30. Текст жития: ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΚΑΙ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΜΥΤΙΛΗΝΗΣ // Φουντουλης Ι. Op. cit. Σ. 33–43 (Далее — VGM).

<sup>175</sup> *Ibidem.* Σ. 20.

<sup>176</sup> *Halkin F.* Y a-t-il trois saints George, évêques de Mytilène et confesuers sous les iconoclastes? // *Analecta Bollandiana.* Vol. 77. 1959. P. 469.

<sup>177</sup> *Abrahamse D., Domingo-Forasté D.* Op. cit. P. 145.

<sup>178</sup> *Hagiography database.* P. 32.

<sup>179</sup> Жития византийских святых. С. 500.

фрагменты этих древних житий<sup>180</sup>. Автор русского перевода жития, обращает внимание на близость памятника по проблематике к эпохе иконоборчества (общей с житиями Евфимия Сардского, Никиты Мидикийского, Иоанникия, Мефодия, Михаила Синкелла)<sup>181</sup>. Житие было издано И. ван ден Гейном в 1899 г.<sup>182</sup>

**Прп. Евстратий**, будущий игумен Агаврского монастыря, родился в деревне Вициниана в феме Оптиматы, в возрасте 20 лет ушел на Олимп Вифинский, где подвизались его дяди со стороны матери<sup>183</sup>. Прп. Евстратий был ближайшим сподвижником св. Иоанникия Великого. Как и прп. Иоанникий во время гонений он не принял мученического или исповеднического подвига, но вынужден был скрываться. Преподобный неоднократно упоминается в житиях прп. Иоанникия<sup>184</sup>. Св. Евстратий Агаврский скончался в возрасте 95 лет во время правления Василия I (867–886)<sup>185</sup>.

Автор его жития — некий монах из братии Агаврского монастыря. Агиограф опирался на свидетельства других монахов, знавших святого лично, а также на жития прп. Иоанникия<sup>186</sup>. Исходя из описания посмертных чудес преподобного, считают, что памятник был создан после 900 г.<sup>187</sup>

**Св. Иоанн Психаит** начал свое церковное служение при патриархе свт. Тарасии. Им он был рукоположен во диакона, а после был последовательно экономом и настоятелем монастыря «тон Психа» близ Константинополя<sup>188</sup>. При Льве V святой претерпел пытки, заключение и ссылку, в конце которой оказался в Херсонесе<sup>189</sup>. В правление Михаила II святой вернулся в свой монастырь, но вскоре по возвращении скончался<sup>190</sup>.

<sup>180</sup> Abrahamse D., Domingo-Forasté D. Op. cit. P. 147.

<sup>181</sup> Жития византийских святых. С. 436.

<sup>182</sup> Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo/ van den Gheyn J., ed. // Analecta Bollandiana. 1899. Vol. 18. С. 209–259 (далее — VDSG).

<sup>183</sup> Текст жития: Vita Eustratii / Papadopoulos-Kerameus A., ed. // Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. СПб, 1963. Т. 4. P. 367–400 (далее — VEA). Здесь VEA. P. 369.

<sup>184</sup> VII. P. 345, 347, 342, 355, 356, 357 и т.д. VI2. P. 389, 390, 391 и т. д.

<sup>185</sup> Hagiography database. P. 37.

<sup>186</sup> В житии находят параллели и с другими агиографическими источниками: житиями прав. Филарета Милостивого (ВНГ 1511z) и мч. Стефана Нового (ВНГ 1666). Hagiography database. P. 37.

<sup>187</sup> Hagiography database. P. 37.

<sup>188</sup> VIPs. P. 108–112.

<sup>189</sup> VIPs. P. 114–118.

<sup>190</sup> VIPs. P. 122.

Житие прп. Иоанна Психаита (ВНГ 896) анонимно. Оно сохранилось в двух рукописях, одна из которых, может быть датирована X или даже второй половиной IX в.<sup>191</sup>, что позволяет, за неимением других указаний, этим же временем датировать и создание самого текста памятника.

Житие **прп. Макария Пелекитского** подписано именем некоего агиографа Саввы<sup>192</sup>. Уроженец Константинополя, до пострига Христофор, игумен Пелекитского монастыря претерпел заключение и ссылку при Льве V, но остался верным иконопочитанию. Между 816 и 818 гг. несколько писем ему пишет прп. Феодор Студит. Умер прп. Макарий около 840 г.<sup>193</sup>

Издатель житий прп. Петра В. Лоран отмечает полное несовпадение стиля этого памятника с трудами Саввы<sup>194</sup>. Того же мнения ранее придерживался и Х. М. Лопарев, также отмечавший, что автор жития прп. Макария, в отличие от биографа прп. Петра и прп. Иоанникия был не простым монахом, а игуменом Пелекитского монастыря, наследником прп. Макария<sup>195</sup>. К. Манго и И. Шевченко называют житие риторическим и довольно пустым документом<sup>196</sup>. Житие сохранилось в единственной рукописи XI в. Житие послужило источником для краткого жития прп. Прокопия Декаполита<sup>197</sup>, монаха-иконопочитателя, о котором, несмотря на наличие жития, известно мало.

Житие **свт. Мефодия Константинопольского**<sup>198</sup>, о котором выше было рассказано как о писателе-агиографе, написано анонимным автором, который не сообщает о каком-либо своем знакомстве со святым. Житие небогато подробностями, что заставляет исследователей говорить о том, что оно было написано спустя значительное время после смерти святого, т. е. 847 г.<sup>199</sup> Самая ранняя сохранившаяся

<sup>191</sup> *van den Ven P.* La vie grecque de s. Jean le Psichaïte confesseur sous le règne de Léon l'Arménien (813—820) // *Muséon.* 1902. Т. 21. P. 101. Текст жития в этом же издании P. 103–125 (далее — VIPs).

<sup>192</sup> *S. Macarii monasterii Pelecetes hegumeni acta graeca* / Van den Gheyn I., ed. // *Analecta Bollandiana* Т. 16. 1897. P. 142–163 (далее — VMP).

<sup>193</sup> *Hagiography database.* P. 65.

<sup>194</sup> *Laurent V.* La vie merveilleuse... P. 17.

<sup>195</sup> *Лопарев Х. М.* Греческие жития святых... С. 361.

<sup>196</sup> *Mango C., Ševčenko I.* Some churches and monasteries on the southern shore of the Sea of Marmara // *Dumbarton Oaks Papers.* 1973. Vol. 27. P. 244.

<sup>197</sup> *La Vie inedite de S. Procope le Decapolite (ВНГ 1583)* / Eftymiadis S., ed. // *Analecta Bollandiana.* 1990. Vol. 108. P. 313–319 (далее VPD).

<sup>198</sup> *Vita S. Methodii Patriarchae CP.* // *Patrologia Graeca.* Т. 100. Col 1243–1262. (далее — VM).

<sup>199</sup> *Hagiography database.* P. 68.

рукопись жития — Vaticanus gr. 1667 X в. Сути иконоборческого спора анонимный автор касается несколько раз в ходе этого описания исповеднического подвига своего героя.

**Прп. Михаил** – синкелл иерусалимского патриарха, направленный вместе со своими учениками Феодором и Феофаном с посольством в Рим и Константинополь<sup>200</sup>. Они исповедали перед василевсом свое православие, за что претерпели пытки, заключение и ссылку<sup>201</sup>. В конце жизни Михаил был настоятелем монастыря Хоры<sup>202</sup>, в котором всегда останавливались в столице иерусалимские иноки<sup>203</sup>. Насельник этой обители и написал житие. Умер прп. Михаил 4 января 846 г.<sup>204</sup> Текст памятника сохранился в двух рукописях XI и XII, в обеих в составе минологиев за январь<sup>205</sup>.

Первое издание этого жития содержится в приложении к XI тому Известий Русского Археологического Института в Константинополе, содержащем труд Ф. И. Шмита, посвященный истории монастыря Хоры. Ученый обратил внимание на то, что автор ссылался на свидетельства учеников и друзей святого, и датировал житие второй четвертью IX в.<sup>206</sup> М. Каннингэм, которой принадлежит другое издание памятника<sup>207</sup>, замечает, что житие было, вероятно, написано спустя не более чем поколение после смерти святого, хотя точно доказать это и невозможно<sup>208</sup>.

**Св. Никита Патрикий** был родом из Пафлагонии<sup>209</sup>. Он служил при императорском дворе. Д. Папахрисанфу, издавшая сохранившийся в единственной рукописи XII в. фрагмент его жития (ВНГ 1342Е)<sup>210</sup>, отождествляет Никиту с тем

<sup>200</sup> VMS. P. 62.

<sup>201</sup> VMS. P. 68, 70, 88, 92.

<sup>202</sup> VMS. P. 104.

<sup>203</sup> Лопарев Х. М. Греческие жития святых... С. 216.

<sup>204</sup> Cunningham M. B. The Life of Michael the Synkellos. [=Belfast Byzantine texts and translations. Vol. 1] Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, 1990. P. 3, 131.

<sup>205</sup> Cunningham M. B. Op. cit. P. 40.

<sup>206</sup> Шмит Ф. И. Кахриэ-джами [=Известия Русского Археологического Института в Константинополе. Т. XI]. София: Държавна печатница, 1906. С. 10.

<sup>207</sup> Ссылки на текст жития будут приведены по этому изданию: The Life of Michael the Synkellos: text and translation // Cunningham M. B. Op. cit. P. 43—130 (далее — VMS).

<sup>208</sup> Cunningham M. B. Op. cit. P. 5.

<sup>209</sup> La Vie du Patrice Niketas: Synaxarion of CP // Papachryssanthou D. Un Confesseur du second Iconoclasme: La Vie du Patrice Niketas (+836) // Travaux et mémoires. 1968. Vol. 3. P. 325.

<sup>210</sup> La Vie du Patrice Niketas // Papachryssanthou D. Un Confesseur du second Iconoclasme: La Vie du Patrice Niketas (+836) // Travaux et mémoires. 1968. Vol. 3. P. 329–351 (далее — VNP).

стратигом Сицилии, который в 797 г.<sup>211</sup> отправил посольство к Карлу Великому<sup>212</sup>. В правление Никифора I и Ставракия Никита удаляется в один из константинопольских монастырей, который был вынужден покинуть с началом иконоборческого гонения в 815 г. До своей кончины 6 октября 836 г. Никита жил в различных монастырях, в том числе монастыре Катесия, насельник которого и написал упомянутое житие. Лично знаком со святым этот монах не был, но пользовался воспоминаниями племянника и преемника святого в монастыре Катесия, также Никиты<sup>213</sup>. Это позволяет отнести житие к ближайшему после смерти патрикия Никиты и прп. Григорий Декаполита, житие которого использовал анонимный автор, времени, середине IX в.

**Прп. Николай Студит**, ученик прп. Феодора Студита. Его житие (VHG 1365)<sup>214</sup> не несет подписи автора. Прп. Николай, как и его знаменитый учитель, был игуменом Студийского монастыря вслед за прп. Феодором и наследовавшим ему Навкратием<sup>215</sup>. В 848 г.<sup>216</sup> прп. Николай был вынужден удалиться в изгнание в связи с конфликтом патриархов Игнатия и Фотия<sup>217</sup>, вернулся в 867 г., а в следующем 868 г. скончался, прославившись даром исцеления<sup>218</sup>. Также прп. Николай был известен как переписчик книг. Он создал самую раннюю из сохранившихся минускульных рукописей, Евангелие 835 г., принадлежавшее еп. Порфирию Успенскому (1804–1885)<sup>219</sup>. О книжных трудах своего героя упоминает и автор жития прп. Николая<sup>220</sup>.

Молодые годы прп. Николая пришлось на иконоборческое время. Он претерпел заключение и бичевание вместе со своим наставником, прп. Феодором<sup>221</sup>. Поэтому

<sup>211</sup> *Papachryssanthou D.* Un Confesseur du second Iconoclasme: La Vie du Patrice Niketas (+836) // *Travaux et mémoires*. 1968. Vol. 3. P. 323.

<sup>212</sup> *Ibidem*. P. 316.

<sup>213</sup> *Ibidem*. P. 312.

<sup>214</sup> *Anonymi vita s. Nicolai Studitae* // *Patrologia Graeca*. T. 105. Col. 863–925 (далее — VNS).

<sup>215</sup> VNS. Col. 901

<sup>216</sup> *Hagiography database*. P. 72.

<sup>217</sup> VNS. Col. 909.

<sup>218</sup> Например, исцеление императрицы Евдокии: VNS PG 105. Col. 913.

<sup>219</sup> *Hagiography database*. P. 72. П. Лемерль выражает надежду на то, что со временем будут обнаружены и другие рукописи прп. Николая. *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / Сенина Т. А. (Кассия, монахиня), вступ. ст. и пер. с франц. СПб.: «Свое издательство», 2012. С. 185.

<sup>220</sup> VNS. Col. 876.

<sup>221</sup> VNS. Col. 885.

автор жития, некий насельник студийского монастыря<sup>222</sup>, касается и истории спора о священных изображениях. Составители агиографической базы данных Дамбартон-Оукс датируют житие 910—950 гг.<sup>223</sup> К этому заключению исследователи приходят по причине того, что автор упоминает о посмертном чуде исцеления ученика прп. Николая, бывшем за сорок лет до написания жития и по завершении игуменства Климента, преемника прп. Николая.<sup>224</sup> Как было сказано выше, Д. Краусмюллер полагает, что автором этого жития был монах Михаил, биограф прп. Феодора, что означает чуть более раннюю датировку.

**Прп. Феодор Студит**, один из выдающихся деятелей своей эпохи, родился в Константинополе в знатной семье<sup>225</sup>. В 759 г. по примеру своего дяди Платона он избрал монашеский путь<sup>226</sup> и в 794 г. стал вслед за ним игуменом Саккудиона, из которого вскоре перебрался в Студийский монастырь. Опуская другие подробности жизни прп. Феодора в столице, можно сказать, что он стал одним из лидеров иконопочитательской оппозиции политике Льва V, приняв подвиг исповедничества<sup>227</sup>. Из ссылки он вернулся в 821 г., а скончался в 836 г.<sup>228</sup>

Три изданные версии жития прп. Феодора Студита обыкновенно обозначают литерами А, В и С<sup>229</sup>. Первой по времени написания редакцией считается житие В (VHG 1754), автором которого является некий монах Михаил<sup>230</sup>.

Житие, написанное Михаилом, тем не менее, не было самым первым житием Студийского игумена. Д. Краусмюллер полагает, что оно является переработкой более раннего жития прп. Феодора, принадлежащего перу патриарха Мефодия. То, что Михаил не был первым биографом Студита, ясно из его собственных

<sup>222</sup> Автор хорошо знаком с храмами монастыря и расположением могил настоятелей (VNS. Col. 921.) и т.д.

<sup>223</sup> Hagiography database. P. 73.

<sup>224</sup> VNS. Col. 924.

<sup>225</sup> VThSB. Col. 236.

<sup>226</sup> Hagiography database. P. 100. VThSB. Col. 241.

<sup>227</sup> VThSB. Col. 288.

<sup>228</sup> VThSB. Col. 320–321. Hagiography database. P. 100.

<sup>229</sup> *Доброклонский А. П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Часть I. Его эпоха, жизнь и деятельность. Одесса. Экономическая типография, 1913. С. 167.

<sup>230</sup> *Vita et conversation sancti patris nostri et confessoris Theodori abbatis monasterii Studii a Michaelae Monacho conscripta* // PG 99. Col. 233–328 (далее — VThSB). Д. Краусмюллер полагает, что Михаил был игуменом Далматского монастыря и называет целый ряд произведений, которые могут быть ему атрибутированы. *Krausmüller D.* The Vitae B, C and A of Theodore the Stoudite Their Interrelation, Dates, Authors and Significance for the History of the Stoudios Monastery in the Tenth Century // *Analecta Bollandiana*. 2013. Vol. 131. P. 289

вступительных слов к житию. Косвенными доказательствами в пользу авторства свт. Мефодия можно считать наименование создателей житий прп. Феодора «τῶν τῆς ἐκκλησίας μυστῶν» (в житии Николая Студита, тоже предположительно написанного Михаилом)<sup>231</sup> и сравнение текстов житий свт. Николая Мирликийского, принадлежащих патриарху и Михаилу<sup>232</sup>. Долгое время считалось, что свое житие Михаил написал во второй половине IX в., возможно после 868 г.<sup>233</sup>, однако Д. Краусмюллер показывает, что этот текст стоит относить к первой четверти X в.<sup>234</sup>

Текст, созданный монахом Михаилом, был переработан неизвестным автором. Результат этой работы принято обозначать как житие С (ВНГ 1755d). Его текст был издан В. В. Латышевым<sup>235</sup>. Текст жития А (ВНГ 1755)<sup>236</sup> был создан на основе этой версии. Его автором считается Феодор Дафнопат, писатель середины X в.<sup>237</sup>

**Св. августа Феодора** родилась в Пафлагонии около 815 г. Как сообщает биограф будущей императрицы, детство ее прошло в семье, сочувствовавшей гонимым почитателям икон и активно им помогавшей<sup>238</sup>. Около 830 г. стала женой императора Феофила, после смерти последнего стала регентшей при сыне Михаиле III, окончательно восстановила иконопочитание.

Житие Феодоры (ВНГ 1731) анонимно, содержит общие места с хроникой Георгия Амартола. По предположению А. Маркопулоса<sup>239</sup> оно послужило источником для хроники. Д. Е. Афиногенов, на основании текстологического анализа различных рукописей «Повести о прощении Феофила» (ВНГ 1734), приходит к выводу, что житие августы было составлено на основе этого источника, автор которого в свою очередь пользовался текстом Георгия<sup>240</sup>. Составители

<sup>231</sup> Krausmüller D. Patriarch Methodius, the first hagiographer of Theodore of Stoudios // *Symbolae Oslonenses*. 2006. Vol 81. P. 145.

<sup>232</sup> Ibidem. P. 147.

<sup>233</sup> Каждан А. П. История византийской литературы (650—850 гг.). С. 306.

<sup>234</sup> Krausmüller D. The Vitae B, C and A of Theodore the Stoudite... P. 287.

<sup>235</sup> Latysev V. Vita s. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzovani no. 520 // *Византийский временник*. 1914. Вып. 21. С. 255–304 (далее — VThSC).

<sup>236</sup> Vita et conversation sancti patris nostri et confessoris Theodori praepositi Studitarum conscripta a Michaele Monacho // *Patrologia Graeca*. Т. 99. Col. 113—231 (далее — VThSA).

<sup>237</sup> Hagiography database. P. 101. См. о нем: Каждан А. П. История византийской литературы (850—1000 гг.). Эпоха византийского энциклопедизма. СПб.: Алетейя, 2012. С. 166–172.

<sup>238</sup> Маркоπούλος Α. Βίος τῆς αὐτοκρατείας Θεοδώρας // *Symmecta*. 1983. Т. 5. Σ. 258 (далее — VThA).

<sup>239</sup> VThA. Σ. 252.

<sup>240</sup> Афиногенов Д. Е. «Повесть о прощении императора Феофила»... С. 84.

агиографической базы данных, придерживаясь версии А. Маркопулоса, относят составление к ближайшему времени после смерти благоверной императрицы, годам правления Василия I (867–886) или Льва VI (886–912)<sup>241</sup>. Учитывая, что «Повесть о прощении Феофила» была создана в конце IX в, можно предположить, что житие Феодоры создано несколько позднее. Самая ранняя сохранившаяся рукопись жития указывает на 3 августа 1111 г., как на дату окончания труда переписчика<sup>242</sup>. Житие было издано впервые 1891 г.<sup>243</sup>, в 1983 г. переиздано А. Маркопулосом<sup>244</sup>, в 1998 г. переведено на английский язык<sup>245</sup>.

**Свт. Феофилакт Никомидийский** был в числе епископов, принимавших в событиях вокруг иконоборческого собора 815 г. За свою верность иконопочитанию он, как и прочие, был отправлен в ссылку и на свою кафедру уже не вернулся. По предположению А. Фогта, издателя одного из житий свт. Феофилакта (VHG 2451)<sup>246</sup>, святой родился около 765 г.<sup>247</sup> Он был сотрудником свт. Тарасия так же, как и свт. Никифор. При восшествии Тарасия на столичную кафедру, Феофилакт удалился в основанный патриархом монастырь<sup>248</sup>. В 806 г. он был уже на кафедре Никомидии, где им была построена церковь Косьмы и Дамиана с комплексом благотворительных учреждений<sup>249</sup>. А. Фогт датирует смерть святого примерно 840 г., но отсутствие упоминания об императорах, правивших после Льва Армянина заставляет думать, что святитель мог скончаться еще в его царствование<sup>250</sup>.

Автором уже упомянутого жития был тезка святого, некий Феофилакт<sup>251</sup>. Х. М. Лопарев полагал, что этот Феофилакт не был современником святителя, поскольку в тексте больше говорится о патриархах Тарасии и Никифоре и

<sup>241</sup> Hagiography database. P. 98.

<sup>242</sup> *Μαρκοπούλος Α.* Op. cit. Σ. 255.

<sup>243</sup> *Regel W.* *Analecta Byzantino-Russica.* Petropoli, 1891. P. 1-43.

<sup>244</sup> Текст жития в цитированном выше издании: Βίος τῆς αὐτοκρατείας Θεοδώρατος // *Symmesta.* 1983. T. 5. P. 257—271.

<sup>245</sup> *Byzantine Defenders of Images / Talbot, A.-M., ed.* Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998. С. 353–382.

<sup>246</sup> Текст жития: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοφυλάκτου, ἀρχιεπισκόπου Νικομηδείας // *Vogt. A.* *S. Théophylacte de Nicomédie // Analecta Bollandiana.* 1932. Vol. 50. P. 71–82 (далее — VThN1).

<sup>247</sup> *Vogt. A.* Op. cit. P. 69

<sup>248</sup> VThN1. P. 73.

<sup>249</sup> VThN1. P. 75. Hagiography database. P. 107.

<sup>250</sup> Hagiography database. P. 107. *Сенина Т. А.* Феофилакт, архиепископ Никомидийский, святитель, исповедник // *Жития византийских святых.* С. 231.

<sup>251</sup> *Каждан А. П.* История византийской литературы (650— 850 гг.). С. 264

императорах, чем о главном герое повествования<sup>252</sup>. А. Фогт считает агиографа никомидийским клириком, жившим после 843 г., сомневаясь в возможности его идентификации с Феофилактом II, одним из преемников святого на кафедре Никомидии<sup>253</sup>. Будучи мало осведомленным о жизни святого, автор уделяет большое внимание основанным им благотворительным учреждениям, которые все еще существовали в момент написания жития. Это позволяет издателю предполагать, что Феофилакт-агиограф возглавлял их или просто принимал участие в их работе<sup>254</sup>.

А. Каждан, исходя из терминологии, которую использует агиограф, считает, что житие написано в X в., но указывает, что это трудно доказать<sup>255</sup>. Впервые краткое описание жития составил в 1897 г. Х. М. Лопарев<sup>256</sup>, пользуясь сохранившейся в монастыре Дионисиат рукописью XVII в. Для издания жития, вышедшего в 1932 г. А. Фогт использовал найденные в Великой Лавре рукописи XIII в. и 1627 г.<sup>257</sup>

Другое житие свт. Феофилакта (ВНГ 2452)<sup>258</sup>, сохранилось в одной рукописи XIV в., автор его неизвестен. Составители базы данных Дамбартон-Оукс принимают за основную версию о том, что это житие является риторической переработкой первого, тогда как издатель памятника, Ф. Алкэн, полагает, что житие происходит из дометафрастовского минология и относит его к IX в.<sup>259</sup>

Итак, отметим, что большая часть агиографических памятников, описание которых мы только что дали, это жития второй группы, об авторах которых мало что можно сообщить. Тем не менее, за счет того, что герои житий действуют в годы второго иконоборчества и, в той или иной степени, вовлечены в ход конфликта, должно заставить агиографов говорить о сути спора. Творчество тех, о ком с уверенностью можно говорить как о современниках иконоборческой эпохи, на первый взгляд, представлено не так широко. Мы имеем дело с произведениями пяти

<sup>252</sup> Лопарев Х. М. Описание некоторых греческих житий святых // Византийский временник. 1897. Вып. 4. С. 354.

<sup>253</sup> Vogt A. Op. cit. P. 67.

<sup>254</sup> Ibidem. P. 69.

<sup>255</sup> Каждан А. П. История византийской литературы (650-850 гг.). С. 264.

<sup>256</sup> Лопарев Х. М. Описание некоторых греческих житий святых... С. 354

<sup>257</sup> Первая рукопись послужила источником для прочих, XV, XVI и XVII в. Vogt. A. Op. cit. P. 67.

<sup>258</sup> Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοφυλάκτου ἀρχιεπισκόπου Νικομηδείας e codice Patmensi 736 (ВНГ 2452) // Halkin F. Hagiologie byzantine. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1986. P. 171–181 (далее — VThN2).

<sup>259</sup> Halkin F. Théophylacte de Nicomédie confesseur sous les iconoclastes // Idem. Hagiologie byzantine. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1986. P. 170

авторов. Однако, следует заметить, что трое из них — авторы двух житий из нашего списка, что позволяет набрать достаточно обширный материал для реконструкции их теории образа.

В заключение обзора источников скажем несколько слов и об изданиях тех произведений, к которым мы будем обращаться для сопоставления выявленных в житиях тем иконопочитательского богословия с теорией образа ведущих мыслителей апологетов иконы. В связи с тем, что проблема священного образа в христианском богослужении стала весьма актуальна в эпоху Реформации, уже в XVI в. вышло несколько изданий текста «Трех слов об иконопочитании» прп. Иоанна Дамаскина. Популярность этих трактатов, созданных прп. Иоанном между 726 и 733 гг.<sup>260</sup>, у защитников религиозных изображений Нового времени способствовала тому, что по сей день — это, вероятно, самая известная апология иконопочитания<sup>261</sup>. В настоящий момент существует критическое издание этого памятника Б. Коттера<sup>262</sup>, которое с помощью расположения текста в трех столбцах отражает важную особенность произведения прп. Иоанна: при работе над Вторым и Третьим Словами он использует материал Первого Слова, поэтому три трактата содержат и общие идеи, и дословные совпадения (во Втором Слове аргументы Первого изложены в упрощенном варианте, а в Третьем прп. Иоанн приводит их в еще более гармоничную богословскую систему)<sup>263</sup>.

Точку зрения современника прп. Иоанна, свт. Германа Константинопольского доносят до нас три его послания, направленные к епископам Иоанну Синадскому, Константину Наколийскому и Фоме Клавдиопольскому в период с 723 по 725 гг., то есть непосредственно перед началом первого периода иконоборчества (726/730–787)<sup>264</sup>. Эти письма были позднее зачитаны в 787 г. на VII Вселенском соборе,

<sup>260</sup> Parry K. *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in Eighth and Ninth Centuries*. Leiden; New York.; Köln: Brill, 1996 [=The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies, and Cultures, 400–1453. Vol. 12]. P. 11.

<sup>261</sup> Louth A. *St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology* [=Oxford Early Christian Studies] Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 198.

<sup>262</sup> *Contra imaginum calumniatores orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Kotter B., hrsg. Bd. 3* (=Patristische Texte und Studien. Bd. 17). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975. (Далее — *Contra imaginum*).

<sup>263</sup> Louth A. *Op. cit.* P. 200.

<sup>264</sup> Заплатников С. В. Концепция зрительного Писания в трудах патриарха Германа Константинопольского // *Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I: Богословие. Философия*. 2012. № 4 (42). С. 97.

поэтому их текст доступен в современном издании деяний Вселенского Собора<sup>265</sup>. Еще один памятник богословия первого иконоборческого периода, авторство которого остается спорным<sup>266</sup>, «Наставления старца о святых иконах» имеет единственное издание начала XX в.<sup>267</sup> Основные труды отцов второго иконоборческого периода, свт. Никифора Константинопольского (около 758–828) и прп. Феодора Студита (759–826), посвященные апологии почитания священных изображений изданы в 99 и 100 томах Греческой патрологии Ж.-П. Минья<sup>268</sup>. Издание творений свт. Никифора продолжили кардинал Ж.-Б. Питра<sup>269</sup>, Дж. Физерстоун<sup>270</sup> и Ж. Деклерк<sup>271</sup>.

<sup>265</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Pars altera / Lambez E., ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. P. 442–487.

<sup>266</sup> Gero S. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1977. P. 30.

<sup>267</sup> Νοῦθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων // Мелиоранский Б. М. Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII в. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1901. С. V—XXXIX.

<sup>268</sup> Nicephori Patriarchae CP. Antirrhethici adversus Constantinum Copronimim // Patrologia Graeca. T. 100. Col. 205–534. 47.; Theodori Studutae Antirrhethici adversus iconomachos // Patrologia Graeca. T. 99. Col. 327–436.

<sup>269</sup> Nicephorus. Ex Antirrhethicis libris loca selecta // Spicilegium Solesmense: complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera selecta e Graecis Orientalibusque et Latinis codicibus / Pitra J. B., ed. T. I. Paris: F. Didot fratres, 1852. P. 302–335; Pseudo-Epiphani sive Epiphaniidis confutatio. Sancti Nicephori. Antirrheticus liber quartus // Spicilegium Solesmense: complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera selecta e Graecis Orientalibusque et Latinis codicibus / Pitra J. B., ed. T. IV. Paris: F. Didot fratres, 1858. P. 292–380

<sup>270</sup> Nicephori Patriarchae Constantinopoliatni Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 / Featherstone J. M. cura. Turnhout, Leuven: Brepols, 1997. – xxxiv+381 p.

<sup>271</sup> Les sept opuscules Sur la fabrication des images attribuées à Nicephore de Constantinople / Declerck J., ed. // Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday / Janssens B., Roosen B., Van Deum P., ed. Louvain: Walter de Gruyter, 2004 (=Orientalia Lovaniensia Analecta. Vol. 137). P. 105–164.

## Глава 1. Священные изображения в христианской традиции I–IX вв.

### 1.1 Возникновение практики иконопочитания

Жития святых иконоборческой эпохи обращают современного читателя к определенному этапу истории священных изображений в христианстве. Привычные нам, прежде всего в православных храмах, иконы и настенные росписи, естественно, не существовали в ту эпоху такими же, как сейчас, однако, именно дискуссии и конфликты того времени позволили христианам осознать, сколь необходимую роль в их религиозной практике играют иконы. Прежде чем переходить непосредственно к поиску необходимой нам информации в агиографических источниках следует представить описание той ситуации вокруг изображений, которая сложилась на момент написания исследуемых памятников. С одной стороны, как было уже указано, почитание изображений только что получило соборное утверждение и теоретическое обоснование, с другой — иконоборцы направили свою критику против обычая, который был к тому моменту распространен в христианской практике. Для того, чтобы составить представление об этом обычае и его основаниях, как они сформулированы отцами VIII—IX вв., и поняты современниками, среди которых были и авторы агиографических произведений, нам следует, прежде всего прочего, обратиться к исследованию того, как и когда изображения стали неотъемлемой частью христианского богослужения<sup>272</sup>.

Обращаясь к первым векам существования Церкви, нельзя не заметить, что христианская проповедь прозвучала в пределах Римской Империи, а значит в мире

---

<sup>272</sup> Богатая изобразительная традиция христианства является ныне общепризнанной и в сравнении с другими монотеистическими религиями привлекает внимание исследователей. См.: Тульпе И. А. Монотеизм и проблема изображения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3–4. С. 137.

полном произведений изобразительного искусства. В результате своих завоеваний римляне перенимали греческие обычаи, греческую науку и искусства. В Рим свозились художественные произведения, сначала как трофеи римской армии, затем – как заказы из мастерских Эллады для богатых жителей города. В Италию частично переместились и сами мастерские<sup>273</sup>. С одной стороны, новых жертвенников и статуй богов требовали многочисленные культы: общественные, местные, домашние<sup>274</sup>, с другой – появилась потребность в богатом украшении повседневной жизни. Примером этому служат росписи зданий, сохранившиеся в погибших Помпеях<sup>275</sup>. Часто фрески и мозаики, созданные для украшения помещения, сохраняют некоторый религиозный акцент, включают фигуры богов, полны игры символов<sup>276</sup>. Данные археологии сообщают нам, что таким же образом могли быть декорированы и стены синагоги<sup>277</sup>, несмотря на гораздо более осторожное отношение ветхозаветной религии Израиля к культовым изображениям, по сравнению с прочими верованиями той эпохи.

Хотя вопрос о самой возможности запечатлеть божественное художественными средствами для античной языческой философской мысли не всегда имел однозначное простое решение<sup>278</sup>, религиозные изображения и изображения в повседневной жизни были привычны для большинства жителей Империи. Не составляли исключения и умножавшиеся в этой Империи христиане. «Если в античном доме мы встречаем роскошную декорацию стен, потолков и полов, то можно ли думать, что в христианском доме эта декорация вдруг исчезла сразу?»<sup>279</sup> — писал на рубеже XIX—XX вв. Д. В. Айналов. К такому же выводу пришел многими столетиями ранее Евсевий Кесарийский. Упомянув в «Церковной истории» о воздвигнутой исцеленной Спасителем кровоточивой жене, он пишет: «Я ведь рассказывал, что сохранились изображения Павла, Петра и Самого Христа,

<sup>273</sup> Шаму Ф. Эллинистическая цивилизация. М., Екатеринбург: У-Фактория: АСТ, 2008. С. 454.

<sup>274</sup> Там же. С. 417.

<sup>275</sup> Там же. С. 455.

<sup>276</sup> Там же. С. 464.

<sup>277</sup> Goodenough E. R. Jewish symbols in the Greco-Roman Period. Abridged edition / Neusner J., ed. Princeton: Princeton University Press, 1992. P. 177.

<sup>278</sup> См.: Безансон А. Запретный образ. М.: Издательство «МИК», 1999. С. 15.

<sup>279</sup> Айналов Д. В. Эллинистические основы византийского искусства. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1900. С. 130

написанные красками на досках. Естественно, что древние привыкли, особенно не задумываясь, по языческому обычаю, чтить таким образом своих спасителей»<sup>280</sup>.

Негативное отношение к таким действиям не было для Евсевия непродуманным. Его личность, как противника изображения Христа, стала популярной у иконоборцев VIII—IX вв., поскольку в одном из своих писем он отказывается прислать образ Спасителя сестре императора Константина ссылаясь на неизобразимость Божественной природы Христа<sup>281</sup>. Послание это было написано около 313 г., сохранилось не полностью и первоначально вызывало сомнения в своей подлинности. Отрывок из него дошел до нас только благодаря флорилегию иконоборческого собора 754 г. Иконопочитатели не оспаривали принадлежность текста Евсевию, но в лице патриарха Тарасия указывали на сомнительность догматических взглядов автора<sup>282</sup>.

Помимо упомянутого фрагмента Евсевия, можно подобрать ряд сочинений христианских авторов доникейской эпохи (Иустина Мученика, Тертуллиана, Минуция Феликса), которые часто вызывали к жизни высказывания о принципиальной невозможности наличия изображений в христианской Церкви этого времени<sup>283</sup>, тем не менее, это не остановило развитие христианского изобразительного искусства. «Трудно предположить, чтобы духовенство, совершая богослужение перед этими росписями, их не замечало и, если христианство было враждебно искусству, не предпринимало никаких мер, чтобы положить предел такому заблуждению<sup>284</sup>», - заключает Л. А. Успенский о первых памятниках собственно христианского искусства, которые становятся возможным вычленивать из числа прочих с конца II—начала III вв. Первые христианские изображения были

<sup>280</sup> *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. VII, 18. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, 2001. С. 325.

<sup>281</sup> *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes* / Hennephof H., ed. Leiden: Brill, 1969. P. 42.

<sup>282</sup> *Сидоров А. И.* Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (к вопросу об идейных истоках иконоборчества) // *Византийский Временник*. 1991. № 1. С. 58.

<sup>283</sup> *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной Церкви. Коломна: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. С. 12. Подобную точку зрения со ссылкой на трансцендентность и недоступность для понимания христианского Бога можно встретить и у современных исследователей: *Раевская Н. Ю.* Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. СПб.: Сатис, 2011. С. 23. С другой стороны, к числу аргументов против изобразительного искусства вообще часто причисляют полемические высказывания древних авторов против языческого идолопоклонства, да и оставшиеся фрагменты их сочинений требуют более внимательного толкования и могут иметь иную интерпретацию. См.: *Сидоров А. И.* Указ. соч. С. 70

<sup>284</sup> *Успенский Л. А.* Указ. соч. С. 17.

найжены в катакомбах и носят погребальный характер. Единственный исследованный наземный памятник раннего христианства – церковь в Дура-Европос, фрески которой были выполнены не позднее 256 г.<sup>285</sup> По стилю, технике и материалу первые христианские изображения не представляют уникального явления в искусстве того времени. Их содержание составляют не портреты Христа, Божией Матери и святых, а языческие или нейтральные мотивы с новой христианской символикой или библейские, в основном ветхозаветные, сюжеты<sup>286</sup>. В каждом четвертом случае изображена Оранта – символический образ с молитвенно воздетыми руками, 10% рисунков – Добрый Пастырь, то есть пастух, несущий на плечах барана или овцу – образ, который возводят к V в. до н. э. Моисей, Иона, три отрока в печи огненной — герои других фресок. Изображения Гелиоса, Орфея, Доброго Пастыря или философа истолковывались зрителем как изображения Иисуса Христа<sup>287</sup>. Так первые христиане находят в символах и образах окружающей их культуры, языческой и иудейской, свой особый религиозный смысл, смело используя их в новом христианском значении<sup>288</sup>.

В царствование Константина Великого (306–337) гонения на христиан прекращаются, и они получают поддержку и покровительство самих римских императоров. Вновь сооружаемые в Риме, Константинополе, на Святой Земле величественные храмы, соответствовавшие новому статусу христианской религии, требовали нового способа их украшения. Перед художниками-христианами открываются новые перспективы и новые задачи, появляется то, что А. Грабар называет «большим христианским искусством»<sup>289</sup>.

Памятники конца III - начала IV вв. содержат все больше сцен, изображающих эпизоды земной жизни Христа: впервые появляются исцеление слепорожденного, брак в Кане Галилейской, воскрешение дочери Иаира или сына Наинской вдовы. Спустя столетие чаще встречаются изображения Христа на троне, сцены Крестных

<sup>285</sup> Louth A. St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology [=Oxford Early Christian Studies] Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 195.

<sup>286</sup> Jensen R. Understanding early Christian art. London; New York: Routledge, 2000. P. 11.

<sup>287</sup> Ibidem. P. 110.

<sup>288</sup> Ibidem. P. 63.

<sup>289</sup> Грабар А. Император в византийском искусстве. М., 2000. С. 200.

страданий, поклонение волхвов. Появляются первые «портреты» Христа, одним из которых стало изображение Спасителя в катакомбах Комодиллы. Этот образ, наряду с несколькими ему современными стал предтечей будущего изображения Христа-Вседержителя<sup>290</sup>.

Анализируя тексты Павлина Ноланского, Р. Йенсен обращает внимание на то, что при строительстве церкви св. Феликса святитель заказывает художнику изобразить не только привычные библейские сцены, но и изображения Христа и святых и при этом считает нужным пояснять такой выбор как непривычный для своего времени<sup>291</sup>.

Изображая Христа, Главу торжествующей теперь Церкви, мастера используют официальное искусство, существовавшее для прославления императоров, как источник композиций и иконографических схем. Они создают на такой основе новые христианские сюжеты. Так христианские произведения приобретают черты, сформированные в рамках монархического культа<sup>292</sup>.

Несмотря на наличие такой связи, простое присутствие изображений в христианских храмах не означает одновременно и почитания их. Относительно того, когда оно стало распространенным обычаем в среде христиан, существуют различные мнения. Весьма популярна точка зрения Э. Кицингера, который отмечает рост значимости священных изображений лишь во времена Юстиниана I (527–565)<sup>293</sup>. Резкое увеличение числа свидетельств о поклонении иконам он отмечает лишь с середины VI в. Примерами таких эпизодов Э. Кицингеру служат отрывки из «Луга духовного» Иоанна Мосха, в одном из которых рассказана история монаха, имевшего привычку молиться перед образом Богородицы с Младенцем прежде чем предпринять путешествие, в другом — женщины, которая набрала воду из пересохшего колодца, опустив туда икону<sup>294</sup>.

<sup>290</sup> *Jensen R.* Op. cit. P. 103

<sup>291</sup> *Ibidem.* P. 94

<sup>292</sup> *Грабар А.* Император в византийском искусстве. М.: Ладомир, 2000. С. 197

<sup>293</sup> *Kitzinger E.* The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // *Dumbarton Oaks Papers*. 1954. Vol. 8. P. 87

<sup>294</sup> *Ibidem.* P. 107. *Joannes Moschus, Monachus et Eremita. Pratum spiritual* // *Patrologia Graeca*. T. 87c. Col. 2940.

Кроме подобных случаев личного благочестия в этот период находятся примеры общественного культа икон. Таково свидетельство Феодора Синкелла об иконе Божией Матери, защищавшей Константинополь во время осады его аварами в 626 г. и эпизод из жития прп. Максима Исповедника, где описан богословский диспут с участием святого, все участники которого, достигнув соглашения в спорных вопросах, молились и целовали Евангелие, Крест и иконы Спасителя и Богородицы<sup>295</sup>. Признавая то, что культ изображений был подготовлен и вдохновлен почитанием мощей святых, Э. Кицингер тем не менее считает, что полной зависимости между этими видами церковного благочестия никогда не было, а в VII в. они разделяются совершенно<sup>296</sup>. Примером следования гипотезе Кицингера может быть мнение В. Лурье, который пишет о стремительном распространении культа святых икон в VI в.<sup>297</sup>

Мнение о еще более позднем возникновении культа изображений принадлежит Л. Брубейкер. Признавая гипотезу Кицингера принятой большинством ученых, английская исследовательница подвергает дополнительному анализу источники, на которые он ссылается<sup>298</sup>. Среди прочего она обращает внимание на то, что данные фрагменты «Луга духовного» могут содержать поздние вставки, которых не было в редакции сочинения Иоанна Мосха, хранившейся в патриаршей библиотеке времен свт. Тарасия Константинопольского. Свт. Тарасий и другие отцы Вселенского Собора читали «Луг духовный» в рукописи из монастыря Максимиана в Константинополе и считали данные фрагменты изъятыми иконоборцами<sup>299</sup>. Л. Брубейкер отмечает рост авторитета священных изображений между 670 и 730 гг., то есть непосредственно перед иконоборческим спором.

В качестве альтернативного мнения можно привести точку зрения А. И. Сидорова. В цитированной выше статье он отмечает, что слабое развитие христианского искусства в первые века существования Церкви может объясняться ее

<sup>295</sup> Ibidem. P. 102.

<sup>296</sup> Ibidem. P. 118.

<sup>297</sup> Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiôma, 2006. С. 428.

<sup>298</sup> Brubaker L. Icons before Iconoclasm? // Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XLV 3—9 aprile 1997. T. 2. Spoleto: Presso la sede del centro, 1998. P. 1218

<sup>299</sup> Ibidem. P. 1240

«подпольным существованием», которое отнюдь не стимулировало создание произведений христианского искусства»<sup>300</sup>. А. И. Сидоров призывает доверять свидетельству Евсевия о портретах Христа и апостолов, написанных на таком легко портящемся материале как дерево, и устной традиции Церкви, говорящей о существовании икон у первых христиан. Кроме того, он находит косвенные свидетельства в пользу существования такого обычая: сообщение Иринея Лионского об образе Христа у карпократиан<sup>301</sup> и эпизод одного из апокрифов II в., в котором Ликомед, один из почитателей апостола Иоанна Богослова, заказывает и украшает его образ<sup>302</sup>. Л. А. Успенский также считает поклонение иконам изначальным христианским обычаем и отмечает большое значение Нерукотворного Образа Спасителя<sup>303</sup>, который, тем не менее, стоит среди христианских изображений особняком<sup>304</sup>, а письменно впервые упомянут около 400 г.<sup>305</sup>. Среди зарубежных исследований мнение о позднем происхождении иконопочитания не разделяет А. Якалис, который связывает почитание изображений святых с почитанием их самих и их мощей, присущим христианству с первых веков его существования<sup>306</sup>.

Несмотря на то, что о существовании и почитании икон сохранились такие отрывочные сведения, обычай иконопочитания был признан на VII Вселенском соборе в 787 г. соответствующим тому, «как это было благочестиво принято у древних» (καθὼς καὶ τοῖς ἀρχαίοις εὐσεβῶς εἶθισται)<sup>307</sup>. В тексте Ороса Собора этот обычай подробно описан и указаны его основания, ознакомится с которыми подробно

<sup>300</sup> Сидоров А. И. Указ. соч. С. 68

<sup>301</sup> Возмущение Иринея вызывает не само наличие такого портрета, а поклонение ему наряду с портретами языческих философов: Пифагора, Платона, Аристотеля и других.

<sup>302</sup> Это вызывает неодобрение самого апостола, вследствие чего этот отрывок был включен иконоборцами во флорилегий собора 754 г. Автор статьи находит, что подобие поведения Ликомеда языческому идолопоклонству могло заставить апостола Иоанна искать здесь тенденцию к многобожию, а также усматривать некоторую опасность для себя самого, но, тем не менее, приводимый отрывок ясно говорит о поклонении изображению апостола и подтверждает древность иконопочитания.

<sup>303</sup> Успенский Л. А. Указ. соч. С. 43.

<sup>304</sup> Один из иконопочитательских флорилегиев IX–X вв. содержит перечень девяти нерукотворных икон. Лидов А. М. Нерукотворные образы в Византии // Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники. М.: «Прогресс-Традиция», 2006. С. 279–283.

<sup>305</sup> Cameron A. The history of the image of Edessa: the telling of a story // (Okeanos: Essays presented to Ihor Sevcenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students) Harvard Ukrainian Studies. 1983. Vol. VII. 1983. P. 80.

<sup>306</sup> Giakalis A. Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council. Revised Edition. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 141.

<sup>307</sup> Mansi G. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. 13. Col. 377.

нам позволяет обращение к сочинениям отцов-иконопочитателей, как живших до собора, так и пояснивших его учение во второй период иконоборчества.

## 1.2 Теория образа в христианском богословии I–IX вв.

Несмотря на то, что традиция присутствия изображений в жизни христианина в первые века существования Церкви, как мы могли видеть, не идентифицируется современными исследователями с достаточной степенью ясности, о теории образа можно говорить уже с самого начала истории христианства. Как отмечает В. Н. Лосский: «Тема образа в познании Бога и человека имеет столь существенное значение для христианской мысли, что мы считаем вполне возможным с достаточным правом и не преувеличивая доктринальный элемент второстепенного значения говорить о «богословии образа» как в Новом Завете, так и у того или иного христианского автора<sup>308</sup>».

С одной стороны, внимание христианских богословов к понятию «образ» (εἰκών) обусловлено тем, что оно встречается в первой же главе книги Бытия в рассказе о творении человека. Человек сотворен Богом «по образу Нашему и по подобию Нашему (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν)»<sup>309</sup>. Так понятие образа становится основой сначала ветхозаветного, а потом и христианского учения о человеке. Однако, единого толкования этого таинственного сообщения у отцов Церкви найти нельзя, а иногда они прямо заявляют о том, что такое толкование невозможно<sup>310</sup>. Однако, в любом случае, они находят в этом библейском указании

<sup>308</sup> Лосский В. Н. По образу и подобию. Богословие образа // Боговидение. / Решикова В. А., пер. с франц. Филоненко А. С., сост. и вступ. ст. М., ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 657.

<sup>309</sup> Быт. 1, 26—27: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их».

<sup>310</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви // Боговидение. С. 201.

изначальную гармонию божественного и человеческого, а образ Божий в человеке — в способности являть совершенные свойства человеческой природы<sup>311</sup>. Одним из вариантов такого толкования становится значение образа как разумной способности человека. Такое толкование можно встретить, например, у прп. Максима Исповедника, который пишет о разумной душе человека, как об образе Бога (νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ)<sup>312</sup>.

С другой стороны, «образ» — чрезвычайно важное понятие для учения о Божественной Троице. Апостол Павел пишет о Христе, Втором Лице Святой Троице, как об Образе Ипостаси Бога-Отца<sup>313</sup> и Образе Бога Невидимого<sup>314</sup>. Эти строки Апостольских Посланий стали причиной того, что определение Логоса как Образа Отца стало одной из граней спора о тварности или единосущия Сына Отцу. Выбор того или иного варианта обуславливал и различное понимание «образа»: если для Ария образ — лишь дар, полученный Сыном от Отца, то для свт. Афанасия Великого Сын — неотличный (ἀπαράλλακτος) Образ, совечный Отцу<sup>315</sup>. Именно в контексте арианского спора появилась фраза, ставшая впоследствии настоящим лозунгом иконопочитателей и частью соборного определения об иконах. Рассуждая о единстве Отца и Сына свт. Василий Великий предвосхищает будущие аргументы иконопочитателей: не только самого царя, но и его изображение мы называем царем (βασιλεύς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλέως εἰκών) — и чуть ниже по тексту своего трактата «О Святом Духе» добавляет те самые, столь важные для его последователей VIII—IX вв. слова: «образа слава на первообраз (прототип) переходит (ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρῶτότυπον διαβαίνει)»<sup>316</sup>.

Однако, эти выводы отцов Церкви касались понятия духовного образа, а не созданной красками иконы. Перейти к изображениям материальным помогает развитие христианской христологии: учения о воплощении Сына Божия, которое и

<sup>311</sup> Там же. С. 198. Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, 2014. С. 305.

<sup>312</sup> Maximī Confessoris Ambicuoꝝum liber // Patrologia Graeca. Т. 91. Col. 1096.

<sup>313</sup> Евр. 1, 3: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте».

<sup>314</sup> Кол. 1, 15: «образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари.»

<sup>315</sup> Шёнборн К. Икона Христа. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/25\\_sh/on/born\\_04.htm#2\\_2\\_1\\_0](http://krotov.info/libr_min/25_sh/on/born_04.htm#2_2_1_0) [дата обращения: 23.06.2014]. Athanasii archiepiscopi Alexandriae Oratio contra Gentes // Patrologia Graeca. Т. 25. Col. 93.

<sup>316</sup> Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Liber de Spiritu Sancto // Patrologia Graeca. Т. 32. Col. 149.

позволит впоследствии говорить о материальном же образе Слова Божия, ставшего плотью и обитавшего в материальном мире<sup>317</sup>. Обладая и божественной, и человеческой природой, будучи совершенным Богом и совершенным человеком, как это будет позже, в 451 г., зафиксировано в определении Халкидонского Собора<sup>318</sup>, Христос, по словам свт. Григория Богослова, «описуем телом и неописуем духом (περιγραπτὸν σῶματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι)<sup>319</sup>». В подобных терминах богословие изображений спустя четыре века будут выстраивать свт. Никифор Константинопольский и прп. Феодор Студит, выделяя возможность изображения Христа, как одно из свойств Его человечества.

На таком основании было впервые провозглашено соборное правило об изображениях. Это произошло уже на Трулльском соборе 691–692 гг.<sup>320</sup> Как отмечает прот. Иоанн Мейендорф: «значение этого текста состоит в том, что он помещает вопрос о религиозном представлении в христологический контекст»<sup>321</sup>. 82 правило Трулльского собора<sup>322</sup> предваряет аргументацию будущих защитников иконопочитания. Оно называет изображения чтимыми (священными<sup>323</sup>, честными, то есть τῶν σεπτῶν εἰκόνων) и предписывает представлять на них (ἐν ταῖς εἰκόσιν...ἀναστηλοῦσθαι) Христа в Его человеческом облике (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον χαρακτῆρα), а не в виде агнца, как это случалось. Собор высказывается о таком символическом изображении довольно осторожно, в общем, не рекомендуя, но и не осуждая его. Отцы собора исповедуют себя почитающими (κατασπάζόμενοι) древние образы и тени (τοὺς παλαιοὺς τύπους καὶ τὰς σκιάς), к

<sup>317</sup> Ин. 1, 14.

<sup>318</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum. Volumen primum. Pars altera. Consilium Universale Chalcedonense / Schwarz E., ed. Berolini et Lipsae: Walter de Gruyter, 1933. P. 129.

<sup>319</sup> Gregorii Theologi Epistola CI, ad Cledonium Presbyterum contra Apollinarium // Patrologia Graeca. T. 37. Col. 177.

<sup>320</sup> Не считая запретившего изображения поместного собора в Эльвире. Hefele K. J. A History of the Christian Councils: From the Original Documents, to the Close of the Council of Nicaea, A.D. 325. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871. P. 151.

<sup>321</sup> Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Марутик В., пер. с англ. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 65.

<sup>322</sup> Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum) / Ohme H., ed. // Acta conciliorum oecumenicorum. Series Secunda II : Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Pars 4. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013. P. 54.

<sup>323</sup> Согласно такому переводу, изображения называются священными в настоящей работе. Однако, следует признать, что в сознании современного человека это слово может ассоциироваться и с применением методов феноменологии религии, тем более что данный подход иногда применяется для исследования византийского иконоборчества. (См., например: Stock A. Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige // Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie / Stock A., hrsg. St. Ottilien, 1990. S. 63–85; Kerenyi K. Eidolon, Eikon, Agalma // Kerygma und mythos VI-2. Entmythologisierung und Bild. Hamburg: Herbert Reich Evangelischer Verlag GmbH, 1964. С. 51–60).

которым можно отнести и изображение Христа как агнца. Эти образы суть символы и предначертания истины (τῆς ἀληθείας σύμβολά τε καὶ προχαράγματα). Появление этого правила могло отражать уже начавшуюся, но пока не нашедшую прямого отражения в письменных источниках, полемику вокруг священных изображений.

Слова соборного правила о символах и предначертаниях, хотя и не отнесенные его авторами к собственно изображению Христа, заставляют вспомнить о том, что важной предпосылкой формирования теории образа отцов-иконопочитателей также явились тексты, вновь возвращающие размышления об образе к изображению духовному. Это *Ареопагитики*, корпус сочинений неизвестного автора, впервые упомянутый в ходе христологических споров на диспуте в Константинополе в 532 г.<sup>324</sup> Иконопочитатели охотно цитируют *Ареопагитики*. Подсчитано, что, к примеру, прп. Феодор Студит делает это девять раз<sup>325</sup>. Хотя убеждение в том, что «Псевдо-Дионисий заложил основы иконопочитательского богословия»<sup>326</sup> поддерживается не всеми, малообоснованным его считает, например, В. М. Живов<sup>327</sup>, знакомство с корпусом *Ареопагитик*, где понятие образа играет довольно большую роль (у Псевдо-Дионисия «образы указывают на духовные сущности, возвышают до них человека»<sup>328</sup>) было все же немаловажно для защитников священных изображений: Псевдо-Дионисий призывает своих читателей восходить к истине, превосходящей символы (ὑπερδρῦμένη τῶν σύμβολῶν ἀληθείαν<sup>329</sup>).

Итак, только провозглашение икон идолами при императоре Льве III, а также продолжение и ужесточение иконоборческой политики при его наследниках заставило авторов-иконопочитателей разработать и систематизировать аргументы в пользу священных изображений. В. В. Бычков отмечает, что теория иконы,

<sup>324</sup> *Ivanovic F.* Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis. Eugene, Oregon, 2010. P. 9.

<sup>325</sup> *Владимир, митрополит Ташкентский и Среднеазиатский.* Предисловие ко второму тому Творений преподобного Феодора Студита // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 2. Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения [=Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей. Книга 6]. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 17.

<sup>326</sup> *Живов В. М.* Богословие иконы в первый период иконоборческих споров // Он же. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 53.

<sup>327</sup> Там же.

<sup>328</sup> «In short, images for Dionysius have to role to: designate the spiritual essences; elevate man to them, and truly reveal the world of the super-being on the level of the being». *Ivanovic F.* Op. cit. P. 60.

<sup>329</sup> *Дионисий Ареопагит.* Послание 9 // Он же. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. С. 38

созданная ими в продолжении иконоборческого периода «объединяла основные сферы духовной культуры византийцев на основе эстетической значимости образа, став важнейшей частью философско-богословской системы»<sup>330</sup>. В эту эпоху был провозглашен Орос VII Вселенского собора, к которому мы обратились в конце предыдущего раздела.

Вероопределение освящает различные аспекты иконопочитания весьма подробно. Оно говорит о существовании в Церкви как письменных, так и неписьменных преданий, к которым причисляет и изображение, созданное с помощью иконной живописи (ἡ τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφῆσεως ἐκτύπωσις). О принадлежности иконопочитания церковному Преданию в Оросе упоминается еще два раза, из чего можно сделать заключение об особой важности этого аргумента для отцов собора. Честные и святые иконы (τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας) полагается изготавливать различными способами и помещать в различных местах, не исключая и храмов. Это могут быть изображения Иисуса Христа, Богородицы, честных (τιμίων) ангелов и всех святых и преподобных мужей.

Смысл этого обычая в том, что через образы (δι' εἰκονικῆς ἀνατύπωσεως) зрители побуждаются к памяти и любви о первообразах (πρωτότυποι). Кроме того, как текст Ороса поясняет ниже, честь (τιμῆ), которую поклоняющиеся образу воздают ему, переходит от образа к первообразу.

Постановление Вселенского Собора также говорит о способах оказать иконе почтение. Следует чтить иконы Христа, Божией Матери, Ангелов и святых наравне со св. Крестом, св. Евангелием и прочим святыням фимиамом, поставлением свечей целованием (ἀσπασμὸν) и почтительным поклонением (τιμητικὴν προσκύνησιν), отличая его от служения (λατρεία), подобающего лишь Богу<sup>331</sup>.

Различные тезисы и анафематизмы, посвященные изображениям, встречаются в тексте деяний Вселенского Собора довольно часто и, хотя соборный Орос является наиболее подробным из них, отметим также то, что анафематизмы, провозглашенные в конце того самого седьмого заседания собора, на котором и был провозглашен Орос,

<sup>330</sup> Бычков В. В. Указ. соч. С. 58.

<sup>331</sup> Mansi G. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. 13. Col. 377.

осуждают иконоборцев как фантазиастов и докетов и предписывают почитать Христа Бога описуемым по человечеству (περίγραπτόν...κατὰ τὸ ἀνθρώπινον)<sup>332</sup>.

Анафематствуются также поименно епископы-иконоборцы, устроители собора в Иерии 754 г. Шестое деяние Вселенского собора содержит подробное опровержение иерийских иконоборческих постановлений, среди которых мы отметим то, которое осуждает изготовление бездушных икон (ἀψύχοι εἰκόνες) святых, созданных материальными красками, и предписывают изображение добродетелей подвижников своей собственной жизнью, создавая таким образом одушевленную (ἔμψυχος) икону. Помощью на этом пути должны становиться жития изображаемых святых<sup>333</sup>. Эта мысль не была изобретением присутствовавших на иконоборческом соборе<sup>334</sup>. К примеру, понятие одушевленной иконы можно обнаружить в «Истории боголюбцев», одного из важнейших в истории Церкви памятников агиографического жанра, блаженный Феодорит Кирский. Если мы обратимся к проимью этого произведения, в котором автор рассуждает о цели существования жизнеописаний подвижников, то обнаружим, что современные подвижники видятся ему ставшими одушевленными иконами и памятниками древних святых (εἰκόνας αὐτῶν ἔμψυχους καὶ στήλας σφᾶς)<sup>335</sup>. К этой же идее он обращается снова, когда рассказывает о двух преподобных, учениках св. Публия Феотекне и Афтонии, как одушевленных памятниках (στήλαι ἔμψυχοι) и образах добродетели своего учителя (εἰκόνες τῆς ἐκείνου ἀρετῆς)<sup>336</sup>. При этом блаженный Феодорит не был противником живописных изображений. Он сообщает о существовании портретов борцов и возничих, сравнивая с ними жития борцов духовных, однако не осуждает существование и особую важность для болельщиков первых<sup>337</sup>.

<sup>332</sup> Mansi G. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Т. 13. Col. 400.

<sup>333</sup> Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Т. 13. Col. 345. Анализ постановлений собора и его теории образа см.: Anastos M. The ethical theory of images formulated by iconoclasts in 754 and 815 // *Dumbarton Oaks Papers*. 1954. Vol. 8. P. 151–160.

<sup>334</sup> Поиск поучительных примеров в человеческой истории был в общем важен для христианских авторов, и «одушевленные» иконы лишь один из примеров этой тенденции. Об этом см.: *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы*. СПб.: Азбука-Классика, 2004. С. 155–188.

<sup>335</sup> Theodoretus episcopi Cyrensis Religiosa Historia // *Patrologia Graeca*. Т. 82. Col. 1285.

<sup>336</sup> Ibidem. Col. 1356.

<sup>337</sup> Ibidem. Col. 1285.

Все эти соборные определения, не исключая и иконоборческого, предлагают нам разнообразные темы теории образа: человечество Бога Слова как основа существования Его живописного образа и описуемость Христа по человечеству, укоренность иконопочитания в церковном Предании, соотношение образа и первообразного, различие между служением и почтительным поклонением, понятие об иконоборчестве как о своего рода докетизме, существование «одушевленных» образов. Отражение этих и некоторых других идей мы попытаемся проследить в исследуемых нами житиях. Заметим, что рассмотрение многостороннего богословия иконы в разделении его на такие узкие темы, используется в монографии систематизатора византийской иконопочитательской мысли К. Пэрри<sup>338</sup>.

В трудах богословов-иконопочитателей эти и другие идеи обоснованы гораздо более подробно, чем это можно было сделать в рамках заседаний Вселенского собора, поэтому для полноты понимания тех элементов теории образа, которые могут нам встретиться в агиографических текстах требуется обратиться и к их сочинениям. Представить в рамках данной работы исчерпывающий обзор богословия отцов-иконопочитателей, конечно, не представляется возможным, поэтому мы сосредоточимся на отдельных его моментах.

В начале первого иконоборческого периода патриархом Константинополя был свт. Герман (715–730). Свт. Герману пришлось столкнуться с тем, что его оппоненты на основании ветхозаветного запрета идолослужения (Исх. 20, 4) отказывались от поклонения всему, что создано человеческими руками. Он отыскивает множество аргументов для того, чтобы отвести от себя и своей паствы обвинение в идолопоклонстве. Письма свт. Германа были зачитаны на VII Вселенском Соборе и, несомненно, оказали влияние на его решения. Связь соборных постановлений с творениями другого знаменитого богослова-иконопочитателя прп. Иоанна Дамаскина является предметом научной дискуссии<sup>339</sup>, однако, вследствие особой популярности его «Трех слов об иконопочитании» и разнообразия содержащихся там

<sup>338</sup> Parry K. *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in Eighth and Ninth Centuries.* Leiden; N.-Y., Köln: Brill, 1996 [=The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies, and Cultures, 400–1453. Vol. 12]. – xx+216 p.

<sup>339</sup> Ibidem. P. 135.

аргументов, никак нельзя обойти вниманием это важный источник антииконоборческой полемики.

Согласно предположению свящ. Э. Лаута, творения прп. Иоанна вобрали в себя аргументы в защиту икон, сформулированные его предшественниками в спорах с иудеями. Их можно найти в цитатах из сочинений Леонтия, епископа Неаполя Кипрского, сохранившихся только во флорилегиях, которые Дамаскин прилагает к своим апологетическим словам. Это, однако, не означает того, что прп. Иоанн был лишь компилятором. К примеру, его несомненным нововведением по сравнению с отрывками из Леонтия стало его обращение к учению о Воплощении как основе теории образа<sup>340</sup>.

Итак, обратимся к сочинениям этих двух отцов времени первого иконоборчества. Свт. Герман полагает, что создание иконы с помощью воска и красок, не приводит христианина к отказу от единобожия, поскольку не имеет намерения создать ни образа (εἰκών) ни подобия (ὁμοίωμα), ни изображения внешнего вида (σχήμα) или очертаний (μορφή) невидимого и неопишуемого (ἀπερίγραπτος) божества<sup>341</sup>.

Однако, совершившееся воплощение Христа позволяет создать живописный образ Его черт (χαρακτήρ) и вида (ιδέα)<sup>342</sup>. Именно, подражательный (μιμητική) образ (μόρφωσις) вида (ιδέας) святого, изображение черт внешнего вида Господа по плоти (τοῦ κυρίου τῆς κατὰ σάρκα ιδέας χαρακτήρ) представляет собой икона. Мы целуем и оказываем всякое почитание (σεβασμός) и воздаем честь иконе, на которой изображены черты Его святой Плоти (τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκός χαρακτήρα)<sup>343</sup>. Наличие такой иконы позволяет показать, что Бог-Слово не призрачно (σκιδῶδς) воплотился.

<sup>340</sup> Louth A. St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology [=Oxford Early Christian Studies] Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 211. О других, менее известных апологиях иконопочитания см.: Parry K. Depicting the Word...P. 11.

<sup>341</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Pars altera. Lamberz E., ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. P. 444. P. 458.

<sup>342</sup> Кардинал Шёнборн подчеркивает выбор свт. Германом слова «χαρακτήρ», обозначающего «то, что из определенных контуров и рисовальных штрихов создает зримый образ». Шёнборн К. Икона Христа. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/25\\_sh/on/born\\_04.htm#2\\_2\\_1\\_0](http://krotov.info/libr_min/25_sh/on/born_04.htm#2_2_1_0) [дата обращения: 23.06.2014]

<sup>343</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum Series secunda. Volumen tertium. Pars altera. P. 446.

Икона проповедует тайну воплощения, славу и благодать Божию. Поклонение перед ней оказывают не смеси дерева и красок, но невидимому Богу<sup>344</sup>.

Патриарх подчеркивает, что и в его понимании благоговение (σέβας), поклонение (προσκύνησις), славословие (δοξολογία) и служение (λατρεία) действительно должно относиться к Единому Богу<sup>345</sup>. Никакое творение не может быть удостоено божеской чести (τιμή)<sup>346</sup>. Поклонение царям и начальствующим, какое пророк Нафан явил перед Давидом не является равным (ἴση) поклонению Богу<sup>347</sup>.

Иконы святых позволяют выразить любовь, которую мы к ним питаем, как к истинным рабам Божиим<sup>348</sup>, а не как к общникам божественного естества. Св. мужей не называют богами и не воздают божеских почестей царскому портрету и изображениям родных и знакомых. Отвержение изображений святых для Германа наносит ущерб их почитанию вообще. Это можно заключить из того, что он уделяет в посланиях место пояснению и этого обычая. Говорит патриарх и о почитании иконы Богородицы, которая несомненно достойна почитания, как Матерь Христа по плоти<sup>349</sup>.

Защита требуется и обычаям оказывать честь изображениям с помощью светильников и фимиама. Это, по мнению святителя, совершается символически (συμβολικῶς). Возжигание светильников обозначает божественное светодеяние (φωτοδοσία), а курение ладана – веяние и исполнение (πλήρωσις) св. Духом<sup>350</sup>.

Как слово, повествующее о делах святых, призывает к подражанию их ревности, так и через икону мы становимся подражателями их любви к Богу<sup>351</sup>. Живопись с помощью красок показывает то, что высказывает слово<sup>352</sup>. Церковное

<sup>344</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Pars altera. P. 464.

<sup>345</sup> Ibidem. P. 442.

<sup>346</sup> Ibidem. P. 452.

<sup>347</sup> Ibidem. P. 444.

<sup>348</sup> Ibidem. P. 448.

<sup>349</sup> Ibidem. P. 464.

<sup>350</sup> Ibidem. P. 474. Из текста послания Фоме Клавдиопольскому можно понять, что одним из обвинений в адрес иконопочитателей был отказ от богослужения и таинств, прежде всего Евхаристии, и замена их на использование икон. Патриарх Герман подробно поясняет абсурдность таких мыслей и важность молитвы и Литургии в жизни христианина. Ibidem. P. 472.

<sup>351</sup> Ibidem. P. 446.

<sup>352</sup> Ibidem. P. 462.

искусство служит людям, поскольку они существуют в теле и принуждены через зрение получать душевную пользу<sup>353</sup>. Особенно это важно для тех, кому трудно подняться к духовному созерцанию<sup>354</sup>. Иконы, напоминающие о подвигах святых, не попадают под обвинение в идолопоклонстве<sup>355</sup>.

Обычай почитать иконы для свт. Германа – древний. Он пишет, что его получили все предстоятели Церквей еще до окончания гонений. Почитание икон существовало не только в малых городах, но в знаменитых христианских центрах. Патриарх ссылается на упоминание изображений ветхозаветных сцен у свт. Григория Нисского, и считает еще более достойным делом изображений новозаветной истории<sup>356</sup>.

Для того, чтобы показать согласие священных изображений со словом Писания, приводится пример изображения херувимов на крышке ковчега Завета (Исх. 40, 34). Писание и его толкователи (в послании Германа – свт. Афанасий Александрийский) учат воздавать этим изображением славу. При этом первообразы (ἀρχέτυπα) таких икон по природе не известны людям<sup>357</sup>.

Аргументом в пользу икон становятся совершающиеся через них чудотворения, примеры которых содержатся в послании епископу Фоме. Однако, Герман подчеркивает, что чудо производит не бездушная материя, а благодать Божия через материальные предметы<sup>358</sup>. Пример такого же действия благодати – исцеления людей от тени и одежд апостолов, упомянутые в Деяниях (Деян. 5, 15). Кроме того, патриарх осведомлен о рассказе Евсевия Кесарийского о статуе Христа, воздвигнутой кровоточивой женой и упомянутых историком изображениях Христа и апостолов на досках.

Так же, как и свт. Герман, прп. Иоанн Дамаскин отвечает проповедующим неверное толкование второй заповеди Декалога (Исх. 20,4). Он предлагает понимать ее в соединении с другими ветхозаветными цитатами, которых приводит множество.

---

<sup>353</sup> Ibidem. P. 446.

<sup>354</sup> Ibidem. P. 462.

<sup>355</sup> Ibidem. P. 470.

<sup>356</sup> Ibidem. P. 466.

<sup>357</sup> Ibidem. P. 470.

<sup>358</sup> Ibidem. P. 476.

Выводом прп. Иоанна становится значение заповеди как запрета служения (λατρεία) идолам. Заповедь была необходима по причине склонности иудеев к идолослужению<sup>359</sup>, христианам впадение в это нечестие не опасно. Они знают, что изображаемо, и что не описывается через изображение (τί τὸ εἰκονίζόμενον καὶ τί τὸ μὴ εἰκόνι περιγραφόμενον). Иоанн всецело присоединяется к мнению как его оппонентов, так и, как мы уже видели, патриарха Германа о неизобразимости невидимого и неопишуемого (ἀπερίγραφτον) Бога. Об этом в тексте Слов сказано не однажды<sup>360</sup>.

Христиане же видели Бога воплотившимся, поэтому посредством образа могут выразить плоть Божию (εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα)<sup>361</sup>, могут создать изображение Его человеческого облика (τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα)<sup>362</sup> и поклоняться Создателю, ставшему сотворенным<sup>363</sup>. Как отмечает прот. Г. Флоровский, иконоборчество для Дамаскина — вид докетизма<sup>364</sup>, и такой вывод легко сделать, если обратить внимание на то, сколь ясно исповедуется в «Защитительных словах» полнота человеческой природы Христа<sup>365</sup>. Иоанн считает важным изображать не только черты земного облика Бога-Слова, но и отдельные события Его земной жизни словом и красками<sup>366</sup>.

Иоанн поясняет, как Воплощение произошло и чему именно воздается поклонение. Он подчеркивает неизменяемость обеих природ и исповедует единство Слова и плоти по ипостаси. Плоть Божию он называет царской багрянницей и уточняет, что поклонение ей не совершается отдельно, как четвертому лицу, но вместе с Царем и Богом, как Его одеянию.

Прп. Иоанн находит в вопросах иконоборцев сходство с манихейским учением. Оно состоит в презрении к веществу. Возражение Дамаскина стоит в тесной связи с проповедью Воплощения. Для него вещество прекрасно как творение Божие. Тем

<sup>359</sup> Contra imaginum. P. 79–81.

<sup>360</sup> Contra imaginum. P. 71, 80, 84.

<sup>361</sup> Contra imaginum. P. 78.

<sup>362</sup> Contra imaginum. P. 82.

<sup>363</sup> Contra imaginum. P. 76.

<sup>364</sup> Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII вв.

URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/byzant1/55.html> [дата обращения: 23.06.2014].

<sup>365</sup> Contra imaginum. P. 76.

<sup>366</sup> Contra imaginum. P. 82.

более оно достойно поклонения как исполненное благодати, поскольку через него совершилось наше спасение. Важной особенностью здесь становится поклонение не веществу как таковому: испорченное изображение уничтожают<sup>367</sup>.

Достоинство вещества подчеркивает и то, что веществом является Крест Господень, святые места, не совершается без участия вещества Евхаристия. Веществом являются упомянутые в Ветхом Завете изображения херувимов, другие украшения скинии и храма Соломонова и предметы ветхозаветного культа<sup>368</sup>. На этот аспект богословия иконы Иоанна Дамаскина обращает особое внимание В. М. Живов. Он подчеркивает, что предметам вещественного мира стало необходимым, поскольку вследствие Боговоплощения все вещественное преобразуется вместе с человеческим естеством<sup>369</sup>.

Поскольку естество человека в новозаветное время прославлено, неотъемлемой частью христианской жизни стало почитание святых. До пришествия Христа храмы в честь них не воздвигались, теперь же нельзя не праздновать их память, а с ней сопряжено и почитание их изображений. Поступающий иначе будет отрицать само совершившееся спасение<sup>370</sup>.

Поклонение святым — один из видов поклонения, которое описывает прп. Иоанн. Также он говорит о поклонении предметам, через которые совершено наше спасение (ясли, вертеп, Голгофа, дерево Креста), Евангелию и другим священным книгам, священным сосудам, явившимся пророкам образам. Справедливо воздавать поклонение друг другу, начальствующим, господам. Поклонение — знак, символ страха, любви и воздаваемой чести, но всем, кроме Бога, оно совершается Господа ради<sup>371</sup>. Самому же Богу мы воздаем особое поклонение, которое прп. Иоанн называет служебным (*κατὰ λατρείαν*)<sup>372</sup>. Здесь он использует слово, значение которого недвусмысленно указывает на то отношение, которое язычники оказывали своим

---

<sup>367</sup> *Contra imaginum*. P. 118.

<sup>368</sup> *Contra imaginum*. P. 106.

<sup>369</sup> *Живов В. М.* Указ. соч. С. 60.

<sup>370</sup> *Contra imaginum*. P. 107.

<sup>371</sup> *Contra imaginum*. P. 141.

<sup>372</sup> *Contra imaginum*. P. 87.

богам, а христиане – Богу Единому<sup>373</sup>. Богами же святых христиане считать не могут и дерзают.

Наряду с термином «поклонение», Дамаскин находит нужным дать точное определение и понятию образа, иконы, которая представляет собой подобие (ὁμοίωμα), модель (παράδειγμα), отпечаток (ἐκτύπωμα) того, что изображается. Разница между первообразом и иконой обозначается, но не определяется в апологии точно<sup>374</sup>. Прп. Иоанн говорит о том, что это не во всем подобные вещи, и приводит примеры. Так портрет не несет жизненных сил нарисованного человека, а сын очевидно не полностью повторяет своего отца<sup>375</sup>.

Как утверждает прп. Иоанн, клянущийся иконой, клянется и изображенным на ней<sup>376</sup>. Так он развивает мысль свт. Василия Великого о связи образа и первообразного<sup>377</sup>. Трактат «О Святом Духе» цитируется в «Первом Слове в защиту иконопочитания» и, как мы уже замечали и могли видеть у прп. Иоанна,<sup>378</sup> станет одной из важнейших цитат, вдохновивших рассмотренное выше определение VII Вселенского Собора, и классическим местом иконопочитательской литературы<sup>379</sup>. Появляется у Дамаскина и мысль о том, что образ может быть и недостойн поклонения вследствие недостойнства первообраза. В этом важное отличие языческого идола, посвященного демону, и христианской иконы<sup>380</sup>.

Значение образа в миропорядке — наряду с учением о Воплощении один из столпов богословия иконы Иоанна Дамаскина, как отмечает исследователь его творчества свящ. Э. Лаут<sup>381</sup>. Прп. Иоанн выстраивает целую иерархию образов. Это естественный образ, главный пример которого — Бог Сын как образ Бога Отца. Второй род образов — предвечный совет, находящиеся в Боге образы того, что Он творит. Человек также являет образ Божий, Писание содержит образы невидимых

<sup>373</sup> Louth A. Op. cit. P. 201.

<sup>374</sup> Точного объяснения того, чем отличаются друг от друга образ и первообраз, в Словах прп. Иоанна мы не находим. Кардинал Шёнборн, однако, отмечает, что в вопросе соотношения образа и первообраза у Дамаскина важна мысль об идее причастности первого второму. Contra imaginum. P. 125.

<sup>375</sup> Шёнборн К. Указ. соч. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/25\\_sh/on/born\\_04.htm#2\\_2\\_1\\_0](http://krotov.info/libr_min/25_sh/on/born_04.htm#2_2_1_0) [дата обращения: 23.06.2014].

<sup>376</sup> Contra imaginum... P. 120.

<sup>377</sup> Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Liber de Spiritu Sancto // Patrologia Graeca. T. 32. Col. 149.

<sup>378</sup> Contra imaginum. P. 107.

<sup>379</sup> Parry K. Depicting the Word...P. 23.

<sup>380</sup> Contra imaginum. P. 115.

<sup>381</sup> Louth A. Op. cit. P. 214.

вещей, образы, сокровенно говорящие о будущем. Шестой вид образа — изображения, созданные для воспоминания о прошедших событиях. Среди них — живописные изображения, создаваемые людьми<sup>382</sup>. Таковую схему приводит Дамаскин в конце Третьего Слова. Свящ. Э. Лаут, однако, подчеркивает, что речь идет не о какой-то отвлеченной системе образов, но о множестве путей, которыми духовная реальность отражается в материальном мире. Живописные изображения занимают здесь самое скромное место, но отрицание их затрагивает гармонию всей системы<sup>383</sup>. Нельзя отвергать какой-либо из образов. Прп. Иоанн заявляет об этом весьма решительно в заключении к своему построению<sup>384</sup>.

Дамаскин ставит вопрос о цели существования образа. Он есть, чтобы делать явным скрытое, что позволяет распознать прекрасное и соревновать ему<sup>385</sup>. В. В. Бычков выделяет целый ряд функций образа, которые можно найти у прп. Иоанна. Это дидактико-информативная функция (так называемые, «книги для неграмотных»), коммеморативная функция (напоминание о пришедших событиях для духовного возрастания), чисто декоративная функция. Иконы сами являются носителями возвышенного, несут ради изображенных на них божественную благодать (харизматическая функция)<sup>386</sup>. В силу ограниченной, материальной природы человека особенно важно то, что образы могут возводить его ум к духовным реальностям (анагогическая функция). Эту мысль прп. Иоанн заимствует у упоминаемых им при этом Ареопагитик. К. Пэрри подчеркивает, что прп. Иоанн своей системой образов следует той перемене точки зрения на них, которую внесли в традицию греческой письменности Ареопагитики: вместо естественных образов, внимание к которым характерно для неоплатонической традиции, Псевдо-Дионисий сосредотачивается на символах, тайнствах и ангелах<sup>387</sup>.

Прп. Иоанн также, как и свт. Герман, исповедует неизобразимость божественной природы. Но неопишима (*ἀλερίγυραλτος*) для Дамаскина лишь она одна,

<sup>382</sup> *Contra imaginum...* P. 125–130.

<sup>383</sup> *Louth A. Op. cit.* P. 216.

<sup>384</sup> *Contra imaginum...* P. 130.

<sup>385</sup> *Contra imaginum.* P. 126.

<sup>386</sup> *Бычков В. В. Указ. соч.* С. 71.

<sup>387</sup> *Parry K. Depicting the Word...* P. 23.

все телесное изображать безусловно можно. Пограничным явлением становятся духовные сущности: ангел, демон, душа. Прп. Иоанн ссылается и здесь на авторитет самого Моисея, сделавшего херувимов, и считает нужным изображать ангелов так, как они являлись тем, кто был достоин их увидеть. В этом был особый промысел Бога, не желающего оставить человека в полном неведении о духовных сущностях<sup>388</sup>.

Отметим также, что у Дамаскина появляется здесь тот же библейский пример ветхозаветного священного образа, что и у свт. Германа, один из тех примеров, которые станут у иконопочитателей традиционными. Эти примеры: херувимы, сделанные Моисеем (Исх. 25, 18–20), украшение Соломонова Храма (3 Цар. 6, 32), видение пророка Иезекииля (Иезек. 41, 10–20), могут быть также обнаружены в Деяниях Вселенского собора<sup>389</sup> и в доиконоборческой антииудейской полемике<sup>390</sup>.

Дамаскин говорит об устном предании как об основании почитания икон, причем останавливается на этом довольно подробно. Он ссылается в этом мнении на авторитет свт. Василия Великого и приводит целый ряд неписанных церковных преданий: поклонение святыням, троекратное погружение при крещении, молитва лицом на восток и т.д.<sup>391</sup> Не вызывает у прп. Иоанна сомнений древность предания о святых иконах. С этого он начинает свою апологию<sup>392</sup>, упоминает в ходе повествования, подтверждает подборкой цитат из различных книг Священного Писания<sup>393</sup>. Тем не менее, он осведомлен и о существовавших в церковной истории противоположных мнениях. Дамаскин находит нужным упомянуть иконоборческую позицию Епифания Кипрского. Он считает это мнение либо ложно приписанным Епифанию, либо обусловленным неизвестной ситуацией, в которой тот находился, либо частным ошибочным мнением этого авторитетного церковного писателя и иерарха<sup>394</sup>.

В завершение разговора о теории образа прп. Иоанна Дамаскина, отметим, что у него появляется еще одна, не упомянутая нами ранее тема апологии образа —

<sup>388</sup> *Contra imaginum...* P. 132.

<sup>389</sup> *Mansi. G.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio.* T. 13. Col. 4–5.

<sup>390</sup> *Parry K. Depicting the Word...*P. 47.

<sup>391</sup> *Contra imaginum.* P. 112.

<sup>392</sup> *Contra imaginum.* P. 65.

<sup>393</sup> *Contra imaginum.* P. 119.

<sup>394</sup> *Contra imaginum.* P. 117.

рассуждение о роли царя в церковных вопросах. Законность церковных постановлений, исходящих от императорской власти, Дамаскин отрицает<sup>395</sup>. Как отмечает Ж. Дагрон, прп. Иоанн «лишь последовательно заимствовал в своем богословии упреки императору, сформулированные еще Максимом Исповедником»<sup>396</sup>.

Отцы-иконопочитатели второго иконоборчества, в отличие от прп. Иоанна и свт. Германа, уже могли опираться на соборный Орос и творения своих предшественников, стремились сосредоточиться на опровержении решений иконоборческого собора 754 г. и нового собора иконоборцев, состоявшегося по повелению императора Льва V в 815 г. и открывшего новый иконоборческий период. Крупнейшие богословы этого времени — низложенный Львом патриарх свт. Никифор Константинопольский (806–815) и прп. Феодор Студит. Свт. Никифор является автором подробного опровержения решений собора 815 г.<sup>397</sup>, «Малого Апологетика», созданного им еще до собора и «Большого Апологетика с Антирретиками», его самого позднего и самого объемного трактата<sup>398</sup>. Среди многочисленных трудов прп. Феодора следует выделить «Три Опровержения», и «Семь глав против иконоборцев»<sup>399</sup>, также о смысле священных изображений он часто пишет адресатам своих многочисленных писем.

Прп. Феодор и свт. Никифор, естественно, обращаются к идеям, которые мы уже могли проследить у отцов первого периода иконоборчества, иногда повторяя, а иногда перерабатывая их. Тем самым, они также внесли значительный вклад в восточно-христианское учение о священных изображениях. Кроме того, оба эти защитника иконы имели дело с гораздо более подробно разработанной иконоборческой теорией против икон: несохранившимися трудами Константина V и постановлениями иконоборческого собора в Иерии.

<sup>395</sup> *Contra imaginum calumniatorum orationes tres* // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Berlin, New York, 1975. P. 102.

<sup>396</sup> Дагрон Ж. Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / Мусин А. Е., пер. и науч. ред. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2010. С. 236.

<sup>397</sup> *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815* / Cura Featherstone J. M. Turnhout, 1997. Остальные произведения свт. Никифора содержатся в 100 томе Патрологии Миня: PG 100. Col. 206–849.

<sup>398</sup> О сочинениях свт. Никифора: *Alexander P. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1958. P. 156–188.

<sup>399</sup> *Patrologia Graeca*. T. 99. Col. 348–436.

Систематизатор иконопочитательской апологии К. Пэрри отмечает у прп. Феодора и свт. Никифора широкое использование терминологии Аристотеля для прояснения соотношения образа и первообразного, которой прп. Иоанн, хотя и владеет, но не употребляет для апологии иконы. Это К. Пэрри считает ответом на обращение к аристотелизму иконоборцев<sup>400</sup>. Также иконоборцам, в лице императора Константина V (741—775) во многом принадлежит первенство в использовании для осуждения живописного образа учения Халкидонского собора 451 г. о двух природах Христа, Его человечестве и божестве в одной Его Ипостаси<sup>401</sup>. Прп. Феодор и свт. Никифор используют его для защиты святых икон гораздо ярче, чем Дамаскин. Свящ. Дж. Трэвис отмечает, что без Халкидонского собора Никифор не смог бы обосновать образ Христа, а ошибка иконоборцев состояла в непризнании ими реальности ипостасного единства<sup>402</sup>. На этой основе свт. Никифор противопоставляет понятия «изобразимости» (ὑραφή) и «описуемости-ограниченности» (περιγραφή). Хотя мнение о неизобразимости божества было общим для иконоборцев и иконопочитателей, в первом иконоборческом периоде эти два понятия, «ὑραφή» и «περιγραφή», не были очерчены и могли употребляться синонимично, как мы только что видели у прп. Иоанна Дамаскина в его рассуждении о том, что можно, а что нельзя изображать. Свт. Никифор (а, по мнению П. Александера этого его личный вклад в теорию образа<sup>403</sup>) считает, что иконописец не ограничивает святого пространством иконы, но лишь изображает его<sup>404</sup>, а описание-ограничение представляет собой свойство вещей существовать во времени, пространстве или иметь начало. Так описуема-ограничена человеческая речь, которая, вместе с тем, не может быть изображена таким же образом, как и человеческое тело<sup>405</sup>. Если такого различия не вводить, может возникнуть и недоумение относительно человеческой души, также ограниченной, но не подлежащей изображению. На него указывает и свт. Никифор<sup>406</sup>.

<sup>400</sup> Parry K. *Depicting the Word*...P. 56.

<sup>401</sup> Parry K. *Depicting the Word*...P. 100.

<sup>402</sup> Travis J. *In Defense of the Faith. The Theology of Patriarch Nikephoros of Constantinople*. Brookline, 1984. P. 69.

<sup>403</sup> Alexander P. *The Patriarch Nicephorus*...P. 199.

<sup>404</sup> Nicephori Patriarchae CP. *Antirrheticus II adv. Constantinum Copronimim* // *Patrologia Graeca*. T. 100. Col. 357.

<sup>405</sup> *Ibidem*. Col. 361.

<sup>406</sup> Nicephori Patriarchae CP. *Antirrheticus I adv. Constantinum Copronimim* // *Patrologia Graeca*. T. 100. Col. 236.

Свт. Никифор отвергает мнение о том, что Слово могло преложить взятое от Пресвятой Девы тело в неопишное. Равным, с точки зрения патриарха, было бы сказать, что Слово прошло через Нее, словно через трубу (*διὰ σωλήνος*), как это делают фантазиасты и докеты<sup>407</sup>.

Кардинал Шёнборн отмечает, что у прп. Феодора Студита нет такого резкого противопоставления изобразимости и ограниченности, как у патриарха Никифора: студийский игумен усматривает связь между введенными свт. Никифором понятиями. Тем не менее, прп. Феодор Студит различает свойства божественной и человеческой природ Христа<sup>408</sup>. Лишение человеческого тела Христа изобразимости, одного из его существенных атрибутов, ведет к докетизму. Прп. Феодор также по-новому излагает соотношение образа и первообразного. Он говорит о том, что икона и тот, кто на ней изображен имеют разную природу, но их объединяет ипостась изображенного. Так Христос, хотя и неопишмый по своей божественной природе, по ипостаси оказывается опишмым, поскольку обладает природой человеческой<sup>409</sup>.

Наш краткий обзор богословия иконы четырех защитников иконы показывает, что теория образа наиболее известных христианских авторов представляет собой целый набор разнообразных аргументов, хотя и взаимосвязанных, но представляющих христианский образ с совершенно разных точек зрения. Это, во-первых, обоснование существования образа Христа Его Воплощением, и, истекающее из него обвинение иконоборцев в докетизме, учении о призрачном Воплощении, во-вторых, опора на ветхозаветные примеры культовых образов и верное, с точки зрения иконопочитателей, толкование запрета попыток изобразить невидимого Бога, в-третьих, стремление определить, чем является образ, и связать его со стоящим за ним первообразом, а также более простые идеи, такие как отрицание иконоборчества, как явления, идущего извне, от царской власти, и немаловажное утверждение иконы, как уже устоявшейся части христианской религиозной практики. На таком основании отцы-иконпочитатели развивали свою мысль далее, создавая

<sup>407</sup> Nicephori Patriarchae CP. Antirrheticus I adv. Constantinum Copronimim // Patrologia Graeca. T. 100. Col. 273.

<sup>408</sup> Theodori Studutae Antirrheticus I adv. iconomachos // Patrologia Graeca. T. 99. Col. 333.

<sup>409</sup> Theodori Studutae Antirrheticus III adv. iconomachos // Patrologia Graeca. T. 99. Col. 406.

такие интересные конструкции, как иерархия образов Дамаскина или искусное приложение учение о двух природах Христа к вопросу о его изобразимости, так что противопоставление терминов «изобразимость» и «описуемость-ограниченность» вносило окончательную ясность в сопоставление неопишуемости и неизобразимости Бога и изобразимости и описуемости человека и Христа по Его человечеству. Однако, следует ожидать, что в повседневной жизни христиан должны были приобрести значение более простые идеи, возможно, в том виде, как нам удалось их только что вычлениить. Естественно, это не единственный способ систематизации иконопочитательских идей: достаточно обратиться к тому подробному списку с разделением на богословские и философские моменты, которые предлагает в своей уже неоднократно упомянутой нами работе К. Пэрри<sup>410</sup>, но для нашего исследования мы можем ограничиться таким, гораздо менее детальным разделением.

В целом, следует заметить, что несмотря на столь подробное богословское обоснование наличия священных изображений в восточно-христианской традиции и утверждение поклонения изображениям в качестве общеобязательной для христиан догмы, этого обоснования и утверждения не могло бы состояться без деятельного участия рядовых христиан первого тысячелетия, выразителей той самой живой стороны веры, религиозности в том смысле, как она понимается Л. Карсавиным, через систему понятий которого мы определили актуальность работы. Появление изображений в религиозной практике христианской Церкви, как мы могли видеть, произошло фактически по инициативе рядовых христиан, включивших в свой культ искусство, которым была наполнена их повседневность. После того, как христианство стало широко распространенной, разрешенной, а затем и государственной религией Римской империи, изображения, приобретающие все новые формы и характерные христианские особенности, не только не отвергались верующими (несмотря на

---

<sup>410</sup> Parry K. *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in Eighth and Ninth Centuries*. Leiden; N.-Y., Köln: Brill, 1996 [=The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies, and Cultures, 400–1453. Vol. 12]. – xx+216 p.

отдельные, упомянутые выше мнения против изображений), но все более и более закреплялись в восточно-христианской традиции также как бы явочным порядком, силой религиозности христианских клириков и мирян. Этот факт осознавали и отцы VII Вселенского собора, подкрепляя свое постановление обращением к благочестивому обычаю древних. Решение Собора являет нам весьма яркий пример того, как религиозность может служить движущей силой веры, определяет направление богословской мысли<sup>411</sup>.

Существование изображений в Церкви, в недогматизированном еще виде, внутри религиозной традиции, на протяжении столь долгого времени не позволяло более конкретно определить отношение к ним христиан того времени. Как мы могли увидеть, огромную трудность представляет даже примерное определение того момента, когда простое наличие живописных, мозаичных или иных образов стало их почитанием и поклонением им. Однако религиозность IX–X вв. в отношении к изображениям представляет собой иное явление. После того, как иконоборчество выступило катализатором формирования догмата и систематического обоснования иконы, религиозный человек имел дело уже не просто с изображениями, но с разработанными положениями своей веры, которые он мог принять как более или менее субъективно важные для себя. Писатели-агиографы будут для нас примером таких религиозных людей, которые, как можно надеяться, выражали эти субъективно важные положения в своих произведениях.

---

<sup>411</sup> *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках преимущественно в Италии. Петроград: Типография «Научное дело», 1915. С. 6.

## Глава 2. Способы включения топосов, посвященных теории образа, в текст житий

Цель написания жития — прославление подвига святого. Обстоятельства жизни героя агиографического произведения: исторические события, бытовые подробности или детали догматических споров — появляются на страницах памятников как бы случайно, лишь в связи с эпизодами из жизни святого и описанием его подвига. Поэтому при обращении к житию святого в поисках размышлений автора о смысле икон, которые в нем могут содержаться, а могут и отсутствовать, прежде всего, следует понять, где и каким образом автор может выразить какие-либо элементы теории изображений, случайно или намеренно.

Как можно было увидеть из обзора источников, для исследования взяты пространные жития, которые, в отличие от кратких житий, энкомиев или слов на перенесение мощей<sup>412</sup>, обладают сложной структурой и множеством топосов, то есть общих мест, характерных для житийного повествования, среди которых, как это легко заключить при чтении исследований, посвященных агиографии как жанру христианской литературы, могут встретиться такие, как православная вера святого в качестве одной из его добродетелей<sup>413</sup> или как предмет защиты<sup>414</sup>. Авторы избранных для исследования памятников посвятили свои произведения святым, бывшим современниками и единомышленниками: все они большую часть жизни принадлежали к иконопочитательскому лагерю, подвиг большинства из них — подвиг исповеднический, некоторые из святых оказываются героями одних и тех же событий, поэтому и способы, которые агиографы избирают для привнесения в свое повествование элементов теории образа оказываются схожими. В рамках данной главы будут выделены эпизоды житий, содержащие интересную с точки зрения

<sup>412</sup> Об агиографических жанрах, например: *Владимир (Швец), архимандрит. Сорочан С. Б.* Введение в агиографию. Харьков: Майдан, 2015. С. 47–55.

<sup>413</sup> *Pratsch Th.* Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzant. Zeit. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. S. 208.

<sup>414</sup> *Ibidem.* S. 303.

теории образа информацию и выделены пути инкорпорации теории образа в житийный текст.

## 2.1 «Трактат об образе» или исповедание веры

Ж. Гуйяр, издатель жития свт. Евфимия Сардского, написанного будущим патриархом Мефодием Константинопольским, разделил памятник на пять больших разделов, один из которых озаглавил «Dissertation sur l'image», «трактат об образе». Этот заголовок был отнесен к той части жития, где патриарх рассуждает исключительно о смысле понятия «образ», как иконы, написанной красками, так и мысленной иконы, которую являет собой человек, слово человека и Бог Слово. «Трактат об образе» напрямую не связан с событиями, содержащимися в житии, а находит в них лишь повод для изложения мыслей автора об иконах. Название, данное Гуйяром, мы возьмем в качестве наименования самого метода введения информации об иконах в текст жития, обозначив им написание агиографом отрывка, полностью посвященного образу и содержащего изложение теории образа от лица самого агиографа, непосредственно не относящееся к событиям жизни святого. Отметим также, что часто такой «трактат» приобретает вид, близкий к вероучительному документу, исповеданию или символу веры.

Из авторов, включивших элементы теории образа в текст жития в виде исповедания, наиболее простым путем следует один из биографов Иоанникия Великого<sup>415</sup> монах Петр. В ответ на подозрения недоброжелателей преподобного в

<sup>415</sup>А. П. Каждан указывает на то, что Иоанникий не был исповедником, и считает, что его широкое почитание обусловлено влиятельностью общины горы Олимп и талантом агиографов (Каждан А. П. История византийской литературы (650-850 гг.). СПб.: Алетейя, 2002. С. 422). Напротив, Д. Салливан отмечает, что прп. Иоанникия можно назвать настоящей «звездой» IX столетия, о чем свидетельствуют многочисленные упоминания о нем во множестве источников, которые часто именуют его Великим. (Sullivan D. F. Life of St. Ioannikios // Byzantine Defenders of Images: Eight Saints Lives in English Translation / Talbot A. M., ed. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998. С. 242). Краткая молитва, принадлежащая прп. Иоанникию и приведенная в тексте жития, написанного

том, что Иоанникий, как человек простого происхождения, не знает своей собственной веры, Петр как бы от лица подвижника, полностью приводит исповедание, автором которого является свт. Никифор Константинопольский. Этот фрагмент свт. Никифора из его «Большого апологетика», как предполагает исследователь этого произведения (или, точнее, части произведения) свт. Никифора, Л. В. Луховицкий, имел самостоятельное хождение<sup>416</sup>, что и было причиной, по которой монах Петра вложил его в уста Иоанникия, не ссылаясь на автора. Вместе с этим исповеданием читателю жития становятся доступны такие идеи патриарха, как понятие о человеческой природе Христа, как об изобразимой (υραπτήν) и описуемой (περυραπτήν), о святых (ἁγία) и чтимых (σεβάσμια) символах и знаках (σύμβολα καὶ γνωρίσματα) как об отеческом обычае, как и Евангелие напоминающем о жизни Христа, о различии почитания для оказанной чести (τὸ κατὰ τιμὴν σέβας) и поклонения для служения (τὴν κατὰ λατρείαν προσκύνησιν), о связи образа и архетипа. Сам же агиограф Петр не пытался творчески переосмыслить идеи свт. Никифора и, учитывая, что об иконах говорит только один раздел этого исповедания, в котором он предваряется триадологической и христологической частями, едва ли обратил на них особое внимание.

Монах Савва, который посвятил одно из своих произведений жизни того же преподобного, великого Иоанникия, напротив тщательно подходит к делу составления исповеданий, включенных им в текст жития. Несмотря на то, что, как мы впоследствии увидим, у него можно найти и краткую защитительную речь, составление исповедания веры следует признать любимым творческим приемом Саввы. У него можно выделить четыре исповедания: одно он добавляет при составлении новой редакции жития прп. Петра Атройского, три остальных содержатся в биографии Иоанникия Великого. Жития обоих святых говорят о воцарении Льва V, которое становится для Саввы поводом говорить об иконах<sup>417</sup>. В

Саввой (ἡ ἐλπίς μου ὁ θεός, καταφυγή μου ὁ Χριστός, σκέπη μου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. P. 341) содержится в ежедневных молитвах, употребляемых в Русской Церкви в наши дни (например: Православный молитвослов. М., 2006. С. 75).

<sup>416</sup> Луховицкий Л. В. Основное богословско-полюемическое сочинение патриарха Никифора Константинопольского «Apologeticus atque antirrheticus»: опыт комплексного историко-филологического анализа: дисс....канд. филол. наук 10.02.14 / Луховицкий Лев Всеволодович. М., 2010. С. 119. Л. В. Луховицкий также проводит подробный анализ данного фрагмента.

<sup>417</sup> VP2. P. 97; VII. P. 348.

житии Иоанникия он также обращается к пояснениям о смысле спора при рассказе о юности своего героя, которая прошла в иконоборческой среде<sup>418</sup>, и (так же, как и в житии Иоанникия, написанном Петром) в связи с упреками святому в его необразованности<sup>419</sup>.

С помощью исповедания веры выражает в житии Григория Декаполита свои взгляды об иконах Игнатий Диакон. Перечисление и описание добродетелей святого составляет как бы отдельный раздел в тексте жития вслед за описанием странствий прп. Григория и собранием историй о людях, которым помог преподобный. Православная вера — одна из названных Игнатием добродетелей прп. Григория наряду с бодрствованием, воздержанием, терпением, смирением и другими. Каждую из них Игнатий иллюстрирует двумя-тремя фразами, а на православии святого останавливается чуть подробнее и для описания его составляет небольшой вероучительный текст. Этот текст использовал безымянный автор жития Никиты Патрикия. Сопоставить фрагменты этих памятников предлагает издатель последнего жития<sup>420</sup>, что мы сделаем это в приведенных ниже таблицах. Это позволит нам, во-первых, более подробно ознакомиться с работой Игнатия и увидеть типичный пример краткого исповедания, во-вторых, понять, следует ли использовать анализировать этот отрывок в житии Никиты как отдельное исповедание.

В житии Григория Декаполита он выглядит следующим образом:

Таблица 2<sup>421</sup>

<p>Καὶ Χριστὸν ἀποστολικαῖς καὶ πατρικαῖς ὁμολογίαις θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον τὸν αὐτὸν ὁμολογήσας ἀπερίγραπτον τὸν αὐτὸν καὶ περιγραπτὸν δοξολογεῖν ἐπεπαίδευτο. Ἐνθεν καὶ τῆς αὐτοῦ θείας</p>	<p>И был научен славить Христа неопикуемого и опикуемого, исповедуя Его апостольскими и отеческими исповеданиями истинно Бога и человека. Потому и творя изображение Его</p>
---	--

<sup>418</sup> VII. P. 334.

<sup>419</sup> VII. P. 377.

<sup>420</sup> VNP. P. 340.

<sup>421</sup> Жирным шрифтом в таблицах выделены совпадающие в обоих житиях слова или корни слов. Здесь и далее при цитировании больших отрывков житий используется собственный перевод автора исследования, если не оговорено иное.

<p><b>σαρκώσεως ἀνιστορῶν τὸ ἐκτύπωμα ὡς προσκυνητὸν καὶ σεπτὸν καὶ προσκυνεῖν καὶ σέβειν κατὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας παράδοσιν οὐκ ἀπέκαμεν, οὐ περιγράφων τῇ σαρκὶ τὸ τῆς θεότητος ἀναφές (μὴ γένοιτο! οὐδὲ γὰρ περιτομὴν ἢ θεότητος ὑπέμεινεν οὐδὲ κόπους καὶ ἰδρῶτας καὶ τῶν λοιπῶν δι' ἡμᾶς παθημάτων συμμετέσχεν, ἄπαγε! Διὰ τοῦτο οὐδὲ τῇ εἰκόνι συμπεριγραφῆσεται οὐδὲ γραφήσεται) · τῆς γὰρ θείας σαρκὸς αὐτοῦ μίμημα τὴν εἰκόνα οὖσαν ἐδίδασκεν. Ὡσαύτως δὲ τῆς θεομήτορος καὶ τῶν θείων ἀγγέλων.</b></p> <p><b>Καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἔσεβε σχετικῶς τὰ μορφώματα οὐχ ὡς οἱ ληρωδοῦντες καὶ φληναφοῦντες ἀναιδῶς βατταρίζουσι λατρευτικὴν τούτοις ἀπονέμων προσκύνησιν, ἀλλὰ τὴν ὡς εἴρηται σχετικὴν προσφέρων διάθεσιν.</b></p>	<p>божественного воплощения как почитаемое и священное, согласно церковному Преданию, поклоняться ему и чтить его не престал, не описуя вместе с Плотию неосязаемое божества (да не будет! ибо не подверглось божество обрезанию, ни труды и пот, и ни в чем ином из наших страстей не соучаствовало, нет! Посему ни на иконе не будет соописано, ни изображено). Ибо учил, что икона есть подобие божественной плоти. Таким же образом и Богоматери, и божественных ангелов. И всех святых относительно чтил образы. Не как несущие вздор и пустяки бесстыдно косноязычествуют, объявляя поклонение таковым служительным, но, как было сказано, воздавая относительное почитание.</p>
--	--

В житии Никиты Патрикия:

Таблица 3

<p><b>Ἀποστολικαῖς γὰρ καὶ προφητικαῖς ἐπόμενος ῥήσεσι θεὸν ἀλιθῶς καὶ ἄνθρωπον τὸν αὐτὸν ὠμολόγει, ἀπερίγραφτον μὲν τῇ θεότητι, γραπτὸν δὲ καὶ περιγραφτὸν τῇ ἀνθρωπότητι, οὐ τὸ</b></p>	<p>Ибо следуя апостольским и пророческим изречениям истинно Бога и Человека исповедовал Его, неопикуемого божеством, но изобразимого человечеством, не соописуя<sup>422</sup> вместе с</p>
---	--

<sup>422</sup> В смысле «описания-ограничения».

<p>τῆς θεότητος ἀναφῆς τῇ σαρκὶ συμπεριγράφων (μὴ γένοιτο· οὐδὲ γὰρ κόπους καὶ ἰδρῶτας πάθη τε καὶ μώλωπας ἢ θεότης ὑπέμεινεν, ἄπαγε· διὰ τοῦτο οὐδὲ τῇ εἰκόνι συμπεριγραφῆσεται ἢ γραφήσεται), ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ οὐσίας τὸ ὁμοίωμα ὑλικοῖς διεχάραττε χρώμασι τὴν τῆς Ἐκκλησίας κρατύνων παράδοσιν. Ὡσαύτως δὲ τῆς θεομήτορος καὶ τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἔσεβε σχετικῶς τὰ μορφώματα, οὐχ ὡς οἱ βατταρίζοντες καὶ μάτην ληρωδοῦντες λατρευτικὴν τούτοις ἀπονέμων προσκύνησιν, ἀλλὰ τὴν, ὡς εἴρηται, σχετικὴν προσάγων διάθεσιν.</p>	<p>Плотию неосязаемое божества (да не будет! ибо ни труды и пот, ни страдания и раны терпело божество, нет, посему ни на иконе не будет соописано, ни изображено), но человеческой сущности Его подобие начертывал материальными красками, держась предания Церкви. Таким же образом и Богоматери и боговидных ангелов и всех святых относительно чтил образы, не как косноязычествующие и несущие вздор и пустяки, объявляя поклонение таковым служительным, но, как было сказано, принося относительное расположение.</p>
---	---

Три биографа Феодора Студита широко пользуются материалом своих предшественников, так что три жития считаются лишь редакциями текста. Однако, каждый из писателей находит нужным внести свой вклад в представление читателю проблемы образа, для чего текст предыдущего источника претерпевает ряд сокращений и дополнений. Исповедание веры оказывается в тексте жития В, самого раннего из сохранившихся, при описании воцарения Льва V<sup>423</sup>. На примере фразы, с которой авторы житий начинают повествовать об этих событиях, хорошо видно, что житие С является переходной версией между текстами В и А<sup>424</sup>. Соответствующее высказывание содержится и в житии другого студийского игумена, прп. Николая. Оно не повторяет дословно ни одно из житий прп. Феодора, но построение

<sup>423</sup> VThSB. Col. 276; VThSC. C. 278; VThSA. Col. 172; VNS. Col. 966.

<sup>424</sup> Подобное сравнение для другого фрагмента текста делает Д. Краусмюллер. *Krausmüller D. The Vitae B, C and A of Theodore the Stoudite Their Interrelation, Dates, Authors and Significance for the History of the Stoudios Monastery in the Tenth Century // Analecta Bollandiana. 2013. Vol. 131. P. 281.*

предложения, место высказывания в житии и все же присутствующее некоторое совпадение слов указывает на связь текста с произведением Михаила монаха.

Таблица 4

B <sup>425</sup>	<p>«μη δεῖν προσίεσθαι τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ, μήτε τῆς ἀχράντως αὐτὸν τεκούσης ἁγίας ἀειπαρθένου, καὶ τῶν λοιπῶν δικαίων καὶ ὁσίων, ὡς τῶν τοιούτων ἀφομοιωμάτων εἰδώλοις προσεικότων».</p> <p>«Не следует принимать ни иконы Христа, ни непорочно Его родившей святой Приснодевы и прочих праведных и преподобных, поскольку таковые изображения подобны идолам».</p>
C <sup>426</sup>	<p>μη δεῖν τιμᾶν ἢ σέβειν τὰς εἰκόνας ἢ ὅλως προσίεσθαι ἢ παραδέχεσθαι, ἀλλ' ἐκρίζουσαν καὶ ἀνασκάλπτειν καὶ ὡς εἰδώλων ἡγεῖσθαι ἀφομοιώματα</p> <p>«Не следует оказывать честь и почитать иконы и вообще принимать (их) и допускать, но искоренять и разбивать, поскольку они суть подобия идолов».</p>
A <sup>427</sup>	<p>Οὐ δέον ἐστὶν...τιμᾶν ἢ σέβειν ἢ συνόλως προσίεσθαι, ἢ παραδέχεσθαι τὰ ἐν εἰκόσι τυπώματα, ἀλλὰ καθαιρεῖν καὶ εἰς γῆν ρίπτειν εἰδώλων ἀντικρυς ὄντα ἀφομοιώματα.</p> <p>«Не следует...оказывать честь и почитать и вообще принимать или допускать изображения на иконах, но срывать и бросать их на землю, как идолов подлинные подобия».</p>
NS <sup>428</sup>	<p>μη δεῖν λέγων τὰς ἱεροτύπους ἀναστηλοῦσθαι μορφᾶς, ὡς τῶν τοιούτων εἰκόνων εἰδωλικῶν ἰνδαλμάτων ὑπαρχουσῶν</p> <p>«говоря, что не следует воздвигать священнообразные лики, будто таковые иконы суть идольские изображения».</p>

Автор редакции жития С в рассказе о воцарении императора Льва приблизительно придерживается хода повествования жития В, но от описанного

<sup>425</sup> VThSB. Col. 276.

<sup>426</sup> VThSC. C. 278.

<sup>427</sup> VThSA. Col. 172.

<sup>428</sup> VNS. Col. 966.

«трактата об изображениях» Михаила монаха, автора жития В, полностью отказывается. Он заменяет этот текст иным, более простым и кратким<sup>429</sup>. Вступительной фразой к его рассуждению становится также приведенное выше в таблице: «не следует оказывать честь и почитать иконы и вообще принимать (их) и допускать, но искоренять и разбивать, поскольку они суть подобия идолов»<sup>430</sup>. За этим вступлением следует исповедание веры, говорящее о вочеловечении Христа, как о причине принадлежности Ему всех свойств человечества, не исключая и свойства иметь внешний вид плоти, и о связи первообраза и прототипа. Третий агиограф, Феодор Дафнопат, также сохранив сам эпизод и вступление, полностью переносит изложение учения об изображениях в другую часть жития и меняет способ включения его в текст: он придает ему форму апологетической речи.

Рассуждение об иконах Михаила монаха послужило материалом для небольшого исповедания веры во святые иконы в тексте жития прп. Николая Студита<sup>431</sup>. В нем агиографу понадобилось лишь две-три фразы для изложения той же самой идеи противопоставления иконы и идола на основании противопоставления их первообразов. Автор жития<sup>432</sup> прп. Николая Студита не переписывает, а, скорее, пересказывает исповедание, которое хочет переработать. Приведем сравнение отрывков из двух житий в таблице, во-первых, для того, чтобы наглядно показать соотношение текстов, во-вторых, дабы еще раз обратить внимание на описанный выше фрагмент, что небесполезно будет сделать также и по причине относительной сложности исповедания, анализ которого будет приведен ниже.

---

<sup>429</sup> VThSC. С. 279.

<sup>430</sup> VThSC. С. 278.

<sup>431</sup> В житии прп. Николая Студита, за исключением этого исповедания и беглых упоминаний об иконоборческой ереси без особенного внимания к ее сути, тема священных изображений напрямую больше не возникает.

<sup>432</sup> Как мбыло указано в обзоре источников, возможно, это сам Михаил.

Житие Феодора Студита В (VThSB. Col. 276—277) <sup>433</sup>	Житие Николая Студита (VNS. Col. 880) <sup>434</sup>
<p>Οὐκ εἰδὼς ὁ παράφρων, ὡς ὧν τὰ πρωτότυπα ἀντικειμένην ὑπόληψιν ἔχουσιν, τούτων προδήλως καὶ τὰ παράγωγα προσηγορίας ἀποίσεται τὰς ἐναντίας · καὶ ὧν περ ἀγαθῶν τὰ ὀνόματα λαμβάνομεν πρωτοτύπως(ν), ἀναιρετικὰ πάντως πεφύκασιν τῶν ἀρχετύπως(ν), λαμβανομένων πονηρῶν ὀνομασιῶν</p>	<p>Ὡ τῆς παραπληξίας! Οὐ γάρ συνῆκε τὸ τῆς αἰσχύνης ἄγαλμα, ὡς τὰ πρωτότυπα προδήλως τὴν ἀντικειμένην ὑπόληψιν ἔχουσι τούτων δῆλον καὶ τὰ παράγωγα. Τὰ γάρ ἐναντίως ἀλλήλων, ἐναντίαν πάντως καὶ τὴν κοινωνίαν εἰσφέρει πρὸς ἄλληλα.</p>
<p>«Не разумел он, безумный, что и изображения тех первообразов, которые имеют противоположные свойства, очевидно получают противоположные наименования, и когда мы берем имена первообразов хороших, то они непременно исключают собою названия первообразов худых.</p>	<p>«О сумасбродство! Ведь не сообразил же он, образ позора, что если прообразы чего-то явно обладают противоположными свойствами, ясно, что и образы; а то, что противоположно друг другу, всегда вносит и противоположное друг другу соотношение.</p>
<p>τοίγαρτοι καὶ τούτων παράγωγα τῷ λόγῳ τῆς ὁμωνυμίας τοῖς πρωτοτύποις παρεοικότα, τὴν ἐκείνων ἔξουσιν ὀνομασίαν δῆπουθεν, ἀγαθὴν ἀγαθοῦ, καὶ πονηροῦ πονηράν ·</p>	

<sup>433</sup> Русский перевод с некоторыми исправлениями по изданию: Жизнь и подвиги преподобного отца нашего и исповедника Феодора, игумена обители Студийской, описанные монахом Михаилом [Студитом] (Житие 2 — Vita В) // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 1. Нравственно-аскетические творения [=Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей. Книга 5]. С. 165—166.

<sup>434</sup> Русский перевод приводится с некоторыми исправлениями, близко к упомянутому выше изданию: Житие блаженного отца нашего и исповедника Николая, игумена чтимой обители Студийской // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 3. Письма. Творения гимнографические. Эпиграммы. Слова [=Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей. Книга 7]. С. 966.

<p>Так точно и их изображения, сходные с первообразами по единству наименования, заимствуют и названия от них, от хорошего хорошее и от худого худое</p>	
<p>οὐκοῦν ἐπειδὴ ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς Ἰησοῦς ἀναιρετικὸς πέφυκεν τῆς πολυθέου τῶν εἰδώλων πλάνης, ἀλλότριον ἔσται δηλονότι καὶ τὸ τούτου εὐκλεὲς ἐκμαγεῖον τῆς εἰδωλικῆς ὑπολήψεως ·</p>	<p>Ἡ γὰρ ἑτερότης θατέρου πρὸς θάτερον, εἰδώλου τε, φήμι, καὶ εἰκόνοσ, ὥσπερ ἡ τοῦ Χριστοῦ καὶ Βελίαρ, δι' ἑκατέρων γνωρίζεται·</p>
<p>Поэтому если Господь и Бог наш Иисус Христос был истребителем многобожного идольского заблуждения, то очевидно, что и славное изображение (ἐκμαγεῖον) Его чуждо подозрения в том, что это – идол:</p>	<p>Ибо инаковость одного по отношению к другому, то есть идола и иконы, как и Христа и Велиара<sup>435</sup> познается из того и другого.</p>
<p>καὶ οὐκ ἂν ποτε ἀγαθοῦ πρωτοτύπου παράγωγον, γένοιτ' ἂν κακίας συνήγορον, ὥσπερ οὖν καὶ ἔμπαλιν</p>	
<p>изображение хорошего первообраза не может быть виновником зла и наоборот,</p>	
<p>ἢ γὰρ κατ'ἐναντίωσιν φυσικῆς ποιότητος τῶν ἀρχετύπων γραφή,</p>	
<p>ибо изображение первообразов, противоположных по естественным свойствам,</p>	
<p>τὴν κατάληλον ἔλξει καὶ προσαρμόσει τῷ ἰδίῳ παραγωγῶ κλησίν τε καὶ ἐργασίαν ·</p>	
<p>сообщает, в свою очередь, и соответственное имя и действие их производству.</p>	

<sup>435</sup> 2 Кор. 6, 15.

<p>οὐδὲ γάρ ἄν ποιότης πυρὸς ψύχειν ποτὲ καταδέξοιτο, οὐδὲ πάλιν μέλιτος ἐνέργεια πικρότητα ἐμποιήσει τῷ κεχρημένῳ ·</p>	
<p>Так огонь никогда не может принять свойства охлаждать и мед не станет производить горечи в употребляющем его.</p>	
<p>καὶ τούτου χάριν οὐδεὶς πω τῶν ἐχόντων σύνεσιν καὶ λογισμὸν ἐπιδεχομένων τάναντία τοῖς ἐναντίοις κατηγορήσειεν, καὶ ἀλληλαίτια ταῦτα προσείποι τὸ σύνολον·</p>	
<p>Поэтому никто из имеющих смысл и благоразумие не может приписывать предметам противоположные свойства и никогда не станет признавать противоположные предметы причиной друг друга.</p>	
<p>ἐνὸν δὲ καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς ἐτυμολογίας τὴν διαίρεσίν τε καὶ ἑτερότητα τῶν τοιούτων πάλιν,</p>	
<p>Можно также и по самому словопроизводству усмотреть несходство и различие их.</p>	
<p>εἶδωλον μὲν γάρ εἴρηται ὡς εἶδος δόλου · δόλος γάρ ἀληθῶς καὶ ἀπάτη ψευδώνυμος τῆς εἰδωλολατρείας πολυθεΐα, πόρρω βάλλουσα τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος Θεοῦ, καὶ τὴν κτίσιν ἐπανιστᾶσα κατὰ τοῦ δημιουργήσαντος αὐτὴν Δεσπότης·</p>	<p>εἶδωλον μὲν γάρ ὡς δολιοῦν [τὰ] καὶ αὐτὴν τὴν τοῦ ἀρχετύπου ἐμφέριαν·</p>
<p>Идол называется этим именем как вид обмана, ибо ложное многобожное идолослужение поистине есть обман и обольщение, удаляющее от истинного по существу Бога и</p>	<p>Ведь идолом называется собственно то, что искажает само подобие первообраза,</p>

<p>противопоставляющее тварь создавшему ее Владыке;</p>	
<p>ὄθεν οὐκ ἂν τὸ τοιοῦτον, εἰκὼν πρὸς τῶν ὑγιῶς ἔχόντων τὸ φρονεῖν ὀνομασθήσεται · καὶ πῶς ἔσται ταυτὸν εἶδωλον καὶ εἰκὼν, συνιδεῖν οὐκ ἔχω·</p>	
<p>Поэтому здравомыслящие не назовут такой вещи иконою, и я не могу понять, как могут быть тождественными идол и икона.</p>	
<p>εἰκὼν δὲ λέγεται παρὰ τὸ εἰκέναи τῷ ἀρχετύπῳ, εἴτε οσίου Ὁσία, εἴτε ἀγίου Ἁγία·</p>	<p>εἰκὼν δὲ, ὡς εἰκουία ταύτη μάλλον ἐκείνου κυρίως προσονομάζεται.</p>
<p>Икона называется так по сходству с первообразом, священной – от священного, святою – от святого;</p>	<p>иконой же – вполне сообразное ему (по подобию)».</p>
<p>καὶ τοσοῦτόν γε ἔχουσα τὸ εἰκὼς ὡς καὶ τῇ τοῦ παραδείγματος ταυτίζεται προσηγορία·</p>	
<p>И она имеет такое сходство с ним, что отождествляется с изображаемым предметом и по названию.</p>	
<p>πολλάκις γὰρ ἐπὶ τοίχου γραφῆς δένδρων ἢ ὀρνέων εἰκόνα ἰδόντες, οὐ φάμεν ὅτι φοίνικος εἰκὼν τόδε, ἢ ὅτι γεράνου τυχὸν ἐκτύπωμα τὸ ὀρώμενον · καίπερ τοῦτο (οὐ) ταῦτα, ἀλλὰ φοίνιξ καὶ γέρανος·</p>	
<p>Часто, видя на стенной живописи изображения дерев или птиц, мы не говорим, что это изображение пальмы или что видимое нами есть изображение журавля, но, хотя они суть изображения, мы, однако, говорим: это пальма и журавль</p>	

<p>οὕτω γοῦν καὶ σταυροῦ τύπον ἰδόντες, σταυρὸν ὀνομάζομεν · ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων, ἢ καὶ τῶν ἐτέρως ἐχόντων · ἡ γὰρ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ Χριστὸς ὀνομάζεται κατὰ τὸ ἀνάλογον ·</p>	
<p>Так точно и видя изображение креста, мы называем его крестом; равным образом и по отношению к иконам святых или иных предметов именно икона Христа называется Христом, по сходству</p>	
<p>καὶ ἡ τοῦ ἁγίου Γεωργίου, φέρε εἰπεῖν, ὁ ἅγιος Γεώργιος κεκλήσεται · ὡσπερ οὖν καὶ ἡ τοῦ βασιλέως εἰκὼν, βασιλεὺς ὀνομάζεται, κατ' οὐδὲν διενηνοχυῖα οὗ ἔστιν εἰκὼν, ἢ κατὰ τὸ τῆς οὐσίας ὁμογενές.</p>	
<p>Икона святого Георгия, например, называется святым Георгием, подобно тому как изображение царя называется царем, не различаясь от того, чье оно изображение, ничем, кроме тождества по существу</p>	

Автор жития прп. Михаила Синкелла, описывая подвиг Феодора и Феофана Начертанных, спутников Михаила, предваряет рассказ весьма эмоциональным исповеданием, которое имеет вид молитвы, обращенной ко Христу. Анонимный агиограф вопрошает Его о долготерпении, поскольку Тот допускает именование зрака образа Своего (ἢ τῆς μορφῆς σου εἰκὼν), принятого от Богородицы, идолом<sup>436</sup>.

Житие прп. Никиты Мидикийского содержит подробный экскурс в историю иконоборчества<sup>437</sup>. Агиограф настолько преуспел в роли историка, что данными, которые приводит Феостирикт, пользовался Георгий Амартол при составлении своей

<sup>436</sup> VMS. P. 80.

<sup>437</sup> По словам Д. Е. Афиногенова, «Феостирикт вполне осознавал жанровую инородность этих «исторических» глав в агиографическом произведении». *Афиногенов Д. Е. О некоторых литературных взаимодействиях в «кружке» патриарха Мефодия I (843-847) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2017. Вып. 21. С. 26–33.*

знаменитой «Хроники»<sup>438</sup>. Когда Феостирикт вспоминает о том, что был в Константинополе с преподобным Никитой, и пронеслись слухи об учении против священных икон (*κατὰ τῶν σεβασμίων εἰκόνων δόγματα*)<sup>439</sup>, он считает нужным рассказать о том, что представляло из себя это учение. Так в житии Никиты Мидийского исповедание веры включено в исторический рассказ.

И наконец, вспомним о «трактате об образе», который помещает в тексте жития свт. Евфимия Сардского патриарх Мефодий<sup>440</sup>. Несмотря на то, что Мефодий писал житие в стесненных условиях заключения, результат его труда представляет собой довольно интересный текст: изложение подробностей жизни и исповеднического подвига Евфимия и его посмертные чудеса разделены двумя отвлеченными рассуждениями, первое из которых посвящено нетленности мощей святого, а второе — упомянутый «трактат», в котором будущий первосвятитель делится своими размышлениями об основах существования живописного образа как они представлялись ему во время его исповеднического подвига, спустя неполные два десятка лет после начала второй волны иконоборчества. Два этих отрывка стали предметом двух статей Д. Краусмюллера, первая из которых обращает внимание на возможную оппозицию культу святых в годы второго иконоборчества<sup>441</sup>, а вторая — содержит подробный анализ тринитарных взглядов святителя, выраженных в житии Евфимия Сардского<sup>442</sup>. Однако, «трактат об образе», хотя частично и строится Мефодием на тринитарных основаниях, но появляется в житии, несомненно, в связи с текущими иконоборческими спорами, в которых участвовали и автор, и герой жития. Рассуждение Мефодия об иконе становится естественным продолжением размышлений о нетлении тела святого. Это чудесное знамение служит к укреплению тех, кто вслед за святым может пострадать за святые иконы, а иконоборцев обличает

<sup>438</sup> Georgii Monachi Chronicon. Vol. I / De Boor C., Wirth P., ed. Stuttgart: B. G. Teubner 1978. P. 750. У Феостирикта Георгий Монах берет красочную характеристику императора Константина Копронима, открывающую в хронике описание его царствования: в хронику переходит знаменитая история о кошельке золота, с которым Константин сравнил Богородицу (см.: *Rochow I. Kaiser Konstantin V. (741-775): Materialien zu seinem Leben und Nachleben* [=Berliner byzantinistische Studien 1]. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang, 1994. S. 157).

<sup>439</sup> VNM. XXVII С.

<sup>440</sup> VE. P. 67—89.

<sup>441</sup> Krausmüller D. Sleeping Souls and Moving Corpses: Patriarch Methodius' Defence of the Cult of Saints // *Byzantion*. 2015 Vol. 85. P. 155.

<sup>442</sup> Krausmüller D. From Homoousion to Homohypostaton: patriarch Methodius of Constantinople and post-patristic Trinitarian theology // *Journal for Late Antique Religion and Culture*. 2009. № 3. P 1—20.

в их безумии. Безумие это отрицает очевидные вещи, которые и начинает пространно излагать агиограф. «Трактат» Мефодия представляет собой беседу – свободное толкование на строки книги Бытия о творении человека по образу и подобию Божию (Быт. 1, 3; 1, 6; 1, 26) и, в меньшей степени, послания к Колоссянам о Боге-Слове как Образе Бога Невидимого (Кол. 1, 15). Мефодий подробно поясняет каждое слово упомянутых цитат, искусно связывая, положения своих, казалось бы, отвлеченных рассуждений о Боге-Троице и человеке, каким его видит христианская антропология, с учением об образах, написанных красками.

Открывая текст «трактата», мы легко убеждаемся в том, что имеем дело с «агиографией высокого стиля», житием, автор которого — человек книжный, составитель многочисленных произведений и переписчик манускриптов. Свт. Мефодий пользуется такими понятиями, как «единосущие» (τὸ ὁμοούσιον), «единоприродность» (τὸ ὁμοφυῆς), «единосилие» (τὸ ὁμοδύναμον) и им подобными<sup>443</sup>, излагая учение о Святой Троице, подробно раскрывает смысл понятия «λογικός» (словесный или разумный), в котором он видит реализацию образа Божия в человеке. Приводя указанную выше цитату Быт. 1, 26 — εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν (сказал Бог: «сотворим человека по образу Нашему и по подобию...») — он обращается к каждому ее слову, не исключая слов «ἡμετέραν» и «εἶπεν», казалось бы, не несущие особого смыслового акцента. И, несмотря на то, что толкование Мефодия, как мы увидим при разборе содержания трактата, опирается на традиционные варианты понимания этого места, а мысль его иногда трудно вычленишь из текста по причине его плохой структурированности и некоторой туманности рассуждения, сам «трактат» привлекает внимание, поскольку представляет собой уникальное для исследуемой группы житий явление.

Хотя название, данное издателем этому исповеданию веры, мы вынесли в заголовок данного раздела, как общее для рассмотренных в нем памятников, в такой форме, как свт. Мефодий, теорию образа не излагает в тексте жития больше ни один из упомянутых агиографов. Приведенные ими исповедания веры чаще всего краткие

---

<sup>443</sup> VE. P. 73, 67.

вероучительные тексты, которые появляются в житиях в связи с началом иконоборческой политики Льва V или, как мы изначально предположили, в качестве одной из добродетелей святого. Несколько иначе поступает биограф Михаила Синкелла, облекший свое исповедание в форму молитвы. В следующих главах мы вновь обратимся к упомянутым исповеданиям и рассмотрим их содержание.

## 2.2 Речь-апология

За немногим исключением, памятники, избранные для исследования — жития исповедников. Это заставляет ожидать наличия эпизодов, в которых главный герой жития защищает перед гонителями веру, за которую претерпевает страдания. Разговор может зайти и об отдельных догматических положениях, а, если автор жития достаточно осведомлен о тонкостях спора вокруг священных изображений, речь может оказаться довольно сложной по построению и содержанию.

Однако, в большинстве своем нам встречаются не слишком подробные речи. Так очень краткая речь об иконах содержится в житии Петра Атроевского. Агиограф Савва рассказывает о допросе преподобного и его спутника Павла неким уполномоченным императорским чиновником<sup>444</sup>. Эта речь состоит всего лишь из двух фраз и развернутой апологией образа, каковую вполне мог составить Савва, любитель подробно пояснять догматические вопросы, не является. Чуть более долгий разговор состоялся между еще одним героем Саввы, прп. Иоанникием Великим и посетившими его придворными<sup>445</sup>.

---

<sup>444</sup> Савва называет его Ламарис, а должность – экзарх Азии; Издатель жития замечает, что это не обязательно стратиг фемы. VP. P. 125.

<sup>445</sup> VII. P. 371.

Еще одним подсудимым, который защищает иконы, предстает перед нами в своем житии прп. Иоанн Психаит. Его ответы столь же кратки, как и у Саввы<sup>446</sup>. Две исповеднические беседы присутствуют в житии Макария Пелекитского, которое принадлежит перу другого Саввы. Второй допрос также дает возможность читателю ознакомиться с речью такого же характера, как речи Петра и Иоанна Психаита<sup>447</sup>. Даже эти слова Макария не переносит в свой текст анонимный биограф Прокопия Декаполита, который как мы уже отметили, а издатель памятника С. Евфимиадис наглядно продемонстрировал, фактически переписывает строки Саввы из Пелекитского монастыря<sup>448</sup>.

В анонимном житии свт. Мефодия Константинопольского будущий патриарх вынужден защищаться против обвинения в измене. Непослушание из-за «так называемого образа (τῆς λεγομένης εἰκόνοϛ)» возмущает императора, но он все же выслушивает краткий ответ Мефодия<sup>449</sup>.

Феостириктом в житии Никиты Мидикийского подробно описана аудиенция иконопочитателей у Льва V, во время которой исповедники безуспешно пытались предотвратить переход императора к враждебной иконам политике<sup>450</sup>. Участники аудиенции высказываются по очереди. Реплики иконопочитателей — также краткие апологетические речи.

Надо заметить, что события этой встречи епископов и монашествующих с императором, важнейшего события в истории второго иконоборчества, были письменно изложены не только Феостириктом. Слова перед императором, сказанные на этой аудиенции свт. Феофилактом Никомедийским, также стали небольшой речью об образе под пером одного из его биографов, Феофилакта<sup>451</sup>. Св. Георгия

<sup>446</sup> VIPs. P. 115.

<sup>447</sup> VMP. P. 157-158. «Вопросы епарха и ответы Макария, изложенные как бы в подлинном виде, без сомнения сочинены агиографом, как сочинялись беседы и другими писателями», - пишет об этом диалоге Х. М. Лопарев. *Лопарев Х. М. Греческие жития святых VIII и IX вв.* Петроград: Типография императорской академии наук, 1914. С. 361.

<sup>448</sup> Биограф Прокопия, тем не менее, добавляет свое небольшое замечание в первую беседу. VPD. P. 318.

<sup>449</sup> VM. Col. 1250.

<sup>450</sup> VNM. XXIX C.

<sup>451</sup> VThN1. P. 79. Хотя Феостирикт — участник встречи в обоих своих житиях.

Мелитинский<sup>452</sup>, согласно своему анонимному житию, также присутствовал на встрече среди прочего духовенства и произнес краткую речь об иконах<sup>453</sup>.

Аудиенция описана во всех трех версиях жизнеописания прп. Феодора Студита, а для Феодора Дафнопата, автора самой поздней версии, жития А, становится главным поводом обратиться к смыслу спора о священных изображениях. Речь, которую составляет для Студита монах Михаил<sup>454</sup> составлена из цитат Священного Писания, Игнатия Богоносца и Горация и имеет обличительный, а не вероучительный характер. Феодор Дафнопат, по сравнению с двумя своими предшественниками, подходит к описанию беседы Льва и исповедников наиболее творчески. Он составляет сразу три речи: слова царя против икон, ответ иконопочитателей и наконец большой монолог прп. Феодора в пользу святых икон, содержащий ссылки на ветхозаветные и новозаветные примеры. Этот, созданный автором X в. монолог в основном и содержит идеи об иконах, которые несет читателю этой версии текст жития<sup>455</sup>.

Особый случай защитительной речи вводит в житие свт. Никифора Игнатий Диякон. Она тоже связана с описанной в только что перечисленных случаях аудиенцией исповедников у императора. Игнатий представляет свою апологию иконы как пространную беседу царя и святителя, которая состоялась непосредственно перед этой аудиенцией<sup>456</sup>.

События конца 814 — начала 815 гг. вообще описаны у Игнатия очень подробно: наверняка в это время он, диякон и хранитель сосудов Великой Церкви, был среди соратников патриарха, сопротивлявшихся введению иконоборчества как официальной веры византийских христиан. Несмотря на витиеватый стиль Игнатия, описание происходящего не утрачивает своей живости. Неоднократно Игнатий включает в текст жития речи своих персонажей. Патриарх Никифор произносит две проповеди в защиту икон: вечером накануне беседы с императором и утром, за

<sup>452</sup> Мы принимаем здесь изложенную выше гипотезу Ф. Алкэна.

<sup>453</sup> VGM. Σ. 39.

<sup>454</sup> VThSB. Col. 280.

<sup>455</sup> VThSA. Col. 176, 177, 180.

<sup>456</sup> VN. P. 168—186.

богослужением перед ней. После беседы царя и патриарха у Игнатия в общих чертах приводятся слова других присутствовавших исповедников, о которых мы можем подробнее узнать из их собственных биографий. У Игнатия эти речи по объему в три-четыре раза превосходят перечисленные краткие апологии в более простых, не относящихся к агиографии «высокого стиля» житиях, но по богословской наполненности ничуть не превосходят их.

Однако, больше всего о священных изображениях говорится в беседе, свидетелем которой агиограф не был: он сам замечает, что Лев и Никифор говорили без свидетелей<sup>457</sup>. Заметим, что здесь Игнатий переходит к традиционному для христианских авторов жанра диалога, заимствованного, как и многое другое в древнехристианской письменности, у языческих античных авторов. Известны целые жития, написанные в такой форме, такие как «Диалог» Палладия Еленопольского о жизни свт. Иоанна Златоуста<sup>458</sup>. Слова, принадлежащие Никифору, занимают большую часть беседы, вопросы царя только направляют ход апологии. В середине разговора они становятся совсем краткими, например, «как и каким образом? (πῶς καὶ τίνα τρόπον)<sup>459</sup>», или сам кратко, утвердительно или отрицательно отвечает на встречные вопросы патриарха. Так его слова только разбивают защитительную речь Никифора. Стремясь выразить учение об образе в таком виде, Игнатий отражает подмеченную исследователями тенденцию византийских авторов разделять сложные тексты на смысловые отрывки, реплики участников диалога, чтобы облегчить читателю восприятие изложенных истин<sup>460</sup>.

Как и в упомянутых проповедях патриарха и речи исповедников, Игнатий довольно многословен: беседа занимает около двадцати страниц издания. Патриарх успевает обнаружить познания в тонкостях египетской религии<sup>461</sup>, порассуждать о

<sup>457</sup> VN. P. 169.

<sup>458</sup> Балаховская А. С. Древние жития святителя Иоанна Златоуста. Тексты и комментарий. М.: Паломник, 2007. С. 10.

<sup>459</sup> VN. P. 176, 179.

<sup>460</sup> Papadouanakis Y. Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis // Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism / Johnson S. F. ed. Bodmin; Farnham: Ashgate, 2006. P. 100. Хотя, надо признать, что Я. Пападоуанакис говорит это о жанре вопросоответов, получившем распространение несколько позднее. См.: Анашкин А. В. Жанровые и языковые особенности византийских канонических вопросоответов XI–XV вв.: дисс...канд. филол. наук 10.02.14 / Анашкин Антон Владимирович. М., 2014. С. 14.

<sup>461</sup> VN. P. 174–175.

том, кто такие святые, и чем они отличаются от обычных людей<sup>462</sup>, пояснить, каковы свойства божественной природы<sup>463</sup>. Речь Никифора наполнена риторическими вопросами<sup>464</sup>, метафорами и эпитетами<sup>465</sup>, синонимами, которые относятся в том числе и к изображениям. Так в одной единственной фразе он говорит о честных иконах Христа (τῆς Χριστοῦ σεπτῆς εἰκόνοσ), телесном материальном подобии Богородицы (τὴν τῆς θεομήτορος σαρκηνὴν δι' ὕλη ἐμφέρεϊαν), изображениях святых (τῶν ἁγίων ἐκτυλώσεωσ)<sup>466</sup>.

Несмотря на то, что прочие авторы речей-апологий в рамках житийного повествования не были столь искусны в слове, как Игнатий, можно заключить, что защитительное слово, как и исповедание веры — довольно распространенный и плодотворный для византийских писателей прием изложения иконопочитательских идей. Речи, сказанные перед судьями, хотя и кратки, но взятые в совокупности как раз и выражают те идеи, которые будут популярны у читателей житий. Особенно стоит отметить, что этот метод доносит до нас не только те темы теории образа, которые жили в умах агиографов: речи одних и тех же персонажей, произнесенные в императорском дворце, в разных житиях похожи, что указывает на определенную связь с реальностью, теми словами, которые прп. Феодор Студит, свт. Евфимий Сардский, свт. Феофилакт Никомедийский действительно произнесли на аудиенции у Льва V. С другой стороны, авторы житий были вольны внести в этот эпизод свои изменения, как мы увидим ниже на примере житий Феодора Студита. Диалогу императора Льва и патриарха Никифора, замечательному примеру апологии в

<sup>462</sup> VN. P. 179–180.

<sup>463</sup> VN. P. 181.

<sup>464</sup> Риторические вопросы особенно любимы Игнатием. С них начинается речь патриарха, который последовательно задает их стоящему перед ним в замешательстве василевсу, как бы интересуясь не отпали ли от православия патриаршие кафедры, Римская, Александрийская, Антиохийская и Иерусалимская или кто-то из прочего священства, не приняли ли решений против икон Вселенские соборы. VN. P. 171–172. То же самое мы видим и в речи исповедников, которые вопрошают императора о сторонниках ереси с упреками о всесторонней поддержке иконоборцев. VN. P. 187.

<sup>465</sup> Так погружение в спор Игнатий описывает как погружение «в глубокое и бескрайнее море (ἐἰς βαθύ τε καὶ ἀχανές·πέλαγος)» VN. P. 173. Львы, изображения, которых делают для украшения, грозные (βλοσυροί) и грозно вззирающие на зрителя (δεινὸν ὑποβλέποντες). VN. P. 178.

<sup>466</sup> VN. P. 171. Столь же ярко в житии Никифора говорится об этом при изложении содержания речи сторонников патриарха, последовавшей за диалогом, о котором идет речь. Защитники иконопочитания указывают на то, что священные иконы чтутся (ἡ τῶν ἱερῶν εἰκόνων σεβάξεται ποιήσις) «от восхода солнца до Гадеса и Геркулесовых столпов», то есть по всей вселенной (VN. P. 188).

«агиографии высокого стиля», аналога которому нет в прочих рассмотренных нами памятниках, ниже будет посвящен отдельный параграф.

### 2.3 Послание

Анонимный хорский инок, написавший житие Михаила, синкелла Иерусалимского патриарха, оказался оригинален не только в форме исповедания веры, которое, как было уже сказано он составляет в виде молитвы, обращенной ко Христу от своего собственного лица. В житии также используется уникальный по сравнению с прочими памятниками метод апологии образа: будучи послом, Михаил везет в Константинополь из Иерусалима письмо<sup>467</sup>, которое должен передать от своего патриарха императору Льву V.

Обратив по дороге в Селевкии неких монахов, отрицавших Вселенский собор<sup>468</sup>, Михаил был принят императором и передал ему просьбу пославшего: позволить писать иконы (τὴν τῶν ἁγίων εἰκόνα ἀνατύπωσιν) и поклоняться (προσκυνεῖσθαι) им. Михаил и его спутники доставили императору это послание, которое должно было убедить его отказаться от иконоборческой ереси (ее агиограф почти постоянно называет «иконожигательской»)<sup>469</sup>. Агиограф описывает чтение письма перед царем и полностью приводит читаемый текст.

Относительно того, подлинное ли это письмо, существуют различные мнения. Ф. И. Шмит, первый издатель жития, отмечает, что агиограф пользовался хорошим архивом, причем трудился добросовестно: его текст сохраняет несколько писем, в том

---

<sup>467</sup> VMS. P. 64, 66.

<sup>468</sup> VMS. P. 60.

<sup>469</sup> VMS. P. 58, 66.

числе послание св. Феодора Начертанного к епископу Иоанну Кизическому.<sup>470</sup> Шмит не сомневается в подлинности письма, которое привезли иноки во главе с Михаилом. Х. М. Лопарев напротив не доверяет агиографу и замечает по поводу этого документа: «Текст письма выдуман, как вымышлены все вставочные якобы подлинные тексты в византийской литературе»<sup>471</sup>. Лопарев в общем неодобрительно отзывается о хорском иноке, подчеркивая его несамостоятельность, проявившуюся уже в первых строках памятника, которые дословно взяты из жития Иоанна Милостивого<sup>472</sup>. Похожая точка зрения у С. В. Поляковой, автора русского перевода жития, помещенного в сборнике «Византийские легенды»: она считает послание плодом богословствования анонимного автора<sup>473</sup>. М. Каннингэм, которой принадлежит издание жития с английским комментарием, рассуждает о послании, как о подлинном. Х. Синьес Кодоньер замечает, что послание никак не может принадлежать патриарху Иерусалима, поскольку оно написано в слишком резком для официальной переписки с императором тоне и не содержит обязательных в таком случае форм обращения<sup>474</sup>.

С заключением Синьеса Кодоньера можно согласиться: текст письма мало похож на официальный документ, направленный императору от патриарха, пусть и жившего на территории соседнего, не вполне дружественного государства. Однако, остается вопрос: сочинен ли этот текст самим агиографом исключительно для включения в житие Михаила Синкелла или же имел хождение в качестве самостоятельной апологии иконы.

Письмо представляет собой исторический обзор почитания икон в ветхозаветном Израиле и новозаветной Церкви. Вступительная часть письма — краткое повествование о домостроительстве Господа Иисуса Христа, Единого от Святой Троицы, сотворившего по Образу Своему и подобию человека, рожденного и пострадавшего, чтобы восставить этот образ (ἀνευείρη τὴν αὐτοῦ εἰκόνα).

<sup>470</sup> Это письмо также приводит Симеон Метфараст. *Шмит Ф. И.* Кахриэ-джами [=Известия Русского Археологического Института в Константинополе. Т. XI]. София: Държавна печатница, 1906. С. 26.

<sup>471</sup> *Лопарев Х. М.* Греческие жития святых... С. 216.

<sup>472</sup> Там же. С. 214.

<sup>473</sup> *Полякова С. В.* Византийские легенды. Л.: Наука, 1972. С. 288.

<sup>474</sup> *Signes Codoñer J.* Theodore Studite and the Melkite Patriarchs on Icon Worship // L'aniconisme dans l'art religieux byzantine. Actes du colloque de Genève (1—3 octobre 2009). Geneva: La Pomme d'or. P. 99

Вслед за этим приводятся три ветхозаветных свидетельства, на которых основывается почитание икон. Во-первых, Моисей по повелению Бога изготовил двух херувимов, осеняющих ковчег<sup>475</sup>, во-вторых, сама скиния — образ Богородицы, в-третьих, пророки Исайя, Иеремия, Иезекииль и другие видели образы.

Ряд новозаветных примеров почитания икон автор письма открывает напоминанием о том, что Сам Христос есть Образ Бога Отца. Свидетельства времен Нового Завета рассмотрены в письме чуть подробнее, но их также три, как и предшествовавших ветхозаветных примеров.

Святые апостолы создавали изображения, поклонялись им и чтили их. Во-первых, апостол Петр дал своему ученику Панкратию (Тавроменийскому)<sup>476</sup> две иконы, Христа и Его Матери, и завещал ему изображать все домостроительство, во-вторых, апостол и евангелист Лука первый изобразил Христа и Богородицу<sup>477</sup>, в-третьих, в Эдессе существует Нерукотворный Образ, который не дает усомниться в одобрении изображений самим Христом, создавший эту икону чудесным образом.

Завершается письмо выводом о древности иконопочитания, и иерусалимский патриарх просит императора отказаться от ереси ради истинной апостольской веры и вернуть Церкви священные изображения

Таким образом, письмо имеет стройную симметричную структуру, что вполне может указывать на его бытование отдельно от текста жития. Следует также обратить внимание на то, что в тексте письма можно встретить слова, нехарактерные для остального текста жития: такие как «στηλογραφία» и «ἐκσφράγισμα», обозначающие изображения, или «κατασκιάζω» в отношении их создания. Впрочем, привычные для автора жития «εἰκὼν» и «ἀνατύπωσις» также присутствуют в послании. Нельзя не

<sup>475</sup> Исх. 25, 18–20.

<sup>476</sup> Издатель указывает, что житие этого святого датируется VII-VIII вв. и находит упоминание этих икон у прп. Феодора Студита (Epistolae. II 42, 72, 199 (номера писем по изданию: Theodori Studitae Epistulae / Fatouros G., rec. [=Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Vol. 31. Pars I–II.] Berolinum, Novum Eboracum: Walter de Gruyter, 1992.). Patrologia Graeca. T. 99. Col. 1244, 1304, 1605). *Cunningham M. B.* The Life of Michael the Synkellos. [=Belfast Byzantine texts and translations. Vol. 1] Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, 1990. P. 148.

<sup>477</sup> В примечаниях к изданию сообщается, что первое упоминание о такой иконе содержится у Феодора Чтеца при описании паломничества августы Евдокии в Иерусалим. О двух иконах пишет Андрей Критский (Patrologia Graeca. T. 97. Col. 1304). *Cunningham M. B.* Op. cit. P. 148.

заметить и любимое агиографом «иконосжигатели<sup>478</sup>», которым он награждает своих оппонентов.

Отметим также, что набор новозаветных свидетельств, приведенных в письме, сходен с тем, который приводит патриарх Никифор, опровергая решения иконоборческого собора 815 г. Он также говорит об трудах апостола Луки, истории царя Эдессы и Панкратии Тавроменийском<sup>479</sup>. Историю священномученика свт. Никифор описывает очень подробно, опираясь на его житие. Хотя этот популярный в среде иконопочитателей памятник надписан именем ученика святого, исследователи, в большинстве своем, относят его к VIII в.<sup>480</sup> Сомнения в древности жития видны из сомнений Фалалея, одного из адресатов писем прп. Феодора Студита. Сам Студит, однако, полностью уверен в подлинности сказания<sup>481</sup>.

Так или иначе «письмо иерусалимского патриарха» — довольно интересный текст в защиту иконопочитания, который вполне мог иметь и самостоятельное хождение. Даже в тексте жития он помогает читателю или слушателю войти в курс проблемы изображений и их почитания и информирует, прежде всего, об исторической ретроспективе спора. В письме можно выделить и интересные богословские аргументы, которые мы рассмотрим в последней главе исследования.

## 2.4 Описание религиозной практики

Иконы в религиозной практике иконопочитателей относятся к их теории лишь косвенно, как выражение абстрактных идей в реальности, и могли бы быть предметом

<sup>478</sup> А. П. Каждан считал это слово изобретением автора жития Стефана Нового Стефана Диакона. См.: Каждан А. П. История византийской литературы (650—850 гг.). С. 245.

<sup>479</sup> Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 / Featherstone J. M. cura. Turnhout, Leuven: Brepols, 1997. P. 141–148.

<sup>480</sup> О датировке жития: Каждан А. П. История византийской литературы (650—850 гг.) С. 388. Милтенов Я. Славянская рукописная традиция жития Панкратия Тавроменийского // Wiener Slawistischer Almanach. 2013. Sonderband 82. S. 136.

<sup>481</sup> Theodori Studitae epistulae. Ep. 386. P. 64–65.

отдельной главы. Однако следует сразу отметить, что случаи, описывающие конкретные иконы, в житиях святых-иконопочитателей оказываются не столь многочисленны, как это можно было предположить в начале исследования.

Иногда в житиях, посвященных героям иконоборческой эпохи, о конкретных действиях героев, связанных с изображениями, не упоминается вовсе, иногда они описываются самыми общими словами. Так при уже упомянутой выше первой беседе-допросе в житии прп. Макария Пелекитского в помещении есть изображения, причем и святой, и посланник императора поклоняются им<sup>482</sup>.

Чуть больше информации об использовании икон дает нам эпизод из жизни прп. Феодора Студита. Вслед за описанием аудиенции отцов-исповедников у Льва V, монах Михаил рассказывает о событиях, произошедших в Студийском монастыре<sup>483</sup>. В то время как иконоборцы захватывали храмы и ниспровергали или замазывали (καταστρεφομένων, ἢ καὶ ἀναχρίοντων) иконы святых, Феодор Студит устраивает в своей обители крестный ход. Была неделя Ваий и совершалась бывшая в обычае, по словам агиографа, встреча Христа (τὴν συνήθη τῷ Χριστῷ ἀπαντήν). Братия, несшие честные иконы (τὰς σεπτὰς εἰκόνας), подняли доски с изображениями выше (ὕψω τοὺς πίνακας ἀνέχεῖν) и так обошли примыкавший к обители виноградник. Тот же эпизод повторяет и Феодор Дафнопат<sup>484</sup>, добавив слова о песнопениях, которые при этом исполнялись. Он называет среди них тропарь «Пречистому образу Твоему поклоняемся, Благий (τὴν ἄχραντον εἰκόνα σου προσκυνοῦμεν, ἀγαθέ)»<sup>485</sup>. Несмотря на то, что об исполнении этого песнопения свидетельствует лишь третья (а если принять во внимание гипотезу о существовании жития, написанного свт. Мефодием, то четвертая) версия биографии преподобного, информация, приведенная Дафнопатом может быть вполне верной: упомянутый тропарь в описываемую эпоху уже был символом сопротивления иконоборчеству. Его же, по свидетельству агиографа Стефана, диакона Великой Церкви пел во время своего пребывания в темнице

<sup>482</sup> VMP. P. 154, 155.

<sup>483</sup> VThSB. Col. 285.

<sup>484</sup> VThSA. Col. 185.

<sup>485</sup> В житии С указания на то, что именно пели, как и у монаха Михаила, нет.

прп. Стефан Новый<sup>486</sup>. Житие (ВНГ 1666), описывающее подвиг этого знаменитого мученика первого иконоборческого периода было написано в 807/809 г., а сам святой был казнен 765/767 г.<sup>487</sup>

Монах Михаил, автор самого раннего из доступных нам житий прп. Феодора, также приводит случай, когда исцеление больного, совершенное по молитве томящегося в темнице игумена студитов было связано с иконой. Прп. Феодор посылает священный образ Богоматери (τὴν ἱερὰν τῆς Θεομήτορος πέλομφεν εἰκόνα) Варде, стратигу-иконоборцу, и велит ему просить молитв погибшего от его руки преподобномученика Фаддея<sup>488</sup>. В редакциях С и А можно найти также упоминание о посмертном чуде исцеления от болей в желудке перед иконой прп. Феодора<sup>489</sup>.

Житие прп. Евстратия Агаврского содержит описание чуда, совершившегося по молитве преподобного перед иконой великомученика Феодора. В обитель, которой управлял Евстратий, проникли воры и унесли с собой что-то из имущества общины. Преподобный просит великомученика помочь вернуть похищенное назад у его священной (σεβασμία) иконы, перед которой братия держала зажженной лампаду.<sup>490</sup> Святой Феодор не замедлил помочь монастырю святого Евстратия: воры вскоре сами вошли в ворота обители с рассказами о бывшем им видении. Некие всадники на белых конях, один видом царедворец, а другой – монашествующий угрозами и порицаниями воспрепятствовали им идти дальше и вернули в обитель со всем похищенным.

В житии свт. Георгия Митилинского описано исцеление бесноватого, где страждущий, которого звали Константин, освободился от нечистого духа после помазания елеем от святых икон (ἐλαίῳ... τῶν ἁγίων εἰκόνων)<sup>491</sup>. В житии прп. Макария Пелекитского его первая исповедническая беседа не сопровождается обменом мнениями об иконах, но интересна тем, что во время нее участники поклоняются изображениям<sup>492</sup>.

<sup>486</sup> *Auzépy M. F.* La vie d'Etienne le Jeune par Etienne le Diacre. [=Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. Vol. 3]. Birmingham: Ashgate, 1999. P. 131.

<sup>487</sup> *Ibidem.* P. 8–9.

<sup>488</sup> VThSB. Col. 301. Этот случай переходит и в остальные редакции жития. VThSC. С. 291. VThSA. Col. 205.

<sup>489</sup> VThSC. С. 291. VThSA. Col. 217.

<sup>490</sup> VEA. P. 388.

<sup>491</sup> VGM. P. 41

<sup>492</sup> VMP. P. 157–158.

В житии прп. Антония Нового присутствуют две сцены молитвы преподобного Антония перед иконами Богородицы. В первом эпизоде перед священной (ἱερά) иконой Божией Матери, перед которой он молитвенно простирал руки в надежде избавиться от преследователей, недовольных его неожиданным постригом<sup>493</sup>. Во втором — он молится перед всесвященным Ее образом (τὸν πανίερον αὐτῆς χαρακτῆρα) за своего духовного сына Петрону<sup>494</sup>, причем чудо, совершившееся с этой иконой, дает ему понять, что молитва услышана. Однажды ночью, когда прп. Антоний пребывал в молитве перед этой священной иконой (τῆς ἱεράς... εἰκόνοσ), изображение Богородицы (ἡ τῆς θεομήτορος ἐμφέρεια) склонилось простертых к нему рук преподобного. Так святому было дано знать, что его служение (λατρείαν), приносимое Богородице перед Ее иконой, принято. В связи, с употреблением агиографом последнего термина напрашивается мысль о том, что он, хотя и не высказывает свою веру прямо словами Ороса VII Вселенского собора, но, тем не менее, подразумевает в своем тексте это исповедание.

В связи с практикой иконопочитания интересно также обратиться к житию св. Феодоры. Оно содержит рассказ о предсмертной болезни супруга святой императрицы, царя-иконоборца Феофила, который появляется в житии (как это было показано Д. Е. Афиногеновым) из «Повести о прощении императора Феофила»<sup>495</sup>. Мучения царя прекращаются в тот момент, когда он прикасается устами ко шнурку, держащему на груди его приближенного энколпий, икону Всевышнего. Сам вельможа, будущий регент, каниклий Феокист, скрыто носивший образ на груди, и остальные присутствующие весьма удивлены такому поведению Феофила.

В статье, посвященной терминам ἐγκόλλιον и τεράντιον, обозначающим саму святыню и шнурок, на которой носил ее Феокист, М. Винсон отмечает, что данный эпизод важен для понимания религиозной практики иконоборческого периода<sup>496</sup>. Несмотря на то что на существование у христиан энколпиев, нагрудных святынь

<sup>493</sup> VA. С. 203

<sup>494</sup> VA2. С. 218.

<sup>495</sup> Ibidem. Σ. 264. Афиногенов Д. Е. «Повесть о прощении императора Феофила»... С. 80.

<sup>496</sup> Vinson M. The terms ἐγκόλλιον and τεράντιον and the Conversion of Theophilus in the Life of Theodora (BHG 1731) // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 1995. Vol. 36. P. 90.

можно указать уже с IV в.<sup>497</sup>, сам термин употребляется только с первой четверти IX в.<sup>498</sup> К этому же времени относится целая группа материальных свидетельств, происходящих возможно из Константинополя крестов и ряд упоминаний энколпиев в письменных источниках<sup>499</sup>. Это позволяет исследовательнице утверждать, что ношение энколпиев означало для современника второго иконоборчества исповедание своего православия<sup>500</sup>. Следует также отметить, что кресты-энколпии, которые можно датировать VI-VIII вв., с изображениями евангелистов, а также с изображениями императоров были обнаружены археологами<sup>501</sup> и своим существованием подтверждают эту версию: свое иконопочитание можно обозначить только с помощью украшенного образами креста, поскольку само изображение Креста Господня не вызывало у иконоборцев отторжения<sup>502</sup>.

В пользу существования украшенных нагрудных святынь говорит и упоминание энколпия<sup>503</sup> в житии прп. Никиты Мидикийского. Показав иконопочитателям этот энколпий, император пытается склонить их на свою сторону. Д. Е. Афиногенов замечает, что в житии Никиты Мидикийского определение «ἱστορισμένον» по отношению к энколпию указывает именно на крест с изображениями<sup>504</sup>.

В житии прп. Антония Нового вокруг энколпия сконцентрирована часть сюжета. Сначала преподобный отдает его на хранение своей сестре, уже ведшей монашескую жизнь, как знак того, что последует ее примеру<sup>505</sup>, а потом забирает его назад<sup>506</sup>. Из жития, однако, нельзя понять, было ли на этом энколпии какое-либо

<sup>497</sup> Oxford Dictionary of Byzantium. Т. 1. P. 700

<sup>498</sup> Vinson M. Op. cit. P. 91.

<sup>499</sup> Не исключая и житие прп. Антония Нового. Ibidem. P. 95.

<sup>500</sup> Ibidem. P. 98.

<sup>501</sup> *Καραγάνη Φ.* Μεταλλικοί στάυροι της πρώιμης και Μέσης Βυζαντινής περιόδου σε ιδιωτική συλλογή // Αφιέρωμα στον ακαδημαϊκό Παναγιώτη Λ. Βοκοπούλο. Αθήνα: Καπον, 2015. Σ. 193–204. Σ. 193.

<sup>502</sup> Как это можно заключить из сохранившихся материальных памятников иконоборческой эпохи: См.: *Cormack R.* The Arts during the Age of Iconoclasm // *Iconoclasm: Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975* / Bryer A., Herrin J., ed. Birmingham: Centre for Byzantine studies, University of Birmingham, 1977. P. 35–44.

<sup>503</sup> VNM. XXIX С. По мнению авторов русского перевода, об энколпии также идет речь в житии Прокопия Декаполита. VPD. P. 318.

<sup>504</sup> *Афиногенов Д. Е.* «Повесть о прощении императора Феофила»...С. 124.

<sup>505</sup> VA. С. 195.

<sup>506</sup> VA. С. 200.

изображение или же имел ли он какую-либо связь с иконопочитанием героя. Автора не интересует здесь сам предмет, но лишь обет, знаком которого он являлся.

Итак, лишь в житиях прп. Феодора, свт. Григория, прп. Евстратия и прп. Антония иконы оказываются упомянуты в связи с конкретным обрядом, который совершается перед ними. Это может быть крестный ход с иконами, молитва перед иконой, помазание елеем от иконы. Учитывая, что таблица, содержащая обзор источников, (Таблица 1) содержит сведения о 25 памятниках<sup>507</sup>, это довольно небольшая часть от их общего числа. Среди этих житий при этом нет ни одного, которое было бы написано непосредственным очевидцем подвига святого, таким как Савва, Феостирикт или патриарх Мефодий. За исключением житий прп. Феодора Студита, прочие случаи упоминания икон показывают читателю чудотворную силу, которую участники событий связывали с образами, а крестный ход в Студийской обители — сопротивление братии новому иконоборчеству, поскольку декларирует само почитание священных изображений. В житии прп. Антония, как уже было сказано, можно обнаружить желание безымянного писателя следовать определению Вселенского собора об иконах: он уточняет, что перед иконой совершается служение Божией Матери, а не самому Ее образу.

Энколпии в житиях св. Феодоры, св. Антония и св. Никиты всегда выступают как символы исповедания. И, если в житии прп. Антония нательная святыня — знамение данного обета, то в двух других случаях, почитание, оказанное энколпию — символ поддержки иконопочитания и внимание участников событий оказывается в большей степени приковано к изображениям, украшающим энколпий, что позволяет отнести данные примеры к эпизодам почитания именно священных изображений, а не святынь вообще. Следует также отметить, что один из трех примеров встретился нам в житии, написанном еще до окончания иконоборческого спора, а значит такое символическое значение энколпия было важно для автора-современника.

---

<sup>507</sup> Если не учитывать жития А, В и С прп. Феодора Студита как отдельные произведения, их оказывается 23.

## 2.5 Отдельные упоминания об иконах

Несмотря на то, что мы имеем дело с произведениями, действие которых совершается в годы споров вокруг икон, даже в житиях, написанных современниками-иконопочитателями об исповедниках иконопочитания священным изображениям может быть вовсе не уделено внимания. Яркий пример такого парадоксального отношения к проблеме образа — житие прп. Феофана Исповедника (ВНГ 1787z), в котором свт. Мефодий не говорит о смысле изображений и основаниях их почитания даже в рассказе о VII Вселенском Соборе. Если бы нам не было известно имя автора жития, можно было бы прийти к довольно странному заключению: оно было написано агиографом, сочувствовавшим иконоборцам. Именно такой вывод был по той же причине сделан И. Шевченко в случае жития Георгия Амастридского<sup>508</sup>.

Однако, чаще всего, описывая события, происходящие в иконоборческую эпоху, автор жития, даже если он не принимает решения составить исповедание веры или речь-апологию и не описывает никаких случаев использования икон в богослужбной или частной молитвенной практике, может просто упоминать ключевые события иконоборческой эпохи и вставлять в текст отдельные фразы, поясняющие смысл происходящего. Такие фразы мы можем встретить и у агиографов, со вниманием подошедших к проблеме живописного образа: во всех трех версиях жития прп. Феодора Студита, у Саввы и Петра, биографов Иоанникия, Игнатия Диакона — и у писателей, которые вовсе ограничиваются только такими общими упоминаниями.

Для того, чтобы привести примеры таких общих упоминаний разного рода, рассмотрим три редакции жития Феодора Студита. Три жития единогласно сообщают

---

<sup>508</sup> Ševčenko I. *Hagiography of the Iconoclast Period // Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham. March 1975 / Bryer A., Herrin J., ed. Birmingham: Centre for Byzantine studies, University of Birmingham, 1977. P. 125.*

о рождении прп. Феодора в годы правления Константина Копронима и о последующем восстановлении иконопочитания. Монах Михаил при этом очень краток: он называет ересь Копронима безумствующей о Христе (χριστομανικῆ), а повесткой дня Никейского собора (в котором участвует дядя преподобного Платон) борьбу с этой ересью и поклонение божественным иконам (τὴν τῶν θείων εἰκόνων προσκύνησιν)<sup>509</sup>.

В житии С при все том же описании обстановки, в которой жили родители Феодора и родился он сам, мы встречаем императора Льва III, который бесстыдно отрицает поклонение священным иконам (τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων προσκύνησιν... ἀναιδῶς ἀπωμόσατο), его сын Константин Копроним также выступает против божественных икон (τῶν θείων εἰκόνων) и убивает чтущих изображения Христа и святых его (τοὺς τῶν χαρακτῆρα τιμῶντας Χριστοῦ καὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ), а августа Ирина вновь провозглашает поклонение священным иконам (τὴν τῶν ἱερῶν εἰκόνων ἀνακαλεῖται προσκύνησιν)<sup>510</sup>.

В житии А у Феодора Дафнопата Лев III низвергает божественные изображения (τὰ θεία... ἐκτυλώματα.), Константин принуждает к отречению от священных икон (τῶν ἱερῶν εἰκόνων) и оскорбляет образ Христа (τὴν εἰκόνα Χριστοῦ)<sup>511</sup>. Решение Вселенского Собора в житии А — чтить и благоговеть перед божественными иконами, как и ранее (τὰς θειὰς ὡς πρὶν εἰκόνας σέβεσθαι καὶ τιμᾶσθαι)<sup>512</sup>.

Двигаясь дальше по ходу сюжета житий, читатель вновь обнаруживает упоминания об изображениях, которые сопровождают встречу исповедников, среди которых одним из лидеров был прп. Феодор, к тому времени уважаемый старец и игумен, с императором Михаилом II. У Михаила монаха, в качестве благодарности за свое благополучное воцарение новый василевс должен был бы, как его убеждают иконопочитатели, вернуть Церкви прежнюю данную Богом красу священных изображений (τὸν ἔμπροσθεν ἐπανάγειν τῶν ἱερῶν μορφωμάτων θεοπαράδοτον κόσμον). Император высказывает довольно благосклонное отношение к собравшимся, но

<sup>509</sup> VThSB. Col. 236, 240.

<sup>510</sup> VThSC. C. 260, 261.

<sup>511</sup> VThSA. Col. 117, 120.

<sup>512</sup> VThSA. Col. 120.

заявляет, что сам никогда ранее не поклонялся иконе и не хочет изменять установленного порядка, отцам же предоставляет свободу веры вне столичного города<sup>513</sup>.

Авторы житий С и А оставляют из этого лишь ответ Михаила II (впрочем, почти без изменений), но первый уточняет разрешение соблюдать поклонение иконам (τὴν τῶν εἰκόνων τιμᾶν προσκύνησιν)<sup>514</sup>, а второй — жалобу исповедников о попрании древнего обычая<sup>515</sup>.

Так на примере трех редакций жития прп. Феодора Студита, легко заключить, что такие краткие упоминания об иконах могут просто выражать отрицательное отношение автора жития к иконоборцам, как это делают биографы прп. Феодора в рассказе об императорах Исаврийской династии, а в других случаях в этих фразах можно найти следы размышлений агиографов об изображениях, как это можно проследить на примере упоминаний, сопровождающих встречу с императором Михаилом II. В описании этой встречи присутствуют такие аргументы в пользу икон, как их древность и эстетическая ценность.

В житии другого студийского игумена, прп. Николая, император Лев назван безумствующим против Христа и Его Пречистого Лица (κατὰ Χριστοῦ καὶ τῆς τοῦτου παναχράντου μορφῆς)<sup>516</sup>. Он осуждает пришедших к нему иконопочитателей за поставление чтимых изображений (τῶν σεπτῶν ἰνδαλμάτων τὴν ἀναστήλωσιν<sup>517</sup>). Также автор сообщает, что при воцарении Михаила II нельзя было находиться в пределах столицы тем, кто придерживался благочестивого поклонения иконам (τὴν σεπτὴν εἰκόνων ἀνεχομένους προσκύνησιν<sup>518</sup>), а его сын Феофил устроил гонения за поклонение Христу в иконах Его и почитание его (διὰ τὸ προσκυνεῖν ἐν εἰκόσι Χριστὸν, καὶ τοῦτον σεβάζεσται<sup>519</sup>).

<sup>513</sup> VThSB. Col. 317.

<sup>514</sup> VThSC. C. 299.

<sup>515</sup> VThSA. Col. 221.

<sup>516</sup> VNS. Col. 880.

<sup>517</sup> Интересно, что в последней фразе в отношении икон он употребляет слово «ἰνδαλμα», которое в приведенном выше (в таблице) исповедании прилагалось к изображениям идольским.

<sup>518</sup> VNS. Col. 900.

<sup>519</sup> VNS. Col. 901.

Свидетель упомянутых нами случаев использования в религиозной практике иконы и энколпия, анонимный автор жития прп. Антония Нового. Он вообще довольно редко упоминает об иконоборчестве. В тексте жития сказано лишь о том, что иконоборцы препятствуют Антонию в его пути на гору Олимп<sup>520</sup>, от них претерпевает гонение упомянутый в житии Павел, бывший епископ Плусиадский<sup>521</sup>. За это агиограф именует их безбожными (ἄθεοι), а их учение лжеславной ересью (ἡ ψευδοδόξος αἵρεσις). Конец иконоборческого периода он называет просто восстановлением православия<sup>522</sup>.

Житие августы Феодоры содержит частые упоминания об иконах, но какого-либо замечания об основаниях их почитания мы не находим вовсе, как и двух предыдущих житиях. Агиограф радуется совершенному восстановлению православия для благочестиво почитающих и поклоняющихся святым и честным иконам<sup>523</sup>. Поставление (ἀναστήλωσις) икон — для него ревность благочестия, а разрушение их — горькая тирания<sup>524</sup>. Автор жития размышляет о последствиях иконоборческой политики, уничтожения образов (τύπων ἀναίρεσις καὶ εἰκόνων κατάλυσις). Это извращение церковной мысли, переписывание книг, разрушение храмов и уничтожение их убранства, а также различные беззакония в отношении духовенства и мирян<sup>525</sup>.

В приведенных случаях упоминания об иконах опять же просто показывают иконопочитательские взгляды агиографов, однако и они иногда могут быть интересны с точки зрения употребления писателями относящихся к иконам терминов: так в житии прп. Николая отчетливо видно знакомство с учением патриарха Германа, Иоанна Дамаскина, а затем и VII Вселенского собора о поклонении (προσκύνησις), оказываемом священным изображением и отличным от служения Богу. Отметим также довольно разнообразный ряд синонимов, обозначающих сами изображения у

<sup>520</sup> VA. С. 206.

<sup>521</sup> VA. С. 215.

<sup>522</sup> VA2. С. 211.

<sup>523</sup> «τοῖς εὐσεβῶς σεβομένοις τε καὶ προσκυνουῦσι τὰς ἁγίας καὶ σεπτὰς εἰκόνας». VThA. Σ. 266.

<sup>524</sup> VThA. Σ. 258. Не рассуждая о сути иконоборческого спора агиограф тем не менее заявляет о том, что предметом его был вовсе не маловажный спор. Первое в тексте упоминание о ереси следует за рассказом о благочестии родителей святой, Марины и Феоктисты. Агиограф пишет, что жизнь их протекала в условиях гонения, борьбе не из-за малых венцов, но о царствии небесном и вечных благах. VThA. Σ. 257.

<sup>525</sup> VThA. Σ. 258.

перечисленного ряда авторов: они говорят о почитании честных, священных, святых божественных икон (τῶν σεπτῶν εἰκόνων, τῶν ἱερῶν εἰκόνων, τῶν ἁγίων εἰκόνων, τῶν θείων εἰκόνων), священных, честных и божественных изображений (τῶν ἱερῶν μορφωμάτων, τῶν σεπτῶν ἰνδαλμάτων, τῶν θείων ἐκτυλωμάτων, τῶν χαρακτήρων).

В других случаях упоминания об иконах могут быть приняты вполне как способ выражения в житии смысла почитания икон, и, как мы увидим аргументация агиографов подобна той, которую при описании встречи с Михаилом II, избрали биографы Студита. Примеры таких жизнеописаний — житие братьев Давида, Симеона и Георгия и одно из житий свт. Феофилакта Никомедийского. Об упоминаниях в них священных изображений мы подробнее остановимся ниже и рассмотрим те иконопочитательские аргументы в пользу изображений, которые были выражены в житиях с помощью включенных в текст отдельных фраз об иконах.

Итак, подведем итог второй главе нашего исследования. За редким исключением, практически во всех отобранных житиях так или иначе присутствует информация для реконструкции теории образа. В том числе имеются в наличии достаточно подробные апологии (исповедания веры, речи, послание), которых было обнаружено более десяти («трактат об образе» в житии свт. Евфимия Сардского, диалог об иконах (условно отнесенный нами к речи-апологии) в житии свт. Никифора Константинопольского, четыре исповедания Саввы в житиях прп. Иоанникия и Петра, а также исповедания и речи в житиях Никиты Мидикийского и Феодора Студита). Для того, чтобы иметь более точное и наглядное представление о числе обнаруженных эпизодов, а также о способе включения в житийный текст каждого из них, составим список обнаруженных отрывков в виде таблицы.

В таблице 6, жития перечислены в том же порядке, как и в таблице 1, содержащей обзор источников, но на этот раз внимание сосредоточено на основных для каждого автора способах, примененных для введения в текст информации о священных изображениях.

Таблица 6

Имя святого (автора жития <sup>526</sup> )	Основной способ инкорпорации теории образа <sup>527</sup>
Никифор Константинопольский (Игнатий Диакон)	Речь-апология (диалог) об иконах
Григорий Декаполит (Игнатий Диакон)	Исповедание веры
Евфимий Сардский (Мефодий)	Речь-апология, «трактат об образе» (исповедание веры)
Феофан Исповедник (Мефодий)	Не говорится об иконах
Иоанникий Великий (Петр)	Исповедание веры
Иоанникий Великий (Савва)	3 исповедания веры, речь-апология
Петр Атрыйский (Савва)	Речь-апология, исповедание веры во второй редакции жития
Никита Мидикийский (Феостирикт)	Исповедание веры и речь-апология
Николай Студит (Михаил)	Пересказ исповедания веры из жития прп. Феодора Студита монаха Михаила
Феодор Студит (Михаил)	Исповедание веры
Феодор Студит	Исповедание веры
Феодор Студит (Феодор Дафнопат)	Речь-апология
Антоний Новый	Иконы в религиозной практике
Георгий Митиленский	Речь-апология
Давид, Симеон и Георгий	Отдельные упоминания об иконах
Евстратий Агаврский	Иконы в религиозной практике
Иоанн Психаит	Речь-апология
Макарий Пелекитский (другой Савва)	Речь-апология

<sup>526</sup> При отсутствии такого указания, жития анонимное.

<sup>527</sup> Отдельные упоминания об иконах в данной графе указаны только в том случае, если другого метода включения теории образа в текст жития автор не использует.

Мефодий Константинопольский	Речь-апология
Михаил Синкелл	Послание, исповедание веры в форме молитвы
Никита патрикий	Исповедание веры из жития Григория Декаполита
Прокопий Декаполит	Апология из жития Макария Пелекитского
императрица Феодора	Иконы в религиозной практике
Феофилакт Никомедийский (Феофилакт)	Речь-апология
Феофилакт Никомедийский	Отдельные упоминания об иконах

Как можно увидеть при чтении таблицы, исповедание веры — весьма распространенный путь изложения идей теории изображений в агиографических текстах. В исповедании (или «трактате об образе»), поскольку оно становится (или несомненно является, как это происходит в случае жития прп. Иоанникия Великого, принадлежащего перу монаха Петра) фактически вставным фрагментом в тексте агиографического памятника, писатель с наибольшей степенью свободы может предаваться богословским рассуждениям вне зависимости от общего хода повествования. Результатом такого труда может быть и пространный «трактат», который создает патриарх Мефодий, и краткое и четкое исповедание, какое предлагает Игнатий Диакон в тексте жития Григория Декаполита. Изложение иконопочитательской теории в форме письма, подобного тому, которое мы встретили в житии Михаила Синкелла, может быть столь же содержательно, как и исповедание, однако требует определенной связи с сюжетом житийного повествования, что могло быть причиной того, что этот способ оказался гораздо менее распространен. В свою очередь уникальность «письма иерусалимского патриарха» в избранной для исследования подборке житий привлекает к нему дополнительное внимание и заставляет задуматься о самостоятельном хождении этого фрагмента жития Михаила Синкелла.

Почти столь же часто агиографы прибегают к составлению речи-апологии. Чаще всего такие речи кратки: апология в виде диалога, которую составил Игнатий Диякон составляет заметное исключение. Стоит также отметить довольно объемную апологию, принадлежащую Феодору Дафнопату. Автор X в., далекий от иконоборческого спора хронологически, тем не менее, проявляет живой интерес к богословию иконы и считает необходимым ввести в курс проблем диспута иконоборцев и иконопочитателей своих современников.

### Глава 3. Теория образа агиографов, современников иконоборческого конфликта

После того, как интересующие нас с точки зрения реконструкции представлений агиографов об иконах фрагменты текста житий — исповедания веры, апологетические речи, письма, связанные с использованием икон в религиозной практике эпизоды и отдельные упоминания изображений — были выделены и описаны в предыдущей главе, становится возможным перейти к анализу их содержания. В связи с этим возникает вопрос о порядке, в котором следует анализировать эпизоды: с одной стороны, многие из выделенных фрагментов достаточно объемны и содержат различные аргументы в пользу икон, с другой — идеи, которыми агиографы наполняют свои труды, несомненно, будут повторяться от жития к житию, поскольку могут и, скорее всего, будут копировать популярные идеи богословов-иконопочитателей. В первом случае предпочтительней оказывается реконструкция идей, принадлежащих отдельным агиографам так, как это предлагают их произведения, в другом — реконструкция наиболее популярных аргументов в пользу иконопочитания, встречающихся в разных текстах<sup>528</sup>.

Для житий первой группы, авторы которых сами были свидетелями иконоборческого спора, был избран первый способ анализа, поскольку в этих, более ранних житиях, смыслу почитания священных изображений будет оказано, скорее всего, более пристальное внимание. Исключением в данном случае будет монах Петр, автор жития прп. Иоанникия Великого, который предпочел выразить свою позицию в иконоборческом споре с помощью готового текста: исповедания, принадлежащего перу свт. Никифора Константинопольского. Прочие четыре автора: Игнатий Диякон, патриарх Мефодий, монах Савва и Феостирикт предлагают нам довольно обширный

<sup>528</sup> Как это делает при рассмотрении доктринальных тем византийского богословия прот. Иоанн Мейендорф (*Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Марутик В., пер. с англ. Минск, Лучи Софии, 2001), а в отношении иконопочитательского богословия К. Пэрри (*Parry K. Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in Eighth and Ninth Centuries.* Leiden; N.-Y., Köln: Brill, 1996 [=The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies, and Cultures, 400–1453. Vol. 12]).

материал исследования: диалог патриарха Никифора и Льва V целиком посвященный защите икон, и краткое исповедание в двух житиях, созданных Игнатием, «трактат об образе» и небольшая речь-апология в житии свт. Евфимия Сардского, сразу четыре исповедания у Саввы монаха и исторический обзор иконоборческой эпохи, содержащий вставное исповедание веры у Феостирикта. Аргументы в защиту священных изображений, которые можно найти в этих эпизодах житий, будут рассмотрены в данной главе.

### 3.1 Игнатий Диакон

Несмотря на то, что в двух житиях героев второго иконоборческого периода, которые принадлежат перу Игнатия, могут быть найдены и упоминания об иконах, и речи персонажей жития, большую часть своих мыслей относительно священных изображений агиограф доносит до читателя с помощью диалога в жизнеописании свт. Никифора. Беседа императора Льва V и святителя проходила наедине, в отсутствие соратников патриарха, не исключая и Игнатия, и вряд ли шла в таком нравоучительном со стороны Никифора тоне, как это представлено в житии, поэтому включение в диалог именно тех идей, которыми он наполнен, инициатива исключительно агиографа.

Обращаясь к тексту беседы, читатель видит, что свт. Никифор вынужден защищаться против выдвинутого против него обвинения в сопротивлении царской власти. Это происходит из-за того, что, по мнению царя, начертание (γραφή) и поставление (στάσις) икон вносит раздоры в ряды его подданных, справедливо возмущенных запретом образов в Ветхом Завете<sup>529</sup>. Царь заставляет святого пояснить

---

<sup>529</sup> VN. P. 170.

ему и другим сомневающимся видимое противоречие веры Никифора и одной из Десяти заповедей, запрещающей идолопоклонство<sup>530</sup>.

Свой ответ Никифор начинает издалека. Речь его, как мы уже упоминали во второй главе, весьма эмоциональна и выразительна. Сначала он находит нужным подчеркнуть, что иконы – всеобщее и повсеместное древнее предание Церкви. По его словам, ни Рим не отвергает честные иконы Христа (τῆς Χριστοῦ σεπτῆς εἰκόνοσ), ни Александрия – плотское материальное подобие Богоматери (τὴν τῆς θεομήτορος σαρκηνὴν δι’ ὕλη ἐμφέρεϊαν), ни Антиохия не допускает поругания изображений святых (τῶν ἁγίων ἐκτυλώσεωσ), ни Иерусалим – упразднения отеческих преданий (τῶν πατρικῶν παραδόσεων). Ни один из Вселенских Соборов не поддерживал отрицание иконопочитания, нигде нет противодействия священным иконам (τῶν ἱερῶν εἰκόνων)<sup>531</sup>.

Никифор сознает себя обязанным уничтожать соблазны, которые подстерегают его паству, не исключая и самого царя, которому, следовательно, не принадлежит приоритет определять вероучительные вопросы<sup>532</sup>.

Следующая реплика Льва возвращает патриарха к толкованию ветхозаветного запрета идолопоклонства. С этого момента император почти не прерывает речь патриарха. Святитель осуждает единомышленников царя, как тех из них, кто все же лицемерно сохраняет иконы<sup>533</sup>, хотя и считает их пережитком язычества, так и тех, кто полностью отказался от использования в храмах образов (εἰκόνεσ) пророков, изображений (μορφαί) апостолов, начертаний (γραφαί) мучеников. Лишь после этого Никифор приводит свое толкование заповеди Второзакония, о которой спрашивал его царственный собеседник. Он обращает внимание на условия, при которых была дана эта заповедь. Для этого он предлагает собеседнику рассмотреть египетские религиозные обычаи (так Игнатий Диякон показывает себя знатоком египетской религии). Они состояли в почитании богов, выразивших различные страсти

<sup>530</sup> Втор. 5, 8—9.

<sup>531</sup> VN. P. 171. Столь же ярко в житии Никифора говорится об этом при изложении содержания речи сторонников патриарха, последовавшей за диалогом, о котором идет речь. Защитники иконопочитания указывают на то, что священные иконы чтутся (ἡ τῶν ἱερῶν εἰκόνων σεβάζετα ποιήσιс) «от восхода солнца до Гадеса и Геркулесовых столпов», то есть по всей вселенной (VN. P. 188).

<sup>532</sup> VN. P. 172.

<sup>533</sup> И даже носит их как талисман всегда с собой.

в человеческом образе, почитании зооморфных божеств. Эти обычаи, по словам патриарха, низводят «несотворенную и нематериальную славу Бога в материю и видимую реальность» (τῆς ἄκτιστόν τε καὶ ἄϋλον τοῦ Δεσπότης δόξαν καταγαγόντες εἰς ὕλη καὶ εἶδος)<sup>534</sup>. Патриарх указывает, что такие особенности египетского культа стал причиной запрета, данного Богом через Моисея народу израильскому, привыкшему видеть идолопоклонство в Египте.

Затем Никифор исповедует свою верность этой заповеди и объясняет ее тем, что божество действительно не должно изображаться на иконе (οὐδὲ ἐν εἰκόνι γραπτέον), безвидно (ἀνείδεον), безобразно (ἀσχημάτιστον), невидимо (ἀόρατον), непредставимо в виде какого-то из творений, его облика (μορφῆ) или образа (τύπον). В этом автор жития и его герой согласны и с противоположной стороной спора, иконоборцами, и с защитниками иконопочитания, начиная со свт. Германа<sup>535</sup> и Иоанна Дамаскина<sup>536</sup>.

С другой стороны, не следует осуждать создателей образов (εἰκόνες) великих людей для их прославления и зверей<sup>537</sup> для украшения: ведь они не чтят эти портреты и украшения, как божество<sup>538</sup>. В подтверждение возможности изображать живые существа Никифор обращается к типичным для отцов-иконопочитателей<sup>539</sup> ветхозаветным примерам: Соломон изготовил двенадцать волов, которые поддерживали медное море в храме, Моисей — крышку над кивотом с двумя херувимами и медного змия.

Так Никифор приходит к двойственности вопроса об изображениях. Во-первых, нельзя изготавливать изображения Бога (θεοῦ εἰκόνας οὐ ποιητέον), Моисей запретил делать именно Его подобие (ὁμοίωμα). Во-вторых, можно создавать живописные образы святых людей. О них можно говорить, как об изобразимых (ἄνθρώπους δὲ ὁσίους γραπτέον).

<sup>534</sup> VN. P. 173.

<sup>535</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Pars altera / Lamberg E., ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. P. 444.

<sup>536</sup> Contra imaginum calumniatores orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Kotter B., hrsg. (=Patristische Texte und Studien 17). Berlin, New York, 1975. Bd. 3. S. 71.

<sup>537</sup> VN. P. 178

<sup>538</sup> VN. P. 174.

<sup>539</sup> Например, у Иоанна Дамаскина: Contra imaginum... P. 132.

Очередной вопрос императора Льва заставляет Никифора объяснять причину существования икон святых. Они создаются, поскольку изображаемым не передают неизреченной высшей сущности (τῆς ἀρρήτου καὶ ὑπὲρ οὐσίαν... οὐσίας). Те, кто представлены на таких иконах — смертные люди, которых и изображают как людей (ὡς ἀνθρώπους γραφῆ παραδίδομεν<sup>540</sup>). Богу угодно почитание святых как верных Его слуг, как и царю — обращение к поставленным им наместникам, хотя их и не должно почитать царями. В уста патриарха агиограф вкладывает здесь реплику, ставящую власть царя на весьма почетный уровень: он поставлен Творцом во образ (ὡσπερ εἰκόνα καὶ τύπον) Его Самого.

Альтернатива, предложенная патриархом, заставляет царя задать вопрос об изображении Христа, Которого оба собеседника исповедуют истинным Богом. Агиограф переходит к исповеданию воплощения Христова, как основания для существования Его иконы. Патриарх подчеркивает то, что Он есть и истинный человек, а значит, будучи человеком, видим (ὁρατός), осязаем (ἅπτός), может быть постигнут опытным путем (φαίνόμενος), хотя, как Бог, невидим (ἀορατός), неосязаем (ἀναφής) и постижим лишь умозрением (νοούμενος)<sup>541</sup>. Иконы употребляются постольку, поскольку Он был человек и явился на земле<sup>542</sup>. Если бы Он не имел человеческой формы и вида (μορφὴν καὶ εἶδος), изображения Его не существовало бы.

Следующий вопрос царя касается еще одной традиционной для иконопочитателей темы<sup>543</sup>, изображения ангелов. Возможность увидеть изображаемое, о которой только что говорил патриарх, не должна помочь оправдать их иконы. Но и здесь святитель утверждает, что живописцы придают ангелам образ человеческий, руководствуясь библейскими явлениями ангелов. На вопрос Льва о крыльях ангелов, Никифор отвечает, что так показывают отличие ангелов от людей, способность носиться в воздухе и пребывание с Богом. Помогает здесь защите

<sup>540</sup> VN. P. 181.

<sup>541</sup> Игнатий Диакон показывает здесь исповедание халкидонского учения о Христе, совершенном Боге и совершенном человеке и примененное Платоном противопоставление чувственного и умопостигаемого (см.: Греческая философия. Т. 1 / Канто-Спербер М., ред., Гайдамак В. П., Графова В. А., пер. с франц. М., 2006. С. 251). Понятие «νοούμενος» по отношению к человеческой природе Христа избирает свт. Григорий Богослов: Gregorii Theol. Carminum. Liber I. Theologica // Patrologia Graeca. Т. 37. Col. 467.

<sup>542</sup> VN. P. 184.

<sup>543</sup> Contra imaginum...P. 130. Nicephori archiepiscopi Constantionopolitani antirrhetici tres adversus Constantinum Copronymum // Patrologia Graeca. Т. 100. Col. 356.

изображений ангелов и уже упомянутый патриархом пример Моисея: он изготовил херувимов (а они тоже ангелы) с крыльями.

На этом собственно беседа царя и патриарха наедине заканчивается, и приглашаются другие, не названные Игнатием, отцы. Речь сторонников патриарха Никифора, пришедших к императору, так же бедна идеями собственно об изображениях, как и упомянутая нами перед диалогом с императором речь патриарха к исповедникам. Они отвергают иконоборчество как учение, направленное против домостроительства Христова, упоминают о земной жизни Христа, как оправдании существования священных икон (ἱερῶν εἰκόνων) и вновь подчеркивают, что образы — повсеместный, идущий от апостолов и пророков церковный обычай. В завершении они замечают, что царская власть не имеет позволения давать Церкви законы<sup>544</sup>.

Помимо описания событий вокруг посещения патриархом и его сторонниками императора, житие свт. Никифора содержит еще несколько эпизодов, которые могут быть источником сведений о понимании священных изображений Игнатием. Во-первых, упомянем о словах, которые предваряют все только что описанные события и звучат из уст патриарха Никифора при воцарении Льва V. Речь патриарха обращена к сторонникам иконопочитания. Святитель говорит о бесчестии, наносимом первообразу (ἀρχέτυπον) вместе с Христовым образом (τῆ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνι), согласно учению о переходе чести на первообраз (πρωτότυπον). Так отменяется древнее церковное предание, выраженное устным словом и буквой<sup>545</sup>.

Во-вторых, еще один интересный момент жития свт. Никифора — рассказ о песнопении, составленном будущим патриархом после его участия в заседаниях Вселенского Собора<sup>546</sup>. Этот фрагмент жития дополняет рассуждения Игнатия о том, что икона Христа возможна благодаря Его воплощению. Агиограф сообщает, что текст песнопения содержал слова о том, что по божеству Христос прост и неприкосновенен (ἀπλοῦν καὶ ἀνέλαφον), но по человечеству — осязаем и сложен (ἀπτόν καὶ σύνθετον), описуем и изобразим (περιγραπτόν καὶ γραπτόν), а значит,

<sup>544</sup> VN. P. 188.

<sup>545</sup> VN. P. 168.

<sup>546</sup> Игнатий также пишет здесь, что еретики не хотели взирать на Христа в телесных чертах (σωματικοῦς χαρακτηρίζεσται ἰδιώμασι), не допускали телесные изображения (σωματικά ἀπομιμήματα) Божией Матери и святых (VN. P. 145).

возможно существование Его икон, Его можно изображать (εἰκονίζεῖν)<sup>547</sup>. Противопоставление описуемости и изобразимости обнаруживает знакомство Игнатия с трудами самого патриарха Никифора, который, как было сказано выше, подробно разъяснил различие этих терминов и их приложение к иконе Христа<sup>548</sup>.

В-третьих, упоминания об иконах в житии Никифора усиливают внимание читателя к понятию об изображениях как о древней традиции. Кроме упомянутых речей и самого диалога патриарха и царя, эта мысль повторяется еще несколько раз. От апостольского и отеческого обычая, согласного церковному законоположению (τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεσμοθεσίας), почитать (σεβάζεσθαι) иконы Христа, Пречистой Его Матери и всех святых не хочет отказаться отец Никифора<sup>549</sup>, в тех же выражениях описана вера, которой противостоит собор в Иерии<sup>550</sup>. Почитание честных икон (τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων προσκύνησιν) и их древнее начертание (ἀρχαϊκὴν ἱερογραφίαν) – содержание документа, который читает будущий патриарх как один из младших участников Вселенского собора<sup>551</sup>. Лев V при коронации не желает дать исповедания именно древней веры<sup>552</sup>.

Наконец, в завершение обзора жития патриарха можно заметить, что упоминания об изображениях в нем добавляют в палитру аргументов Игнатия еще одну причину украшать храмы. Игнатий Диякон трижды называет иконы украшением церковным, причем выражается образно, видит в них украшение Церкви, Невесты Христа, которая расписана священными и честными изображениями (πελοικλιμένην τοῖς ἱεροῖς καὶ σεμνοῖς ἐκτυλώμασι)<sup>553</sup>. Священными изображениями (ταῖς ἱεροτυλίαις), по словам грамматика, раскрашен хитон Церкви<sup>554</sup>, царь-еретик напротив, умышляет облачить Ее в одежду вдовства<sup>555</sup>.

<sup>547</sup> VN. P. 147.

<sup>548</sup> На этот факт такого знакомства обращает внимания автор наиболее подробного исследования о патриархе Никифоре П. Александер. см.: *Alexander P. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire.* – Oxford: Clarendon Press, 1958. P. 189.

<sup>549</sup> VN. P. 142.

<sup>550</sup> VN. P. 145.

<sup>551</sup> VN. P. 146.

<sup>552</sup> VN. P. 163.

<sup>553</sup> VN. P. 155.

<sup>554</sup> VN. P. 147.

<sup>555</sup> VN. P. 190.

Так защита образа, представленная Игнатием Диаконом в житии свт. Никифора наполняет весь текст памятника и оказывается весьма многословной, но достаточно простой по содержанию. Игнатий упоминает о связи образа и первообраза, неоднократно подчеркивает укорененность иконопочитания в церковной традиции, древней и повсеместной, исповедует неизобразимость божественной природы и законную возможность изобразить то, что мы видим, включая святых и даже ангелов. Оба эти положения, в силу того, что Христу принадлежат и божественная, и человеческая природы, приложимы к Нему. Священные изображения Игнатий чаще всего называет «εἰκόv», наделяя эпитетом «ἱερά», но иногда использует для обозначения изображений другие слова. Различия в их значениях Игнатий не подчеркивает, в беседе царя и патриарха они оказываются в одних и тех же фразах синономами, с помощью которых агиограф стремится сделать речь своего героя максимально выразительной. Так Игнатий называет изображения еще и словами «μορφαί», «γραφαί», «ἀπομιμήματα», «ὁμοίωματα».

Житие прп. Григория Декаполита — еще одно произведение Игнатия, описывающее жизнь святого, бывшего современником. Как было сказано выше, оно подписано его именем в пяти рукописях, но вызывало сомнения исследователей в авторстве из-за гораздо более простого стиля изложения. Это житие уже вряд ли может быть отнесено к «агиографии высокого стиля», но обратится к нему, как к источнику теории образа Игнатия, тем не менее, также возможно.

Исповедание веры, которое агиограф добавляет в качестве иллюстрации одной из добродетелей святого, хотя и представляет из себя отрывок в несколько раз короче, чем диалог в житии патриарха Никифора, но по своей наполненности иконопочитательскими идеями вовсе не уступает этому объемному тексту<sup>556</sup>. Григорий Декаполит, по словам агиографа, придерживается апостольской и отеческой веры. Это вера во Христа, неопикуемого (ἀπερίγραπτον) по божеству и опикуемого (περίγραπτόν) по человечеству.

---

<sup>556</sup> VGD. P. 134.

Поэтому преподобный проповедует об изображении (ἐκτύωμα) божественного воплощения Христа (τῆς αὐτοῦ θείας σαρκώσεως) как о поклоняемом (προσκυνητὸν) и чтимом (σεπτὸν) в согласии с церковным преданием. При этом не происходит никакого умаления божественной природы Христа. Она не будет описана вместе с плотью (συμπεριγραφῆσεται) на иконе и не будет изображена (γραφῆσεται). Икона Христа, как еще раз повторяет Игнатий Диакон, является подобием божественной плоти (τῆς γὰρ θείας σαρκὸς αὐτοῦ μίμημα), так же, как и иконы Богородицы и ангелов.

Также преподобный чтит относительно (ἔσβεβε σχετικῶς) образы (μορφώματα) всех святых. Здесь автор жития противопоставляет служительное поклонение (λατρευτικὴν...προσκύνησιν), которое изображениям не должно оказывать, и относительное расположение<sup>557</sup> (σχετικὴν...διάθεσιν).

Так в краткое исповедание Игнатию Диакону позволяет выразить столь же полное учение об иконах, как и в пространных отрывках из жития свт. Никифора. Форма исповедания, состоящего из отдельных тезисов, позволяет агиографу выразиться максимально ясно. Игнатий также, как и в диалоге патриарха и императора начинает свое исповедание с утверждения того, что вера святого — вера, основанная на апостольском авторитета, а затем у него снова возникает тема воплощения Христа и его одновременной описуемости и неопишуемости, допустимости изображения только по причине наличия у Христа человеческой природы. Такие подробности, как исторические причины запрета идолопоклонства через пророка Моисея или особенности икон ангелов, Игнатий не помещает в краткое исповедание, но берет на вооружение еще одно важное положение иконопочитателей, составившее один из догматов Ороса Вселенского Собора, различие служения, подобающего Богу и относительного поклонения.

В целом, необходимо заметить, что, несмотря на творческий подход Игнатия Диакона в отношении включения иконопочитательских идей в житийный текст и подробных к ним пояснений, мысли, которые агиограф доносит до читателей жития достаточно просты и для иконопочитательской апологии традиционны. В качестве

---

<sup>557</sup> отношение

основных положениях теории образа Игнатия следует выделить понятия об иконопочитании как неотъемлемой части древнего предания Церкви и о воплощении Христовом, как причине, по которой иконы возможны. Оба жития сообщают также о связи поклонения образу и первообразному, а в житии Григория Декаполита появляется не затронутое в более объемном и сложном тексте жизнеописания свт. Никифора, но традиционное уже с момента появления писем патриарха Германа и зафиксированное в постановлении Вселенского Собора различие отношения к Богу и к Его образу. Отметим также не выделенное Игнатием, но довольно интересное понимание агиографом роли императорской власти в конфликте. С одной стороны, Игнатий осуждает несправедливое вмешательство Льва в догматический спор и отражает свою точку зрения и в разговоре царя с патриархом, и в речи исповедников, да и сам выбор диалога с императором в качестве формы выражения апологии иконы подчеркивает это осуждение, с другой — патриарх почитает царское служение и говорит о царе как об образе Самого Бога.

### 3.2 Мефодий Константинопольский

Перу свт. Мефодия среди взятых нами для исследования источников принадлежат также два жития: биографии исповедников иконопочитания: Феофана, игумена Сигирианского и знаменитого историка, и Евфимия, митрополита Сардского. В отношении апологии священных изображений эти два текста представляют собой полную противоположность: если в житие Евфимия, как мы могли видеть, Мефодий включает «трактат об образе» и краткую речь святителя на аудиенции у царя Льва, то в житии прп. Феофана Исповедника вовсе не говорится об иконах.

Очевидно, что данный раздел будет в основном посвящен житию свт. Евфимия, однако обратится к житию прп. Феофана все же будет небесполезно. Отсутствие информации о смысле иконы в произведении исповедника и будущего патриарха-иконопочитателя вызывает с одной стороны удивление, с другой — желание более внимательно отнестись к такому умолчанию и попытаться истолковать его. Так А. П. Каждан отмечает, что термин «εἰκόν» все же встречается в тексте жития, но только там, где агиограф говорит о создании человека по образу и подобию Божию<sup>558</sup>. Житие сщмч. Евфимия Сардского позволяет нам понять, что такое внимание к строкам Писания о творении человека, а именно стиху Быт. 1, 26 (в котором мы и находим слова об образе и подобии) и такое употребление слова «εἰκόν» было для Мефодия вовсе не случайным.

Если обратиться к упомянутому выше «трактату об образе» из жития свт. Евфимия, нельзя не заметить, что автор и здесь, по большей части, ведет речь об образе Божиим в человеке. Об изображении, как о материальном предмете, которому воздается почитание, он размышляет гораздо меньше. Тем не менее, невозможно утверждать, что толкование Быт. 1, 26, которое приводит свт. Мефодий, никак не связано с основной богословской дискуссией эпохи в том числе и в рамках текста свт. Мефодия: «трактат об образе» приводит читателя именно к иконе, созданной художником, а, вспоминая иерархию образов прп. Иоанна Дамаскина, нельзя не заключить, что и Мефодий пишет о значении образа в миропорядке, как об основании иконопочитания.

Житие свт. Евфимия создано Мефодием в 832 г. на острове св. Андрея в экстремальных условиях ссылки, из которой он вернулся с подорванным здоровьем<sup>559</sup>. В таких обстоятельствах он вряд ли мог пользоваться обширной библиотекой во время своих литературных трудов. Однако, прошлое грамматика и переписчика книг, как мы увидим, дало будущему патриарху возможность пользоваться, почерпнутыми у предшественников идеями. Как было сказано в

<sup>558</sup> VThC. С. 18, 23, 24. Каждан А. П. История византийской литературы (650–850 гг.). СПб.: Алетейя, 2002. С. 478.

<sup>559</sup> Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М.: Индрик, 1997. С. 86.

предыдущей главе, «трактат об образе» уже становился объектом специально посвященного ему исследования. Статья Д. Краусмюллера «От единосущного у единоипостастному: патриарх Мефодий Константинопольский и постпатристическое тринитарное богословие» указывает на то, что размышления патриарха об иконах во многом построены на его учении о Троице, оригинальные моменты которого и вычленяет в своей статье Д. Краусмюллер<sup>560</sup>. Если рассматривать этот же отрывок как апологию иконопочитания, подход к тексту Мефодия будет похожим: мы, несомненно, обнаружим идеи, которые святитель почерпнул у своих предшественников, в приложении к обоснованию существования священных изображений.

«Трактат об образе» с самого начала предстает перед читателем как документ полемики. Свт. Мефодий начинает его с противопоставления иконопочитателей и иконоборцев. Иконоборцы, по мнению Мефодия, вместе с образом отвергают и логос, разумное слово<sup>561</sup>. «Ο λόγος εἰκόν τοῦ νοήματος, слово есть образ мысли»<sup>562</sup>, - пишет Мефодий, сопоставляя написанное или высказанное слово и начертанный образ<sup>563</sup>. Здесь у свт. Мефодия можно найти общую мысль с патриархом Никифором, который в конце своего третьего Антирретика также называет священные книги образами слов тех, кто их написал. Однако, свт. Никифор поступает несколько иначе и обращается к этой мысли для того, чтобы вести речь о единстве имени книги и написавшего ее<sup>564</sup>.

Итак, вернемся к тексту жития свт. Евфимия Сардского. Слово есть образ мысли, поскольку являет то, что замыслено, а образ предназначен говорить о свойствах изображенного. Следовательно, те, кто делает изображения, разумно-словесны (λογικοί). Для доказательства своего утверждения Мефодий и предлагает

<sup>560</sup> В частности, оригинальность мысли Мефодия, согласно выводам Д. Краусмюллера, проявляется в том, что по отношению ко Второму Лицу Св. Троицы святитель употребляет именование свойств, обычно присущих Св. Духу. *Krausmüller D. From Homoousion to Homohypostaton: patriarch Methodius of Constantinople and post-patristic Trinitarian theology // Journal for Late Antique Religion and Culture. 2009. № 3. P 15.*

<sup>561</sup> Вследствие многозначности понятия «λόγος» мы принимаем при анализе указанного отрывка различные способы его перевода и как «слово» и как «разум». Несмотря на то, что, начиная с Ин. 1, 1, первый вариант более традиционен, второй также следует использовать во избежание потери смысла. См., например: Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга», 2009. С. 11.

<sup>562</sup> VE. P. 67.

<sup>563</sup> Такое же сопоставление использовано им и в «Слове о святых иконах». *S. Methodii Constantinopolitani Sermo de Sacris Imaginibus // Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат.... С. 83.*

<sup>564</sup> *Nicephori Patriarchae CP. Antirrheticus III adv. Constantinum Copronimim // Patrologia Graeca. T. 100. Col. 485.*

обратиться к толкованию повествования книги Бытия о сотворении человека. «Сотворим человека по образу Нашему и подобию», - цитирует он слова Священного Писания, и, в первую очередь, находит нужным пояснить, что они указывают на троичность Лиц Творящего. Так он открывает триадологический фрагмент трактата. Мефодий говорит, что человек содержит в себе ум от Бога-Отца, слово, являющее этот ум, подобное Богу-Слову, образу Бога Невидимого (Кол. 1, 15) и дыхание, без которого не могла бы проявиться словесная способность, подобное Духу Святому. Центральным моментом, являющим образ Божий в нас, является здесь словесно-разумная способность, λόγος, которая заключает в себе образ Отца и Духа, являя наш разум и дыхание. Посему естественно для человека почитать слово-разум, ибо он сам почтен словом-разумом. Так мы и делаем в отношении мудрых пророческих речений, при этом не обоготворяя их<sup>565</sup>. В таких словах, как через образ первообразу, возносится подобающая честь Богу. Так, несколько необычно, обращается свт. Мефодий к любимой отцами-иконопочитателями фразе Василия Великого<sup>566</sup>. Как Сын есть животворящий образ Отца, так и наше слово – образ нашего разума, но, будучи образом немощного, не может животворить. Тем не менее, как Сын и Слово Отчее, Великого Совета Ангел (Ис. 9, 5), являет нам совет, то есть волю (βουλή) Отца, так и наше слово являет нашу словесно-разумную способность, то есть образ Божий в нас.

Далее свт. Мефодий продолжает толкование, обращая внимание читателя на слово «подобие»<sup>567</sup>. Он оговаривает возможность синонимичного толкования слов «образ» и «подобие», но сам понимает второе как свободную волю человека, которую тот может направить на богоподобные дела и слова, достойные Бога, или же иным образом.

Затем Мефодий возвращается к отправной точке своего рассуждения. «Образ слово есть и образ есть слово<sup>568</sup>», - вновь повторяет он. Материальный образ достоин поклонения, если изображает истину, изображает святых, как и праведное слово, в

---

<sup>565</sup> VE. P. 69.

<sup>566</sup> Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Liber de Spiritu Sancto // Patrologia Graeca. T. 32. Col. 149.

<sup>567</sup> VE. P. 71.

<sup>568</sup> VE. P. 73.

противном случае недостойно и смотреть на это изображение. Однако, нельзя считать икону и неким абсолютно ценным явлением: как наше непостоянное и слабое слово есть лишь смутное отражение Образа Бога Невидимого, Предвечного Слова, так и живописный образ лишь показывает черты своего первообраза (τοῦ πρωτοτύπου χαρακτήρα), но не может во всей полноте выразить первообраз.

Слово Отчее являет Свое действие во пророках. Так свт. Мефодий переходит к дополнительным свидетельствам Ветхого Завета в пользу почитания иконы. Хотя Моисей устанавливает заповедь, запрещающую идолопоклонство, он же изображает золотого херувима и украшает сень над Ковчегом Завета, что по толкованию Мефодия, изображает славу Божию, наполняющую скинию (Исх. 25, 18—20). Вслед за Моисеем подобным же образом украшает свой храм и царь Соломон (3 Цар. 6, 32)<sup>569</sup>. Господь являлся пророку Исаии Сидящим на престоле высоком и превознесенном (Ис. 6, 1), но это не следует понимать буквально как сидение на каком-либо высоком троне, указывает Мефодий. Здесь пророку представляется также образ, образ бестелесной Божией силы, как и окружающих Его сил ангельских. Они воспевают славу Ему через явление образа. Здесь Мефодий вновь напоминает читателю жития о словах свт. Василия Великого.

Если и прежде воплощения Христос изобразил так, с помощью образов, пророческие мысли, почему недостойно создавать образы после Его пришествия. Ведь справедливым признают оппоненты Мефодия написанные о Нем книги, пусть с помощью чернил и нельзя в полноте изобразить Иисуса Христа, истинного Человека, имеющего вид, цвет и форму человеческого естества.

В заключение своего «трактата об образе» свт. Мефодий, как бы вспоминая о судьбе героя жития, Евфимия Сардского, сопоставляет подвиг древних мучеников и гонимых за поклонение иконе Христа своих современников. Мефодий указывает<sup>570</sup>, что в иконе Христа бесчестится Сам Христос, Сама истина, изображение Которой несомненно представляет собой истинную икону. Истинен и образ умерших за

---

<sup>569</sup> VE. P. 75.

<sup>570</sup> VE. P. 77.

Истину апостолов и мучеников, Пресвятой Богородицы, ангелов, изображаемых нами так, как они были видимы.

Вспомним, что кроме «трактата об образе», житие содержит еще одно краткое исповедание иконопочитания, которое может дополнить мысли, высказанные в «трактате об образе», речь свт. Евфимия, которую он держит перед императором в чередке прочих исповедников. Здесь свт. Евфимий ссылается на свое хорошее знание христианских обычаев повсюду, которое он смог получить в путешествиях, и указывает, что предание о почитании икон содержится повсеместно, передано от апостолов, через мучеников и от отцов. Также Евфимий вспоминает о своем, вместе со множеством народа поклонении Эдесскому Нерукотворному Образу Воплощенного Сына Божия, через которое он освящался действием Духа Святого<sup>571</sup>.

Подводя итог нашему чтению жития, мы можем видеть, что в рассуждениях об образе Божиим в человеке, составляющем важнейшее основание христианской антропологии, свт. Мефодий действительно широко пользуется теми толкованиями, которые он мог изучить до своего возвращения в Константинополь и последовавшей за ним ссылки. Среди множества вариантов понимания Быт. 1, 26, данных отцами, предшествовавшими ему, можно обнаружить мысли, которые он берет на вооружение. Так отражение учения о Боге-Троице в этой строке Писания выводится так же в беседах «О сотворении человека»<sup>572</sup>, которые разные ученые приписывают святителям Василию Великому или Григорию Нисскому<sup>573</sup>. О разумно-словесной способности души, как о проявлении образа Божия говорит, как уже было сказано выше, прп. Максим Исповедник, у которого сама жизнь есть разумная душа и образ Божий (νοεράν ψυχήν καὶ εἰκόνα Θεοῦ)<sup>574</sup>. Сравнение рождения Сына с изречением, родившейся в человеческом разуме мысли<sup>575</sup>, а исхождение св. Духа — с дыханием жизни<sup>576</sup>, которое позволяет человеческому слову появиться на свет и быть услышанным, можно встретить с той части «Точного изложения православной веры»

<sup>571</sup> VE. P. 35.

<sup>572</sup> Basilii Magni De hominis structura oratio I // Patrologia Graeca. T. 30. Col. 13.

<sup>573</sup> Михайлов П. Б. и др. Василий Великий // Православная энциклопедия. Т. VII. С. 143.

<sup>574</sup> Maximi Confessoris Ambicorum liber // Patrologia Graeca. T. 91. Col. 1096.

<sup>575</sup> Ioannis Damasceni Expositio accurate fidei orthodoxae // Patrologia Graeca. T. 94. Col. 802.

<sup>576</sup> Ibidem. Col. 804.

прп. Иоанна Дамаскина, где он подробно излагает учение о Боге Троице, сформулированное его предшественниками и хранимое Церковью.

Однако, нельзя не отметить, что все эти идеи: прикровенного пророчества о Троице в Ветхом Завете, разума как образа Бога в человеке, троичного явления этой разумной способности — используются святителем особым образом. Они прилагаются к учению о священных изображениях, а не излагаются независимо, просто для ознакомления читателя жития с отеческими толкованиями.

Утверждать, что отцы-иконопочитатели оставляют без внимания учение об образе Божиим в человеке было бы неверно. Не случайно, начиная чтение «трактата» Мефодия мы вспомнили об иерархии образов прп. Иоанна Дамаскина, в которой человек как образ Бога — это один из названных Дамаскиным «этажей» этой иерархии. Краткое замечание о существовании этого учения в Священном Писании можно найти в «Третьем опровержении иконоборцев» прп. Феодора Студита, однако, он фактически лишь упоминает об образе Божиим в человеке как об основании иконописания, говоря: «То обстоятельство, что человек сотворен по образу и подобию Божию показывает, что устройство изображений есть в некотором роде дело божественное»<sup>577</sup>. Для свт. Никифора образ Божий в человеке дает право воздавать ему почитание<sup>578</sup>.

Свт. Мефодий, как это было изложено выше, выбирает учение об образе Божиим в человеке в качестве краеугольного камня своей теории образа. Он так же, как и Иоанн Дамаскин не исключает живописный образ (для именованного которого свт. Мефодий использует слово «εἰκών») из общей череды образов, пронизывающих мироздание. Образ живописный может быть создан, поскольку присутствует образ Божий в нас. Это образ Самого Воплощенного Слова, Образа Бога-Отца, Бога Невидимого. Образом, подобно Ему, является и наше немощное слово, устное и записанное. Это слово свт. Мефодий приравнивает к живописному образу. Образы

<sup>577</sup> Theodori Studitae Antirrheticus III // Patrologia Graeca. Т. 99. Col. 420. Цитата по рус. переводу: Феодор Студит. Третье опровержение иконоборцев // Символ. 1987. Вып. 18. С. 318.

<sup>578</sup> S. Nicephori Patriarchae CP. Antirrheticus III adv. Constantinum Copronimim // Patrologia Graeca. Т. 100. Col. 484. Толкования Быт. 1, 26 касается в своей статье, посвященной концепту образа у греческих отцов и в эпоху иконоборчества Г. Ладнер: *Ladner G. The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy // Dumbarton Oaks Papers. 1953. Vol. 7. P. 10.*

донесены до нас пророками и представлены в Писании. Основанием же поклонения образу становится стоящий за ним первообраз, истинность которого заставляет нас почитать и образ, как истинную икону.

Встречаются у свт. Мефодия и другие аргументы в пользу священных изображений. Он не однажды обращается к теме связи поклонения образу и первообразного, использует ряд ветхозаветных примеров, который можно проследить в «Словах об иконопочитании» прп. Иоанна Дамаскина, и обращение к которому мы уже могли видеть у Игнатия Диакона, разделяет мнение об иконопочитании как о древнем и всеобщем предании Церкви. Отметим также, что в речи свт. Евфимия можно найти еще один аргумент в пользу иконы: существует и «обратная связь» — не только поклонение, воздаваемое образу, достигает первообразного, но и сила первообразного, сила Божия может быть сообщена поклоняющимся иконе.

### 3.3 Монах Савва

Агиограф Савва, также, как и два предыдущих писателя — автор двух житий из нашего списка. Это жизнеописания преподобных отцов, наставников монашествующих Малой Азии в годы иконоборческих споров, Петра Атройского и Иоанникия Великого, с которыми Савва был хорошо знаком и пользовался в своем иноческом подвиге их наставлениями. Как можно было видеть во второй главе нашего исследования, Савва с достойным удивления вниманием подходит к проблеме защиты священных изображений: в тексте этих двух житий, вовсе не принадлежащих к «высокой» агиографии, удалось обнаружить четыре исповедания веры, защитительную речь прп. Петра и краткие упоминания об иконах. Таким образом,

Савва предоставляет в своих творениях довольно обширный материал для исследования его размышлений об иконах.

Однако, такого заключения нельзя было бы сделать, если остановиться на житии, с которого мы начнем наш обзор — первоначальной версии жития Петра Атройского, непосредственного наставника агиографа Саввы. Первая редакция текста жизнеописания этого преподобного отца вовсе не содержит отвлеченных рассуждений об иконах.

Изменение императорской политики, тем не менее, оставляет свой след в судьбе прп. Петра и его учеников, поэтому не остается в житии незамеченной вовсе. Так о Льве V Савва говорит, что он «ниспроверг, изломал, поправил и сжег весь зрак священных икон (καταστρέφει καὶ ἐκμοχλεύει καὶ συμπλατεῖ καὶ κατακαίει πᾶσαν τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων θέαν)». Прп. Петр вынужден скрываться, к этому же он призывает и всех остальных, сообщая им, что это диавол побудил уничтожать иконы и называть идолами изображения, бывшие с апостольского времени знаком (γνώρισμα) Христова домостроительства<sup>579</sup>. Среди многочисленных чудес исцелений, совершенных Петром есть и такие, условием которых становилось православное исповедание страждущих. Петр требует от них признать поклонение иконам<sup>580</sup>.

Интересно замечание Саввы о том, что царь предал Христову икону огню вместе с крестным образом (σὺν τῷ σταυρικῷ τύπῳ)<sup>581</sup>. Несколько забегаая вперед, мы можем сказать, что в житии прп. Иоанникия эти слова практически повторяются: Савва снова гооврит об уничтожении икон вместе с образом Креста (σὺν τῷ τοῦ σταυροῦ τύπῳ)<sup>582</sup>, что указывает на неслучайный характер такого замечания. Видимо, Савва был убежден во вражде иконоборцев и к изображению Креста, что противоречит общему мнению, основанному на данных, полученных с помощью немногочисленных сохранившихся памятников изобразительного искусства иконоборческой эпохи<sup>583</sup>.

<sup>579</sup> «знак Христова домостроительства, которым божественные апостолы украсили Церковь (Χριστοῦ οἰκονομία γνῶρισμα, ὅπερ παρὰ τῶν θεῶν ἀποστόλων ἢ Ἐκκλησία ἐκεκόσμητο)». VP. P. 99.

<sup>580</sup> VP. P. 121, 123.

<sup>581</sup> VP. P. 100.

<sup>582</sup> VII. P. 335.

<sup>583</sup> Сохранившиеся памятники изобразительного искусства иконоборческого времени свидетельствуют об использовании в это время знака Креста. См.: Cormack R. The Arts during the Age of Iconoclasm // Iconoclasm. Papers given

Таким образом, житие прп. Петра показывает, как с помощью лишь только беглого упоминания об изображениях, Савва дает своему читателю понять, что он исповедует поклонение иконам, признает их апостольское происхождение и знает об обвинении почитателей икон в идолопоклонстве.

Однако, большая часть апологии иконы первой версии жития Петра Атройского выражены с помощью речи преподобного на допросе у императорского чиновника. Как мы уже отмечали, ответ прп. Петра состоит всего из двух фраз. Здесь Савва предлагает в качестве основы своей веры в необходимость почитания икон учение об образе Божиим в человеке (Быт. 1, 26) и учение о Сыне Божиим как Образе Отца (Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4). Человек, созданный по образу и подобию Божию верует в воплощение Отчего Образа и почитает Его страдания и земной облик (σχήμα). Тот же, кто не поклоняется начертанному образу Христа (τὴν τοῦ Χριστοῦ ... ἐγγραφῆ εἰκόνα) отпадает и от явившегося нам в таковом образе (μορφῆ) Слова и Бога-Троицы вообще<sup>584</sup>.

Редактируя житие Петра Атройского на рубеже пятидесятих и шестидесятих годов IX в., Савва посчитал нужным подробнее разобрать основы иконопочитания и дополнить рассказ о прп. Петре исповеданием веры<sup>585</sup>. Поводом для этого рассуждения становится момент воцарения Льва V. Савва начинает с того, что называет родоначальником иконоборческой ереси-вражды против домостроительства Христова диавола. Он поразил через императора икону, образ Божий (Θεοῦ τὴν εἰκόνα), поскольку против первообраза (τοῦ πρωτοτύπου), то есть Самого Бога, ничего не мог сделать, но знал верно, что честь и бесчестие в отношении образа восходят к архетипу<sup>586</sup>. Корень вражды против икон скрыт еще и в том, что Сын Божий — непреложный образ, отражение Отца (χαρακτήρ ἀπαράλλακτος<sup>587</sup>), а человек, спасти которого Он приходит также образ Божий (τῆς εἰκόνας αὐτοῦ), владычество над которым получил сатана. Иконоборческое заблуждение — война не

at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham. March 1975 / Bryer A., Herrin J., ed. Birmingham: Centre for Byzantine studies, University of Birmingham, 1977. P. 35–44.

<sup>584</sup> VP. P. 125.

<sup>585</sup> VP2. P. 97.

<sup>586</sup> «τὰ τῆς εἰκόνας τὸ ἀρχέτυπον κατὰ τε τιμὴν καὶ ἀτιμίαν προσαναγόμενα».

<sup>587</sup> Ср.: Евр. 1, 3; S. Gregorii Theologi Oratio XXXVIII // Patrologia Graeca. T. 36. Col. 325.

только против образа, то есть человека (κατὰ τῆς εἰκόνοσ μόνῃσ), как это было в самом начале человеческой истории, но против Бога Слова, который принял унижение этого образа и обожил его (τοῦ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα φιλανθρώπως πτωχεύσαντοσ καὶ θεώσαντοσ). Савва приводит христологическое исповедание, отразившее историю возникавших ранее ересей. Он вспоминает о страдании и воскресении Христа, говорит о двойственности Его природ и их действий в одной ипостаси, а также о том, что неверно разделять эту ипостась или учить об одной природе.

Ранее существовали докеты, то есть те, кто считал тело Христа принесенным с неба или же просто видением и тенью, так и император Лев, по мнению Саввы, фактически вводит учение о том, что Христос не имеет человеческого вида (μὴ τὸν Χριστὸν ἀνθρώπομορφον) и поэтому неизобразим (μὴ...γράφων)<sup>588</sup>. Если принять этот догмат, Христос не явил на земле Имя Отца (Ин. 17, 6) и не мог послать исходящего от Отца Духа Утешителя (Ин. 14, 16). Также отвергая человеческий облик Христа, царь отказывается и от Его Страстей и нашего спасения, восстановления нашей природы. Тот же, кто сделал царя своим орудием пытался таким образом скрыть посрамление свое.

Основные идеи богословия Саввы — образ Отца во Христе и образ Божий в человеке, как причина иконопочитания, христологические основы этого учения, понимание иконоборчества как докетизма — встретившиеся нам в житии Петра Атройского, агиограф повторяет и в житии прп. Иоанникия. Это житие содержит также многочисленные упоминания об иконах и вражде против них, а также три исповедания веры, полностью или отчасти посвященные обоснованию поклонения священным изображениям.

Прежде чем перейти к анализу исповеданий веры в житии прп. Иоанникия, остановимся не включенных в него упоминаниях об иконах. Одно из упоминаний об иконоборчестве, приуроченное к рассказу о воцарении отменившей его Ирины,

<sup>588</sup> «изобрел догмат о том, что Христос не имеет человеческого вида, нельзя его изображать, нельзя и почитать, но возвещал, что пустое слово то, что человеческую природу принял Бог Слово, совсем отвергая этой природы облик, как говорю, и действие, и то, то Самого Его слова в Писании отображают (μὴ τὸν Χριστὸν ἀνθρώπομορφον δογματίζων ἢ γράφων ἢ σεβόμενοσ, ἀλλὰ ψιλῶ λόγῳ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἀναλαβεῖν τὸν Θεὸν Λόγον ἀνακηρύττων, τὸ δὲ ταύτησ ὅλωσ χαρακτηριστικὸν ἔν' εἶπω καὶ ὀργανικὸν ἀπωθοῦμενοσ)». VP2. P. 97.

говорит о связи поклонений образу и первообразному, поскольку иконоборчество — это война, переходящая через образ Христа на Него Самого<sup>589</sup> и, через начертанное по благоволению телесное подобие Его Сына<sup>590</sup>, против Самого Бога Отца.

Церковь опять облачается в свою одежду (τὸν στολισμὸν), а изображение и вид Христа (Χριστὸς εἰκόνισματί τε καὶ σχήματι) возвращают себе честь. Подобным же образом агиограф описывает полное восстановление иконопочитания: Церковь украшается собственной своей красотой от рук апостольских (τὸν ἴδιον κόσμον ὃν ἀποστολικάϊς χερσὶν ἡ ἐκκλησία ἐστόλιστο)<sup>591</sup>.

Еще один эпизод<sup>592</sup> выражает единомыслие Саввы с другим важным положением веры иконопочитателей, учением об относительном поклонении иконам, и напоминает исповедания, которые требовал от жаждущих исцеления прп. Петр Атройский. Речь идет об обращении в православие самого Иоанникия, происходившего из иконоборческой среды. Некий старец учит будущего подвижника относительно поклонению<sup>593</sup> домостроительству Христову выраженному в Его изображении и словесно в Писании (γράμμασι καὶ μορφῇ). Ответ Иоанникия почти повторяет это требование: он обещает верою относительно приветствовать Христову икону и родившей его Девы Отроковицы, апостолов, мучеников и преподобных (...Χριστοῦ τὴν εἰκόνα κατασπάξεσθαι καὶ τῆς τεκούσης αὐτὸν παρθένου κόρης, ἀποστόλων τε μαρτύρων καὶ ὁσίων).

В отличие от самого преподобного, переход в православие оказался невозможным для одного из его родственников, скорее всего мужа сестры<sup>594</sup>. Этого человека преподобный пытается вразумить чудом: после совместной молитвы святого и его родственника, на зятя-иконоборца нападает слепота. Агиограф дает здесь иконоборцам такую характеристику: вместе с чтимыми иконами (πρὸς ταῖς τιμίαις εἰκόσι) они отвергают святых и порицают их мощи, в которых

<sup>589</sup> «...πρὸς Χριστὸν ἐκάστοτε διὰ τῆς εἰκόνας αὐτοῦ πόλεμος διαβαίνων». VI. P. 335.

<sup>590</sup> «..διὰ τῆς τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ κατευδοκίαν σωματικῆς ἐν γραφῇ ὁμοιώσεως».

<sup>591</sup> VII. P. 372.

<sup>592</sup> VII. P. 337.

<sup>593</sup> Поклоняйся относительно (προσκύνει σχετικῶς). Исповедание вполне в духе Ороса VII Вселенского собора, который, как мы уже отмечали, различает отношение христиан к Богу, которому подобает служение (λατρεία) и к священным изображениям, которые удостоиваются лишь почтительного поклонения (τιμητικὴ προσκύνησις). Ср.: *Mansi G. D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. T. 13. Col. 377.

<sup>594</sup> VII. P. 357

обитает Бог (τὰ θεοκατοίκητα λείψανα τῶν ἁγίων), а также равноангельное монашеское житие и одеяние (τὸν τῶν μοναχῶν ἰσάγγελον βίον καὶ τὸ ἔνδυμα)<sup>595</sup>.

Можно заметить, что рассмотренные упоминания об иконах из жития прп. Иоанникия заставляют взглянуть на них как бы с бытовой, практической стороны: встретивший иконы в своем ежедневном церковном обиходе человек воспринимает их, прежде всего, как украшение христианской жизни и богослужения, а связь изображений с обычаями почитания мощей и устройства монастырей могла представляться современнику иконоборческого спора очевидной только по причине враждебности иконоборцев ко все этим явлениями. Отметим также, что учение об относительном поклонении, которое принимает бывший иконоборец и будущий святой, встретилось здесь у Саввы впервые.

Наконец, обратимся к исповеданиям веры, содержащимся в житии. Первое исповедание находится почти в самом начале рассказа о жизненном пути будущего подвижника. Поскольку прп. Иоанникий происходил, как мы видим по последнему рассмотренному эпизоду, из иконоборческой семьи, это исповедание иконопочитания приурочено автором к рассказу о происхождении Иоанникия.

Агиограф сообщает, что преподобный в молодости был одержим «враждебной домостроительству Бога и Иисуса Христа иконоборческой ересью (τῇ δὲ εἰκονομάχῳ αἰρέσει, Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας ἐχθρᾷ)»<sup>596</sup>. Выражая свое крайне негативное отношение к этому учению, Савва называет здесь, как и в исповедании жития прп. Петра, первым иконоборцем сатану. Простым порицанием Савва не ограничивается и приводит подробное пояснение того, что за ересь сатана внушил людям.

По словам Саввы, Церковь была украшена (ἐστόλιστο) представленным красками человеческим обликом Христа (τῷ ἀνθρωπίνῳ Χριστοῦ χρωματικῷ σχήματι) по таинственному преданию об иконах (μυστικῆς...εἰκονικῆς διαδόσεως), идущему от апостолов Христовых и даже ранее (μέχρις αὐτῶν). Причиной, по которой апостолы

<sup>595</sup> VII. P. 358. В житии Иоанникия, которое написал монах Петр, эта история передана весьма похожим образом. VI2. P. 403–404.

<sup>596</sup> VII. P. 334.

ввели обычай начертания христоносного изображения (τὸ χριστοφόρον ἰνδαλμα σχηματίζεσθαι), были ереси, касавшиеся телесного вида Христа (τοῦ σωματικοῦ αὐτοῦ εἶδους). Савва перечисляет три их вида: считавшие, что Господь был видим людям в некоей бесконечности тела (ἀπειρία τινὶ σώματος), почитавшие как Христа некоего змия и полагавшие, что снисхождение (συγκατάβασιν) к нам Бога Слова - лишь призрак и тень (φάσματι καὶ σκιᾷ)<sup>597</sup>.

Христианское учение в корне отличается от этих измышлений. Савва выражает его, цитируя послание апостола Павла к Филиппийцам (Флп. 2, 6—7): «Он, будучи образом Божиим (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба (μορφὴν δούλου), сделавшись подобным человекам (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) и по виду став как человек (σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος)». Так произошло воплощение Христа, которое означает наличие у Него двух природ, а значит и сохранение всех свойств этих природ. Человеческое тело же не может быть бесформенным (ἀσχημάτιστον), неопишущим (ἀπερίγραπτον), бесконечным (ἄπειρον). Затем Савва возвращается к исходному положению своей речи, повторяя что иконоборческая ересь есть ненависть к Христову домостроительству, а изображения – его знаки (γνώρισμα), которые уничтожались вместе с образом Креста.

Поводом для еще одного изложения веры становится, как и в житии прп. Петра Атройского, воцарение императора Льва, который «именовал идолом Христову икону (εἶδωλον Χριστοῦ τὴν εἰκόνα ἀποκαλέσας)<sup>598</sup>. Савва вновь уподобляет императора диаволу, льву и первому иконоборцу. Как и диавол враждует против Бога и Его образа (κατὰ τῆς εἰκόνης), то есть человека, сотворенного образа нетварного Бога (κατὰ τῆς τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ λυττήσας κτιστῆς εἰκόνης), так и василевс подобно ему злобствует против Христова домостроительства и написанного на иконе подобия (τῆς αὐτοῦ ἐν γραφῇ εἰκονικῆς ὁμοιώσεως).

<sup>597</sup> Авторы русского перевода жития справедливо отмечают здесь и далее знание Саввой «Панариона» Епифания Кипрского. См., например: Patrologia Graeca. T. Col. 433. Col. 960. Жития византийских святых. С. 647.

<sup>598</sup> Об этом же сказано в отношении епископов-иконоборцев в приведенном Саввой тексте письма Иоанникия патриарху Мефодию. VII. P. 348.

В качестве примера Савва напоминает об образе Всецаря Христа (τοῦ παμβασιλέως...Χριστοῦ τὴν εἰκόνα), подобии плоти Его (τῆς σαρκὸς τὸ ὁμοίωμα) на монетах, которое, как он несправедливо считает<sup>599</sup>, первым сделал (ἐκτυλῶν) вместе со своим собственным преклоненным изображением Константин Великий. Это изображение указывает на реальность Христова домостроительства (τὸ τῆς Χριστοῦ οὐκονομίας ἀφαντασίαστον) и сохранение свойств Его природ. Божество же неопишимо, несмешано и неслитно (ἀπερίγραπτόν τε καὶ ἄφурτον καὶ ἀσύγχυτον), но Христа можно изображать по плоти, помещать его образа на монетах (γραφόμενος σαρκὶ καὶ νομίμασιν ἐκτυπούμενος), хотя и по человечеству Христос не описуем душой (οὐ περιεγράφετο τῇ ψυχῇ). Душа и тело вместе сохраняют свои свойства, и Христос остается неразделен, не изменяем, не подвержен смешению (οὐ διαιρούμενος, οὐ τρεπόμενος, οὐ συγχύσει ὑποβαλλόμενος), в Воплощении не претерпевшим смешения сущностей и в изображении неопишемым (ἐν τε σαρκώσσει ἀσυνουσίαστον καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἀπερίγραπτον). Лев же удаляет образ Царя Христа (τὴν τοῦ βασιλέως Χριστοῦ εἰκόνα), не почитая его как царя по-царски (βασιλικῶς ὡς βασιλέα τιμᾶν) ожидая вместо него знак антихриста (τὸ χάραγμα).

Добавим также, что к сравнению иконы Христа с портретом царя Савва обращается и при рассказе о посещении преподобного двумя высокопоставленными придворными<sup>600</sup>. Они хотят услышать об отношении преподобного к иконам, что позволяет Савве дополнить житие защитительной речью преподобного. Иоанникий сам задает придворным вопрос, нужно ли поклоняться иконе Христа (περὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ εἰκόνας ἐστάλητε ἐρωτῆσαί με εἰ δεῖ προσκυνεῖσθαι αὐτήν). Затем, в качестве ответа, Иоанникий ссылается на Писание, свидетельствующее о чести (τιμὴν) икон Христа, Богородицы и святых, не уточняя, что при этом имеет в виду. Также он сообщает, что ему самому Духом Святым было явлено, что добродетельная жизнь не спасет того, кто «не чтит и не приветствует образ Христа и Его облик (τὴν δὲ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα καὶ μορφὴν οὐ τιμᾶ καὶ ἀσπάζεται)». Поясняет он свои слова, сопоставив

<sup>599</sup> Подробное пояснение этого заблуждения агиографа можно найти в комментариях к русскому переводу памятника: Жития византийских святых. С. 648.

<sup>600</sup> VII. P. 371.

образ Иисуса Христа (τὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰκόνα) и изображение (μορφὴν) царя. Те, кто пренебрегают вторым, через него (δι' αὐτῆς) глумятся над самим царем, те же, кто не чтят первый и не припадают к нему (μὴ... τιμῶντες καὶ προσπτυσσόμενοι), не верят, что он стал человеком, подобным царю (ἄνθρωπον αὐτὸν κατὰ σὲ οὐ πιστεύουσι γεγενῆσθαι) и не принимают его власти надо собой. Место их – с первым иконоборцем сатаной (μετὰ τοῦ πρώτου εἰκονομάχου Σατάν).

Самое подробное, третье исповедание веры, хотя лишь отчасти посвященное изображениям, Савва вкладывает в уста прп. Иоанникия в заключительной части своего произведения. Агиограф вводит это исповедание в текст жития, повествуя об опасениях преподобного в том, что его как простеца некоторые почитают неправославным, не ведающим своей собственной веры. Третье исповедание представляет собой всестороннее изложение основ христианской веры, оно имеет триадологическую и христологическую части, и лишь завершается словами о святых иконах. Здесь Савва отчасти повторяет то, что уже встретилось читателю в прочитанном тексте жития.

«Припадаю изображенному облику Христа по преданию апостолов и поставлению первым в христианских царях Константином со знаменем Креста (τὴν ἐν γραφῇ Χριστοῦ μορφὴν προσπτυσσόμενος κατὰ τὴν τῶν ἀποστόλων παράδοσιν καὶ τοῦ πρώτου ἐν βασιλεῦσι χριστιανῶν Κωνσταντίνου σὺν τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ ἀναστήλωσιν)»<sup>601</sup> – говорит прп. Иоанникий. Смысл существования изображения Его облика в том, что через материю иконы (διὰ γὰρ τῆς εἰκονικῆς ὕλης) всем показано, что нематериальный неизменно стал материей (ὑλὴν ἀτρέπτως γενέσθαι πᾶσιν ἐπιδεικνύει τὸν ἄυλον). Этот факт опровергает господствовавшие когда-то гностические учения с их докетизмом. В связи с этим, Савва приводит и здесь небольшой экскурс в их мифы.

Затем Савва обращается вновь к изображению царя Константина и Христа на монете, но пользуется этим примером уже несколько иначе. Если царь будучи изображенным телесно на номисмах со Христом (ἐν τῷ εἰκονίζεσθαι σωματικῶς... ἐν τοῖς νομίμασι σὺν Χριστῷ) не был при этом описуем-ограничен, не был отделен он

---

<sup>601</sup> VII. P. 377.

своей души, не был умерщвлен (οὐ περιεγράφετο, οὐ διηρεῖτο κατὰ ψυχὴν ἢ νενέκρωτο), но «как царь видимый и почитаемый в собственном образе (ἐν τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι) оставался по своей природе (κατὰ τὴν φύσιν) неизменяемым, неразделяемым и неопишным-неограниченным (ἀναλλοίωτος τὴν οἰκείαν, ἀδιαίρετος καὶ ἀπερίγραπτος). Так и Христос «неописуемо изобразим и не имея образа в нем представлен» (ἀπερίγραπτως γραφόμενον καὶ ἀσχηματίστως σχηματιζόμενον).

Итак, внимательное чтения посвященных иконам отрывков двух рассмотренных житий позволяет заметить, что Савва постоянно повторяет одни и те же, интересующие его темы иконопочитательской теории образа. Во-первых, с его точки зрения поклонение иконам необходимо вследствие библейского учения о человеке, как образе Божиим и Боге Сыне, как образе Бога Отца. Важно заметить, что в этом Савва солидарен с патриархом Мефодием, пусть и не предается столь же пространственным рассуждениям по этому поводу.

Другая характерная для Саввы идея — понимание иконоборчества как своего рода докетизма, поскольку отрицание возможности создать материальный образ Христа ведет к отрицанию полноты Его воплощения. Савва постоянно подчеркивает, что человечество Христа вполне реально, а значит Христос изобразим (γραπτός). Здесь в строках Саввы находит свое отражение различие терминов описуемости и изобразимости, характерное для отцов второго иконоборчества, в особенности свт. Никифора. Отрицание человеческой природы Христа ведет к отрицанию спасения, а иконоборческая ересь – вражда против Христова домостроительства.

Савва уже третий автор, приверженный к рассуждению о смысле изображений и при этом уделяющий особое внимание проблеме соотношения образа и первообразного. Также он, как и свт. Мефодий и Игнатий, постоянно подчеркивает древнее апостольское происхождение иконопочитания. Как мы отметили в конце предыдущего раздела, у Саввы не однажды встречается мысль об иконах как церковном украшении. Также мы могли заметить знакомство Саввы с учением VII Вселенского Собора об относительном поклонении, оказываемом иконам.

Хотя ни одна из идей, которые выражает Савва, не является его собственным оригинальным изобретением, можно заметить, что для него самого из готовых

деталей иконопочитательского богословия, сложилась довольно ясная собственная теория образа, которую он последовательно выражает в своих текстах.

### 3.4 Феостирикт

Житие прп. Никиты Мидикийского, единственное произведение монаха Феостирикта, ученика святого, очевидца его подвига и свидетеля перехода Льва V к иконоборческой политике. Однако, Феостирикт описывает и предшествовавшие этому важному эпизоду иконоборческой истории события, желая дать своим читателям максимально широкие знания о том, что иконоборчество из себя представляет. Феостирикт пересказывают всю историю возникновения иконоборчества, сообщая о начале правления первого иконоборческого императора, Льва III Исавра, о низложении им патриарха Германа Константинопольского, воцарении Константина V и о враждебном иконам учении этого императора. Константин V, по сведениям агиографа, выступал и против культа святых, уничтожал мощи, не почитал Богородицу. Феостирикт приводит историю о том, как император Константин сравнил Ее с пустым кошельком, который никто не будет ценить, если из него вынуть золото. Далее следует подробное описание гонений против монашествующих, которые проводил Константин и упоминание о царствовании его сына Льва IV. Императрица Ирина возвращает церквам «древнюю красоту Христова домостроительства и подобающее им благолепие» (ἀπέδωκεν τὸ ἀρχαῖον κάλλος τῆς τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας, καὶ τὴν εὐπρεπῆ ὠραιότητα ταῖς Ἐκκλησίαις)<sup>602</sup>.

Этот пространный экскурс в историю иконоборчества Феостирикт приурочил к сообщению о его восстановлении императором Львом V. Это событие, вероятно,

---

<sup>602</sup> VNM. XXVIII F.

произведшее на присутствовавшего тогда в Константинополе агиографа большое впечатление, собирает вокруг себя все интересные для нас части жития. Как было сказано, именно в рассказе Феостирикта наиболее подробно рассказывается о встрече исповедником иконопочитания с императором-иконоборцем, а также именно в связи с началом второго иконоборчества, в качестве продолжения своего исторического рассказа агиограф предлагает свое изложение аргументов в защиту священных изображений в виде исповедания веры внутри исторического повествования.

Аудиенция, данная иконопочитательскому духовенству царем Львом, выглядит в житии прп. Никиты следующим образом. Лев пытается склонить отцов на свою сторону, оказывая при них почитание (προσκυῶν) энколпию, который был на нем. Емилиан Кизический указывает на то, что обсуждаемое — церковный вопрос (ζήτημα ἐκκλησιαστικόν) и поэтому не в императорском дворце нужно обсуждать его. Михаил Синадский упрекает Льва в том, что он, называя себя посредником в это споре, принимает точку зрения враждебной отцам стороны. Высказывается Феофилакт Никомедийский, призывая в свидетели Христа, чье изображение (εἰκόνα), видимо, было в помещении, где проходил спор, и Петр Никейский, упрекающий царя в том, что он и манихеев поддержал бы против православных. В словах свт. Евфимия Сардского, как их приводит Феостирикт, можно усмотреть догматическое содержание, причем его речь напоминает ту, что патриарх Мефодий приводит в его собственном житии<sup>603</sup>. С момента Воплощения, бывшего более восьмисот лет назад изображается (σκιογραφεῖται) и в образе принимает поклонение (ἐν εἰκόνι προσκυνεῖται) Христос. Это предание, идущее от апостолов, мучеников и преподобных. Его же подтвердил Никейский собор<sup>604</sup>. Последним говорит прп. Феодор Студит, как бы подводя итог всему сказанному. Он просит царя не нарушать церковное постановление (ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν), указывая на то, что догматы — дело не царей, а пастырей и учителей. Он подкрепляет свою речь ссылаясь на слова апостола Павла (Еф. 4:11-12 и 1 Кор. 12:28) об установлении самим Богом

<sup>603</sup> VE. P. 35.

<sup>604</sup> VNM. XXX A.

апостольского, пророческого и пастырского служения в Церкви, объясняя, что царского служения между ними нет.

Исповедание веры, которое предлагает читателям жития Феостирикт, говорит о сути конфликта иконочитателей и иконоборцев гораздо больше, чем эти короткие реплики отцов. Агиограф, по всей видимости осведомленный о том, что иконоборцы изначально обвиняли своих оппонентов в идолослужении, и начинает свое рассуждение с проблемы идолослужения. Дьявол поработил идолослужением род человеческий (ἐν εἰδωλολατρείαις τοῦτο ἐτυράννησε)<sup>605</sup>, но это зло было полностью истреблено Воплощением Слова. Дьяволом были изобретены различные ереси, но и они побеждены отцами на святых Соборах. Теперь же возникает новая ересь, последняя и первая (ἐσχάτην καὶ πρώτην), объединяющая, по словам агиографа, все прочие. Малое недостает этому учению до разрушения домостроительства Спасителя. Агиограф ссылается на слова Василия Великого о восхождении чести образа на первообраз, прямо называя автора этих слов, добавляя, что это происходит и при бесчестии по отношению к образу и при прославлении<sup>606</sup>. Затем Феостирикт поясняет это на примере царского образа (εἰκόνα βασιλικήν). Царям привычно повелевать начертать свой образ на некоем доступном для всех месте. Два человека, проходя мимо, ведут себя по-разному. Любящий царя приветствует образ (εἰκόν), а другой плюет на него. Автор жития предлагает задуматься над тем, как император отнесется к поступкам этих людей и закономерно приходит к выводу, что первый будет награжден, а другой наказан. Так и тот, кто чтит (σέβη) изображение (ἐκτύωμα) Христа, почитает и первообраз (τὸ πρωτότυπον).

Феостирикт не соглашается с запретом изображать Христа (οὐ δεῖ εἰκονίζειν τὸν Χριστὸν)<sup>607</sup>, поскольку находятся люди, которые обожествляют (ἐκθιάζουσι) сами изображения. Для того, чтобы не впасть в такие заблуждения существует учение о различии поклонения (διαφορὰν προσκυνήσεων). Поклонение по служению (τὴν μὲν κατὰ λατρείαν) относится к первой и божественной природе (ἐπὶ τῆς πρώτης

---

<sup>605</sup> VNM. XXVII D

<sup>606</sup> VNM. XXVII E

<sup>607</sup> VNM. XXVII F

καὶ θείας φύσεως), а другое творится относительно и возводительно (τὴν δὲ σχετικῶς καὶ ἀναγωγικῶς). Чтобы пояснить, что он имеет ввиду, агиограф ссылается на Псевдо-Дионисия, взяв на вооружение учение Ареопагитик о необходимости для нас чувственных символов при восхождении к Богу. Поскольку мы живем в воспринимаемом чувствами мире, нам необходимо множество разнообразных чувственных символов (τῶν αἰσθητῶν συμβόλων ποικιλία πληθηνομένη), через которые мы достигаем Бога. Для умных существей (αἱ μὲν νοητικαὶ οὐσίαι) возможен иной путь, нам же необходимы чувственные образы (αἰσθηταῖς εἰκόσιν)<sup>608</sup>.

Феостирикт предостерегает от пренебрежения иконоборческой ересью и от недооценки ее. Он вновь повторяет, что это вражда против домостроительства Христова. Она имеет еще одну важную для агиографа особенность: источник ее — сами власть имущие (ἐξ αὐτῶν τῶν κρατούντων). Первым, кто уничтожил переданные от апостолов изображения (τὴν ἀπὸ τῶν ἀγίων Ἀποστόλων παραδοθεῖσαν ἱστορίαν), приказавшим не изображать Христа и не поклоняться его изображению был император, Лев III<sup>609</sup>.

Прочитав это изложение веры и описание встречи иконопочитателей и императора Льва можно обнаружить в тексте этих отрывков разнообразные аргументы в пользу икон. Мы снова слышим об иконопочитании как о древнем и апостольском предании, вскользь замечаем мысли о связи иконоборчества с манихейством (если обратить внимание на реплику Петра Никейского), а иконопочитания — с учением о Боговоплощении. Кроме того, Феостирикт фактически прорабатывает основные тезисы соборного определения 787 г.: он исповедует устами Евфимия Сардского и поясняет в своем исповедании веры связь

<sup>608</sup> У Псевдо-Дионисия можно найти подобные слова, но не об иконах, а о изобразительных символах (ἐν τυπωτικοῖς συμβόλοις) в Писании, где они показывают небесные чины (*Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Он же. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 38*), о восприятии нами Таинств через доступные чувствам символы (διὰ τῶν προσπεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων; *Дионисий Ареопагит. Послание 9 к Титу // Там же. С. 828*).

<sup>609</sup> Этот отрывок среди прочих источников цитирует Ж. Дагрон, который понимает иконоборческий спор как «осаду института императорской власти» со стороны Церкви (*Дагрон Ж. Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / Мусин А. Е., пер. и науч. ред. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2010. С. 242*). Дагрон говорит о целой традиции критики вмешательства императорской власти в дела Церкви в монофелитскую и иконоборческую эпоху и показывает ее переход в труды отцов иконопочитателей. Так, как мы указали выше, прп. Иоанн Дамаскин последовательно заимствовал аргументы Максима Исповедника. *Contra imaginium. II. 16. S. 113-114. I. 66. II. 69. S. 166-67.*

образа и первообразного и пользуется учением о различии служения Богу и поклонении священным изображениям. Надо заметить, что последняя иконопочитательская идея попадает у Феостирикта в контекст богословия Псевдо-Дионисия, с которым ее не связывает не только VII Вселенский Собор, но и другой внимательный читатель Ареопагитик, прп. Иоанн Дамаскин.

Однако, наибольший интерес Феостирикта вызывает вопрос роли императорской власти в вероучительных спорах. Поскольку сам агиограф столкнулся с ересью, источником распространения которой видится ему, да и очевидно является сам император, Феостирикт категорически против вмешательства власть имущих в догматические споры. В этом Феостирикт, вполне вероятно, просто передает настроения иконопочитаелей при Льве V, в том числе и тех исповедников, речи которых перед царем он описывает в своем житии, но в своей убежденности в том, что церковная смута и ересь произошли от того незаконного вмешательства он весьма последователен: не только описание аудиенции иконопочитателей проникнуто этой мыслью, но и исповедание веры Феостирикта говорит о том же. Кроме того, историческое описание с упоминанием всех царей-иконоборцев фактически преследует ту же цель: показать иконоборческую ересь, как нечто произошедшее от императорского престола. Последней деталью иконопочитательской аргументации, также связанной с властью царя, может быть и обращение Феостирикта к примеру с почитанием царского изображения для иллюстрации связи образа и первообраза. Эту же мысль мы могли только что наблюдать и у монаха Саввы, однако, в контексте прочих рассуждений Феостирикта об императорах и иконоборчестве и это пояснение может быть знаком того, что идея невмешательства власти в дело религиозного учения, в том числе и в вопросе иконопочитания, была для Феостирикта основной.

В заключение третьей главы исследования требуется подвести промежуточный итог, сопоставив теории образа четырех писателей: Игнатия, Мефодия, Саввы и Феостирикта. С одной стороны, каждый из них выделяет определенные грани

иконопочитательской апологии: для Игнатия это учение о воплощении и древность иконного предания, для патриарха Мефодия — учение о человеке, как об образе Божиим, для Феостирикта — инородность иконоборчества за счет его «царского» происхождения, а для Саввы — целый набор идей, постоянно повторяющийся по ходу житийного повествования (среди них можно выделить понятие о человеке, как об образе Божиим, связь образа и первообразного и, как у Игнатия, учение о воплощении, хотя и рассмотренное под углом опасности докетизма). С другой стороны, четыре агиографа единодушны в провозглашении древности иконопочитания и учения о связи образа и первообразного. Два этих аргумента в пользу икон подчеркивают все авторы, к произведениям которых мы обратились в данной главе.

Интересно внимание свт. Мефодия, а чуть в меньшей степени и монаха Саввы к учению творения человека по образу Бога. Возможно, эти два агиографа отражают этим некоторые тенденции течения иконоборческого спора своего времени. Такой вывод тем более можно сделать, если обратить внимание на попытку реконструкции решений иконоборческого собора 815 г., которая была предпринята в 1953 г. П. Александером в статье, содержащей анализ постановлений и флорилегия этого собора. Фрагменты постановлений и набора цитат, ставших итогом работы богословской комиссия во главе с Иоанном Грамматиком, впоследствии иконоборческим патриархом Константинопольским, а в то время игуменом монастыря Сергия и Вакха, были извлечены из тогда еще не изданного «Опровержения» решений иконоборческого собора 815 г. патриарха Никифора Константинопольского<sup>610</sup>. Комиссия была созвана по инициативе императора Льва V, работала в императорском дворце, а задачей ее был поиск святоотеческих свидетельств против святых икон<sup>611</sup>. Один из агиографов, в большей степени сосредоточенный именно на учении о человеке-образе Божиим, свт. Мефодий во

<sup>610</sup> Alexander P. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // *Dumbarton Oaks Papers*. 1953. Vol. 7. P. 35–66.

<sup>611</sup> Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат... С. 65.

время своей жизни в Константинополе вполне мог быть знаком с теми, кто принимал участие в этой работе.

Кроме прочего, особое внимание П. Александер обращает на цитату из Василия Великого, посвященную толкованию Быт. 1, 26, попавшую в флорилегий собора. Здесь свт. Василий говорит о различии образа и подобия Божия в человеке, подобии, как способности уподобляться Богу с помощью силы благодати его<sup>612</sup>. Выводы П. Александера, однако, были немедленно подвергнуты критике<sup>613</sup>. К примеру, Г. А. Острогорский подчеркивал, что собор 815 г. лишь воспроизводил старое иконоборчество, и доказать, что иконоборцы в начале IX в. делали из текста Василия Великого те же выводы, что и Александер невозможно<sup>614</sup>. Тем не менее, особое внимание свт. Мефодия и монаха Саввы, современников событий второго иконоборчества, к толкованию образа и подобия Божия в человеке может указывать, на то, что интуиция П. Александера была все же верной, и данная тема выходила на первый план на заключительном этапе иконоборческого конфликта.

Обратим также внимание на то, что Феостирикт и Игнатий, которые были свидетелями перехода Льва V к иконоборческой политике обращаются к обсуждению роли императора в церковных вопросах. Можно предположить, что эта тема действительно обсуждалась в окружении патриарха Никифора, совсем недавно давшего свое согласие на восшествие нового императора на престол<sup>615</sup>, а теперь столкнувшегося с претворением в жизнь его неправославного образа мысли.

Если две последних темы могут предложены в качестве основных для второго иконоборчества предположительно, то рассуждения об изобразимости как об отличном от описуемости-ограниченности понятии, несомненно составляли особенность апологии иконы св. Никифора и прп. Феодора Студита, великих отцов-

<sup>612</sup> Alexander P. Op. cit. P. 44.

<sup>613</sup> Опровержению выводов П. Александера посвящена статья М. Анастоса: *Anastos M. The ethical theory of images formulated by iconoclasts in 754 and 815 // Dumbarton Oaks Papers. 1954. Vol. 8. P. 151–160.* Однако Л. Брубейкер и Дж. Хэлдон полностью соглашаются с выводами П. Александера: *Brubaker L., Haldon J. Byzantium in the Iconoclast Era c. 680- 850: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 374.*

<sup>614</sup> *Острогорский Г. А. История Византийского государства / Грацианский М. В., пер. с нем.; Кузенков П. В., ред. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 268.*

<sup>615</sup> Alexander P. The Patriarch Nicephorus of Constantinople... P. 77.

иконопочитателей. Агиографы Игнатий и Саввы показывают свое знакомство с этой темой защиты священных изображений.

В целом нужно отметить, что разнообразие иконопочитательских идей, которые можно встретить в девяти рассмотренных житиях весьма велико: помимо уже названных встречается, хотя и не столь популярно, важное, как часть решения Вселенского Собора, противопоставление служения и поклонения, традиционные для иконопочитателей ветхозаветные примеры священных изображений, изготовленных Моисеем и Соломоном, ярко выраженное учение о Воплощении Христа, дающем возможность Его изображать и, наконец, понятие об иконах как об украшении храмов, на котором настаивают Игнатий Диакон и, особенно, Савва.

#### Глава 4. Отдельные темы теории образа в агиографической традиции

Авторы житий, рассмотренных в предыдущей главе, Игнатий Диакон, патриарх Мефодий, Савва и Феостирикт, предложили в своих произведениях достаточно широкий набор тем иконопочитательского богословия. Некоторые из этих идей сохраняют популярность у более поздних агиографов, другие свою актуальность теряют. В данной главе в качестве содержания разделов избраны наиболее популярные в житиях второй группы аргументы в пользу священных изображений. Два из них: защита иконопочитания как древнего церковного обычая и исповедание поклонения, переходящего на первообразное через его образ — были, как мы только что отмечали, предметом согласия и авторов житий первой группы, третий — воплощение Бога Слова — также не был оставлен ими без внимания, а для апологии образа Игнатия Диакона был основным. Идея сохранять изображения ради их эстетической ценности, хотя и появляется у Саввы и Игнатия Диакона, но не может быть названа у них основополагающей. Однако, среди авторов житий второй группы присутствуют и такие, которые обращаются к этой простой мысли в качестве единственного обоснования наличия икон в храмах. Последний раздел четвертой главы будет посвящен «одушевленным образам», с которыми мы встречаемся не на страницах трудов апологетов иконы, а в решениях иконоборческого собора. Агиография как жанр христианской литературы, являющий в качестве образца подвижническую жизнь, была противопоставлена императором Константином V и епископами, участвовавшими в Иерийском соборе, живописному образу, однако именно житийная литература иконоборческого периода обращает внимание читателя к «одушевленным иконам».

Следует заметить, что не всегда возможно разделить фрагменты житий согласно избранному нами порядку аргументов. Как пример можно привести ответ иконопочитателей императору Льву V в варианте, который дает Феодор Дафнопат автор последнего из житий Феодора Студита. По сравнению с предшественниками

произведения Дафнопата — повествующим о том же случае текстом Михаила монаха и его столь же кратким вариантом в житии С<sup>616</sup>, где от перехода к иконоборчеству царя отговаривает Феодор, описание в в житии А уже хорошо известной нам встречи дополнено небольшой речью спутников преподобного.

Император считает неразумным поклонение святым иконам (τὴν τῶν ἁγίων εἰκόνων προσκύνησιν). Он обращается к запрету закона Моисеева служить (λατρεύειν) творению рук человеческих, а также, по мнению царя, водружать икону (εἰκόνα ἰδρεύειν) или иметь ее подобие (ὁμοίωμα). Затем царь выдвигает еще два положения. Во-первых, он полагает, что изготовление икон и наречение их Божественным именем (τὸ πλάττειν εἰκόνας, καὶ τὸ θεῖον ὄνομα ταυταῖς ἐπιφημίζειν) — идолослужение и идольское безумие<sup>617</sup>, во-вторых, также безумно полагать, что «описуется Неописуемый и досками в локоть может быть заключен нигде Невместимый» (περιγεγράφθαι τὸν ἀπερίγραπτον οἶεσθαι, καὶ πηχάιους σανίδι τὸν μηδαμοῦ χωρητὸν περικλείειν<sup>618</sup>).

Исповедники возражают царю. Его учение они называют «низвержением правого догмата» (ἀνατροπὴν τοῦ ὀρθοῦ δόγματος) и «отрицанием пребывания с нами Господа» (τῆς πρὸς ἡμᾶς τοῦ Δεσπότη τοῦ ἐπιδημίας ἄρνησιν). Святые иконы — неотъемлемая часть Предания и отречение от их почитания (τῶν ἁγίων...εἰκόνων τὸ σέβας) — упразднение всего Предания. Отречение от иконы Господа (ἢ τῆς Δεσποτικῆς εἰκόνας ἀθέτησις) — это не просто отречение от заповедей Божиих (τῶν τοῦ Θεοῦ ἐντολῶν), но от Самого Сына Божия под видом икон (πρὸ γε εἰκόνων αὐτοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ). Отцы напоминают императору о воплощении Христа, благодаря которому мы могли узнать «черты Его Божественного облика» (τῆς αὐτοῦ θείας μορφῆς...τὸν χαρακτῆρα)<sup>619</sup>.

Легко заметить, что в краткой апологетической речи святых сочетаются и понятие об иконах, как о древнем обычае, и соотношение образа и первообразного, и воплощение Христово, дающее нам возможность видеть Его и создавать его

<sup>616</sup> VThSC. C. 180.

<sup>617</sup> VThSA. Col. 172.

<sup>618</sup> VThSA. Col. 173.

<sup>619</sup> VThSA. Col. 173.

живописное изображение. Каждому из этих положений агиограф посвящает по одной фразе, поэтому трудно поместить этот отрывок жития в один из названных разделов. Тем не менее, насколько возможно, примеры использования перечисленных идей в житиях будут распределены в избранном порядке.

Прежде чем приступить к исследованию житий второй группы, еще раз отметим, что имена агиографов, произведения которых будут затронуты в данной главе, чаще всего неизвестны. Исключение составляют Савва Пелекитский, которого, по всей видимости, следует отличать от Саввы монаха, о взглядах которого подробно говорилось выше, Феофилакт, автор жития своего тезки, митрополита Никомедийского и два из трех биографов Феодора Студита, Михаил и только что упомянутый Феодор Дафнопат. О жизни этих писателей, исключая Феодора Дафнопата, также не сохранилось никаких определенных сведений. Не известны также и примерные даты создания этих памятников: как можно видеть из таблицы, предваряющей обзор источников, все они относятся предположительно ко второй половине IX или первой половине X в.

#### 4.1 Иконопочитание как неотъемлемая часть религиозной традиции

Опасность отказаться от священных изображений как от неотъемлемой части христианского предания была отправной точкой апологии иконы в самом начале иконоборческого спора. Напомним, что с провозглашения этой опасности начинается свое «Первое слово в защиту иконопочитания» прп. Иоанн Дамаскин<sup>620</sup>. Авторы житий первой группы, как мы уже видели, также не оставляют эту мысль. Первая же реплика диалога патриарха Никифора и царя Льва у Игнатия Диякона сообщает нам,

---

<sup>620</sup> Contra imaginum. P. 65.

что иконы – всеобщее и повсеместное древнее предание Церкви<sup>621</sup>. Свт. Евфимий у Мефодия сообщает, что почитание икон можно наблюдать везде, где есть христиане, оно пришло от апостолов, через мучеников и отцов<sup>622</sup>. От рук апостольских получает свое украшение Церковь у Саввы монаха<sup>623</sup>, древнюю красоту возвращает Церкви св. Ирина, как сообщает нам Феостирикт<sup>624</sup>.

Агиографы, об участии которых в иконоборческом споре нам неизвестно или же те, кто вовсе не застал конфликт вполне солидарны с этими, уже хорошо знакомыми нам с точки зрения своего богословия писателями.

Начнем обзор с житий прп. Феодора Студита, которые выделяются среди других более поздних агиографических памятников особым усердием авторов в деле ознакомления читателя с основами полемики иконоборцев и иконопочитателей, а к житию А, пожалуй, это относится в наибольшей степени. Приведенный чуть выше пример защитительной речи исповедников уже отчасти показал ревность автора этого жизнеописания в области богословия иконы.

В уста самого прп. Феодора Студита Феодор Дафнопат также вкладывает апологетическую речь, некоторые моменты которой он позаимствовал у своих предшественников<sup>625</sup>. Однако, композиция этой речи целиком принадлежит именно замыслу автора жития А. Содержание этой речи следующее. Прп. Феодор обвиняет императора в том, что он присоединился к гонителям, которые оскорбляли священные иконы» (τὰς ἱερὰς εἰκόνας ὕβρισαν). Прежде всего, он сообщает царю, что почитание божественных икон (τῶν θεῶν εἰκόνων τιμῆ) сохраняется с давних времен. Это почитание — отеческая вера<sup>626</sup>.

Далее предметом обсуждения становится именование священных икон (τὰς ἱερὰς εἰκόνας) идолами, которое исповедает императора. В этой части апологии, произносимой от лица Феодора Студита, можно выделить три подраздела, которые посвящены образу в Ветхом Завете (на ветхозаветный закон, как обращает внимание

<sup>621</sup> VN. P. 171.

<sup>622</sup> VE. P. 35.

<sup>623</sup> VII. P. 372.

<sup>624</sup> VNM. XXVIII F.

<sup>625</sup> VThSA. Col. 176, 177, 180.

<sup>626</sup> В качестве подтверждения Феодор Дафнопат берет из предыдущих версий цитаты из Послания к Тимофею.

его оппонент ссылается император), в Новом Завете (то есть после Воплощения) и образам в соотношении с их первообразами.

Рассуждение о Законе, составившее первый подраздел, начинается с повторения ветхозаветного запрета поклоняться сотворенному. «Не следует ни благоговеть, ни воздавать какую бы то ни было честь твари, или рукотворенному, или какому-нибудь иному из изображаемых предметов» (τὸ μηδεῖν κτιστὸν, τὸ μηδεῖν χειροποίητον, τὸ μὴ ἄλλο τι δεῖν τῶν ἐντυπωμένων ἢ περιέπειν, ἢ συνόλως τιμᾶν). Против применения этой заповеди к христианскому образу выдвигается три аргумента: во-первых, пришествие благодати упраздняет закон (τῆς χάριτος ἐλθούσης, ὁ νόμος κατήρηται), во-вторых, закон был дан вышедшим из Египта склонным к египетским обычаям, заключавшимся в почитании (τὸ σέβας) наиболее постыдных вещей (поэтому заповедь и запрещает делать подобие всего видимого - παντὸς εἶδους ὁμοίωμα), в-третьих, Моисей сам не строг в соблюдении этого запрета, поскольку изготовил херувимов для скинии (Исх. 36, 8). Этим херувимам тогда воздавалась большая честь и восхищение (πολλῆς ἦν καὶ τιμῆς καὶ ἐκπλήξεως)<sup>627</sup>.

В следующем подразделе агиограф переходит к новозаветным событиям и указывает, что приход Христа во плоти означал и явление подобия Его славного облика (τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ μορφῆς...τὴν ἐμφέρειαν). Феодор Дафнопат подробно пояснит это положений.

Затем житие А обращает внимание читателя на традицию почитания икон. Она идет от Самого Спасителя, который «Своего Лица очертания отпечатлел и изобразил (τὴν τοῦ οἰκείου προσώπου μορφὴν ἐτύπωσέ τε καὶ ἀλεικόνισεν) на полотне Эдесского Нерукотворного Образа. Этим божественным изображением (τῇ θεῖα ἐκτυλώσει) Господь не только излечил царя, но и дал нам возможность увидеть черты Своего Божественного Лица (ὁ θεῖος χαρακτήρ). Апостол Лука создал икону Господа (τὴν τοῦ Κυρίου ἱστορήσας εἰκόνα), и впоследствии многие создавали иконы (πολλὰς τῶν ἁγίων εἰκόνων τυλώσαωτες), о почитании (τιμῆν) их были сделаны письменные свидетельства (ἀνάγραφτον). Иконы поставлялись (ἀνεστήλωνται) повсюду, что стало

<sup>627</sup> VThSA. Col. 176.

достойным уважения (αἰδέσιμον) подкрепленное временем и достоинством (τῷ τε χρόνῳ καὶ αὐθεωτία). Агиограф связывает изготовление икон (εἰκονική ἀνατύπωσις) с самим христианством: христианство и иконы сочетались (συνέδραμε) все восемьсот лет их общего существования<sup>628</sup>. Далее речь продолжает рассуждением о разнице именовании иконы и идола и сопоставлением почитания иконы и Креста<sup>629</sup>, однако нельзя не заметить, что основу апологии Дафнопата представляет именно обращение к традиции. Он сам декларирует это и выстраивает апологию в историческом ключе: перечисляя примеры существования изображений в жизни тех, кто должен был почитаться в качестве непререкаемого авторитета: пророков и апостолов.

Древность иконопочитания в житии А не только подробно обосновывается в речи преподобного, но и декларируется при встрече иконопочитателей с воцарившимся в 820 г. Михаилом II. Жалоба исповедников императору на запрет воздвигать (ἀναστήλοῦν) икону в Константинополе и бесчестие, которое божественные иконы (αἱ θεῖαι εἰκόνας) претерпели при предыдущем царе, подкрепляется тем, что воздавать им честь — обычай, сохранявшийся с древних времен (ἡ τιμὴ ἄνωθεν)<sup>630</sup>.

Несмотря на то, что житие А здесь не повторяет предыдущие версии биографии прп. Феодора, Дафнопат вполне солидарен с монахом Михаилом как раз в провозглашении древности иконопочитания. В житии В на приеме иконопочитателей у предыдущего императора Льва V, более популярного героя подобных эпизодов,<sup>631</sup> отцы защищали поклонение (προσκύνησιν) честным иконам (τῶν σεπτῶν εἰκόνων), обращаясь к свидетельствам из Писания (γρᾱφικαῖς μαρτυρίαῖς) и к установленным отцами догматам (патрикаῖς δογματοθεσίαῖς).

Относительно же речи прп. Феодора в житии В можно заметить, что она вовсе не похожа на тот обстоятельный обзор, который из нее впоследствии сделает Дафнопат. Преподобный в рассказе монаха Михаила разговаривает с царем довольно

---

<sup>628</sup> VThSA. Col. 177

<sup>629</sup> VThSA. Col. 180

<sup>630</sup> VThSA. Col. 221.

<sup>631</sup> VThSB. Col. 280.

дерзко, обвиняя его в поддержке ереси, но богословия образа в его речи почти нет. Студийский игумен несколько раз повторяет поучение в адрес императора, которое должно призвать того к отказу от нечестивого учения. Речь представляет собой фактически компиляцию из стихов посланий ап. Павла к Тимофею<sup>632</sup> с дополнением из посланий сщмч. Игнатия Богоносца<sup>633</sup> и одной цитаты из Горация<sup>634</sup>. О разговоре с иконоборцами прп. Феодор отзывается, как об общении с отказывающимися от положений древней веры и обольщающими с помощью неверно понятного Писания<sup>635</sup>. В ответ император начинает угрожать преподобному, но получает решительный отпор со стороны собравшихся, причем прп. Феодор переходит к обсуждению роли императорской власти в вопросах вероучения. Он цитирует первое послание к Коринфянам (1 Кор. 12, 28) о поставлении в Церкви апостолов, пророков и учителей и замечает, что о распоряжении императора церковными делами там ничего не сказано<sup>636</sup>.

Основной посыл этой речи — отрицание права императора вмешиваться в вероучительные вопросы — напоминает описание тех же событий, данное в житии прп. Никиты Феостириктом, для которого эта идея имела особое значение. Следует подозревать, что изложение речи прп. Феодора в это, более раннем житии, в какой-то степени действительно передает те слова, которые в реальности были произнесены исповедником. Несмотря на то, что утверждение древности религиозного обычая и отрицания права светской власти его менять очевидно могут быть представлены как разные аргументы иконопочитателей, они все же связаны, поскольку второй ставит под вопрос само происхождение церковной традиции.

<sup>632</sup> 1 Тим. 1, 3-4; 2 Тим. 2, 14, 16, 23; 2 Тим. 3, 8. Все эти и прочие цитаты речи прп. Феодора не выявлены нами, но обозначаны в русском переводе жития: Житие и подвиги преподобного отца нашего и исповедника Феодора, игумена обители Студийской описанные монахом Михаилом [Студитом] (Житие 2 — Vita B) // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 2. М., 2011. С. 193–194.

<sup>633</sup> Смирн. 4, Еф. 7.

<sup>634</sup> Сатира 3, Кн. 1, Ст. 66.

<sup>635</sup> VThSB. Col.281. Автор жития С в целом следует здесь порядку повествования Михаила. VThSC. С.280. У Феодора Дафнопата эта речь гораздо более пространна, хотя он и пользуется тем материалом, который ему предоставил Михаил, в частности цитатой из Апостола 1 Тим. 1, 3-4 и указанной ниже цитатой из послания к Коринфянам. В его варианте несколько четче звучит мысль о роли императора: τὰ τῶν Ἐκκλησιῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἀνήκει καὶ διδασκάλοις, βασιλεῖ δὲ ἡ τῶν ἔξω πραγμάτων ἀνεῖται διοίκησις – относящееся к Церкви иереям подобает и учителям, а царю отдано управление внешними делами; Также в тексте более позднего жития появляется условие присоединения к Церкви отпавшего от нее императора: он должен присоединиться к поклоняющимся иконе Христа (τὴν εἰκόνα Χριστοῦ προσκυνούτων). VThSA. Col. 181-184.

<sup>636</sup> VThSB. Col. 284. В остальных версиях жития также сохраняется эта мысль

Добавим еще несколько слов о речи преподобного в житии А. Сама структура этой апологии и примеры, которые приводит Дафнопат, не могут не напомнить письмо из жития Михаила Синкелла, которому был посвящен отдельный раздел во второй главе<sup>637</sup>. Вспомним ряд примеров из истории Ветхого и Нового Заветов, которые составляют это письмо: херувимы Моисея над ковчегом<sup>638</sup>, скиния, которая несла в себе образ святой Богородицы и Приснодевы Марии (εἰκόνα ἔφερε τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας), образы и изображения истины (εἰκόνες καὶ τύποι ἦσαν τῆς ἀληθείας) у пророков Исаяи, Иеремии, Иезекииля, а также новозаветные примеры, появившиеся с приходом Христа, который есть Образ и отпечатание<sup>639</sup> невидимого Бога и Отца (εἰκὼν καὶ ἐκσφράγισμα τοῦ ἀοράτου Θεοῦ καὶ Πατρὸς): иконы, которые писали (ποίησαντες) сами апостолы, с благоговением покланялись им и чтили их (σεπτῶς προσκυνήσαντες καὶ τιμήσαντες). Это иконы Христа и Богородицы, которые апостол Петр вручил Панкратию<sup>640</sup> две иконы, завещая ему изображать все во плоти домостроительство (ἐξεικονίζειν πᾶσαν τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν) Христа от Благовещения до Вознесения и Пятидесятницы, что необходимо для неграмотного и неученого, который из изображений на святых иконах (ἐκ τῆς τῶν ἁγίων εἰκόνων στηλογραφίας) будет познавать домостроительство Божие. Это иконы, которые создал апостол Лука, который изобразил на иконе подобие плоти Христа Бога и Матери Его (πρῶτος στηλογραφήσας τὴν σαρκομοιόμορφον εἰκόνα Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ μητρὸς), которое, по словам автора письма, доныне сохраняется в Риме и

<sup>637</sup> VMS. P. 64, 66.

<sup>638</sup> Исх. 25, 18–20. М. Каннингэм приводит несколько параллельных мест, содержащих тот же аргумент их Иоанна Дамаскина (*Contra imaginum*. I 15. II 9. III 9 // *Patrologia Graeca*. Т. 94. Col. 1244, 1292, 1329) и Феодора Студита (*Antirreticus I*. // *Patrologia Graeca*. Т. 99. 5, 11. Col. 333, 341). *Cunningham M. B. The Life of Michael the Synkellos*. [=Belfast Byzantine texts and translations. Vol. 1] Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, 1990. P. 147.

<sup>639</sup> Похожим образом о Христе говорит свт. Григорий Богослов: ἼΩ νοῦ τοῦ μεγάλου γέννημα, καὶ ὄρημα, καὶ ἐκσφράγισμα! (О, ума великого порождение, исхождение и отпечатление) *S. Gregorii Theologi Oratio XLV In sanctum pascha* // *Patrologia Graeca*. Т. 45. Col. 664.

<sup>640</sup> Издатель указывает, что житие этого святого датируется VII-VIII вв. и находит упоминание этих икон у прп. Феодора Студита (Ер. II 42, 72, 199. PG 99. Col. 1244, 1304, 1605). *Cunningham M. B. Op. cit.* P. 148.

в Иерусалиме<sup>641</sup>. Это Эдесский Образ Плоти (τὴν τῆς σαρκὸς εἰκόνα) Спасителя, Образа Невидимого Отца (ἡ εἰκὼν τοῦ ἀοράτου Πατρός)<sup>642</sup>.

Завершается письмо следующим выводом: изображение на иконах (ἡ τῶν εἰκόνων ἀνατύπωσις) — предание от начала и издревле (ἐξ ἀρχῆς καὶ ἄνωθεν), бывшее в ветхозаветные и новозаветные времена. Исходя из этого патриарх просит царя отказаться от ереси ради истинной апостольской веры и вернуть Церкви особое ее благоукрашение, изображения божественных икон (τὴν ἰδίαν εὐκοσμίαν τῆς τῶν θείων εἰκόνων ἀνατυλώσεως). Это заключения к письму вполне раскрывает смысл приведенных анонимным агиографом примеров. Он выстраивает непрерывную цепь этого изначального и древнего предания. Как можно заметить, их набор у Феодора Дафнопата немногим меньше: он не так подробно разбирает ветхозаветные моменты, а также отказывается от весьма спорного примера с иконами, связанными с именем св. Панкратия — но, тем не менее, поступает весьма похожим образом.

Обоснование священных изображений с помощью обращения к авторитету церковной традиции вовсе не требует от авторов житий таких глубоких знаний и старания, как это можно видеть у Феодора Дафнопата и анонимного хорского инокa (в том случае, если составителем письма все же был сам агиограф). Это может быть сделано с помощью очень краткой защитительной речи, где исследуемая нами мысль будет основной темой апологии. Так поступает, например, второй биограф свт. Феофилакта Никомедийского, имя которого мы не знаем. Как мы помним, его герой — также участник достопамятной встречи с императором Львом V. Исповедник порицает глумление над священными иконами (κατὰ τῶν ἁγίων εἰκόνων), упрекает царя в том, что он, соревнуя Льву Исавру, ищет служащих (λατρευτῶν) Христу, похищает Его честь и рыкает на поклоняющихся (προσκυνητῶν) Ему. Затем свт. Феофилакт говорит о неназванных им свидетельствах Писания,

<sup>641</sup> В примечаниях к изданию сообщается, что первое упоминание о такой иконе содержится у Феодора Чтеца при описании паломничества августы Евдокии в Иерусалим. О двух иконах пишет Андрей Критский (PG 97. Col. 1304). *Cunningham M. B. Op. cit. P. 148.*

<sup>642</sup> Здесь у М. Каннингэм вновь приведена подборка параллельных мест из отцов-иконопочитателей — у Иоанна Дамаскина (*De fide // Patrologia Graeca. T. 94. IV. 16. Col. 1173; Ep ad Theophilum // Patrologia Graeca. T. 95. Col. 352*) и у Феодора Студита (*Epistolae. I, 33; II, 12, 65 // Patrologia Graeca. T. 99. Col. 1020, 1153, 1288*).

защищающих поставление икон для поклонения (τῶν ἱερῶν εἰκόνων προσκυνητὴν τὴν ἀναστήλωσιν), почитание изображений (τὰς ἱεράς εἰκόνας σέβασθαί τε καὶ στηλογραφίας τιμᾶν). Герой жития ссылается также на предание отцов и упоминает о том, что царь называет священные изображения (τοὺς σεβασμίους χαρακτῆρας) идолами и, полагая так, приказывает их крушить и попираť<sup>643</sup>. Под свидетельствами Писания, о которых говорит свт. Феофилакт, те самые примеры, которыми пользуется Феодор Дафнопат, что автоматически сделает речь святителя, а значит и апологию образа второго жития Никомедийского митрополита похожей на речь прп. Феодора из жития А, хотя и несравнимо более компактной.

Другой пример памятника, автор которого поступает таким же образом, как и биограф Феофилакта — житие Макария Пелекитского, автора которого зовут Савва. В житии прп. Макария присутствуют две беседы святого с гонителями. Первая, как мы уже видели, интересна лишь тем, что во время нее участники поклоняются изображениям, разговора же о смысле икон они не ведут. При следующем допросе<sup>644</sup>, первым обвинением, выдвинутым против прп. Макария становится само поклонение образам, вторым – совершение таинств в обычных помещениях, а не в храмах, то есть отказ в общении с иконоборцами. Первое святой просто признает, а второе считает нужным пояснить. Он рассказывает о богато украшенном Храме Соломона и противопоставляет этот храм и достойное посещения благодати место собрания апостолов. Речь преподобного не имеет прямого сходства с апологией Дафнопата, но его обращение к апостольскому авторитету и упоминание о Соломоновом Храме позволяет говорить о ней в ряду примеров защиты изображений, основанных на древности традиции, несмотря на то, что сравнение мест поклонения в житии проведено не в пользу Храма.

Отметим, у Саввы Пелекитского, автора жития прп. Макария, мы вовсе не находим никаких намеков на ту теорию образа, которая была представлена

---

<sup>643</sup> VThN2. P. 179.

<sup>644</sup> VMP. P. 157-158. «Вопросы эпарха и ответы Макария, изложенные как бы в подлинном виде, без сомнения сочинены агиографом, как сочинялись беседы и другими писателями», - пишет об этом диалоге Х. М. Лопарев. *Лопарев Х. М. Греческие жития святых VIII и IX вв. Петроград.: Типография Императорской академии наук, 1914. С. 361.*

произведениях Саввы монаха и едва ли находим ее вообще. Это может служить еще одним аргументом в пользу различения двух этих агиографов.

Следующий писатель, к словам которого мы обратимся — биограф прп. Иоанна Психаита. У него мы встречаем очередное описание гонения, воздвигнутого Львом V против иконы Христа Бога нашего и святых Его<sup>645</sup>. Исповеднический подвиг прп. Иоанна начинается его ответом на суде<sup>646</sup>. Иоанн Психаит обвиняется в презрении к власти царя и пренебрежении царским учением (τὸ βασιλικὸν δόγμα). Преподобный исповедует свою верность учению, которое хранится издревле, а учение вопрошающих его называет новым (καίνωτομόμμενον) и незаконным. В этой краткой речи вновь оказываются противопоставлены царское и церковное учение.

Итак, шесть<sup>647</sup> агиографов, произведений которых мы коснулись в данном разделе, рассматривают укорененность почитания священных изображений в христианской традиции как основной аргумент в пользу их существования. Все они подтверждают это обращением к авторитету: пророческому, апостольскому, отеческому. Те из них, кто останавливается на обосновании иконопочитания подобно, знакомыми с теми примерами из Ветхого Завета, которые приводил еще Иоанн Дамаскин. Никаких сомнений в то, что свидетельства наличия икон в апостольскую эпоху могут быть найдены и представлены у них также нет. В некоторой связи с принадлежностью иконопочитания церковному преданию стоит и отрицание возможности вводить и отменять его властью императора. Несомненно, это иконопочитательское утверждение, можно выделять и как отдельную тему апологии образа, однако, нововведения, которые приходят со стороны власти, могут быть осмыслены как нарушение преемственности, которого так опасались защитники икон.

<sup>645</sup> VIPs. P. 113. Здесь же слово «εἰκόν» употребляется и в «нематериальном» значении: агиограф говорит о человеке, как о создании по образу Божию.

<sup>646</sup> VIPs. P. 115.

<sup>647</sup> Если вспомнить о биографе прп. Прокопия, который повторяет апологию Саввы Пелекитского, то семь авторов.

## 4.2 Связь образа и первообразного

В поиске новых примеров использования в агиографии знаменитой фразы свт. Василия Великого «ἡ τῆς εἰκόνοσ τμῆ ἐπὶ τὸ πρῶτότυπον διαβαίνει»<sup>648</sup> вновь обратимся к житиям прп. Феодора Студита, но на этот раз начнем с жития В. Несмотря на то, что речь прп. Феодора у Михаила монаха в отношении разнообразия тем иконопочитательского богословия оказалась значительно беднее по сравнению с той же речью в житии А, в нашем распоряжении есть еще исповедание веры Михаила монаха, которое было приведено во второй главе исследования в таблице 5. Основной темой этого исповедания становится отличие иконы и идола, которое агиограф раскрывает с помощью учения об образе и первообразе.

Михаил поясняет: произведенное от первообразов, имеющих противоположные свойства (ὡς ὧν τὰ πρῶτότυπα ἀντικειμένην ὑπόληψιν ἔχουσιν) также противоположно. Свойства благого или худого изображения (τὰ παράγωγα) получают от первообразов, с которыми их объединяет общее имя (τῷ λόγῳ τῆς ὁμωνυμίας τοῖς πρῶτότοις παρεοικότα). Славное изображение Христа (τὸ τοῦτου εὐκλεεὺς ἐκμαγεῖον) принимает от своего первообраза свойство быть чуждым идолу (ἀλλότριον ἔσται...τῆς εἰδωλικῆς ὑπολήψεως). Начертание противоположного по природным качествам (ἡ γὰρ κατ'ἐναντίωσιν φυσικῆς ποιότητος τῶν ἀρχετύπων γραφή<sup>649</sup>) влечет за собой наименование и действие (κλήσιν τε καὶ ἐργασίαν) первообраза.

Различие идола и иконы можно усмотреть из самого происхождения слов. Агиограф сопоставляет звучание слова «идол» (εἶδωλον) со словами «εἶδος δόλου», вид обмана, и затем подробно поясняет опасность удаляющего от Творца идолослужения. Слово «икона» происходит от сходства с архетипом (παρά τὸ εοικέναι τῷ ἀρχετύπῳ)<sup>650</sup>, поэтому может быть названа священной (Ἁγία) и святой (Ἁγία). Это

<sup>648</sup> Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Liber de Spiritu Sancto // Patrologia Graeca. T. 32. Col. 149.

<sup>649</sup> VThSB. Col. 277.

<sup>650</sup> Комментируя соответствующую фразу в русском переводе жития прп. Николая Студита, М. В. Грацианский замечает, что этимологическое рассуждение агиографа справедливо лишь во втором случае. VNS. Col. 967. Житие

сходство таково, что икона и архетип отождествляются по наименованию (τῆ τοῦ παραδείγματος ταυτίζεται προσηγορία) и икону царя называют просто царем, как и изображения святых и любое настенное изображение. Различие их — по сущности (κατὰ τὸ τῆς οὐσίας ὁμογενές).

Та же самая апология повторяется в сокращенном виде в житии преемника Феодора, Николая Студита (она также была приведена в таблице 5). Если принять гипотезу о том, что автором этого жития был также Михаил монах, мы имеем дело с авторским конспектом исповедания.

Есть некоторая связь между этим исповеданием из житий двух студитов и житием А. Заключительный параграф рассуждения об иконах Феодора Дафнопата выглядит следующим образом. Идол и икона различны не только по названию (κατὰ τὴν ὀνομαστικὴν κλήσιν), но по сущности их архетипов (κατὰ τὴν τοῦ ἀρχετύπου ὑπαρξιν). Идол – это подобие демона (δαίμονος... τὴν ἐμφέρειαν), а то, что происходит (τὸ παραγόμενον) от отрицательного первообраза (τὸ πρωτότυπον) также имеет отрицательные свойства. Икона живописует черты (τὸν χαρακτήρα διαζωγραφεῖ) святых или самого Господа, поэтому достойна созерцания. Икона – это изображение истины (ἀληθείας ἴνδαλμα), подобие истинного (τοῦ ἀληθοῦς ἀφομοίωμα), а идол – подобие лжи и обмана (ψεύδους καὶ ἀπάτης ὁμοίωμα), ложное изображение (ψευδὲς μίμημα), что сведущие люди и подразумевали, давая разные наименования этим предметам<sup>651</sup>.

К этому Феодор Дафнопат добавляет еще и сопоставление почитания (τιμὴν) иконы и Креста. Почитание одного и другого соединено (συνελθοῦσα), поскольку пребывание с нами Господа даровало славу обоим, Кресту и образу (ἢ τοῦ Δεσπότη ἐπιδημία δόξαν ἀμφοτέροις ἐλέθετο). В заключение прп. Феодор в этом житии ловит царя на противоречии, напоминая ему о ветхозаветном проклятии всякого висящего

---

блаженного отца нашего и исповедника Николая, игумена чтимой обители Студийской // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 3: Письма. Творения гимнографические. Эпиграммы. Слова [=Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей. Книга 7]. С. 733.

<sup>651</sup> В этом Феодор Дафнопат также согласен с Михаилом монахом.

на древе (Втор. 21, 23). Почитая Крест гонитель таким образом соблюдает закон не полностью и частично соглашается с иконопочитателями<sup>652</sup>.

Свою лепту в дело провозглашения учения свт. Василия Великого применительно к изображениям вносит и третий биограф прп. Феодора, анонимный автор жития С. Учение о возведении нашего ума через образ (τῆς εἰκόνοσ) к прототипу (πρὸς τὸ πρωτότυπον) становится темой второй части его исповедания веры. Анонимный последователь монаха Михаила сообщает, что через икону нам открывается смысл божественного домостроительства, а наш ум возводится от представленного на иконе изображения<sup>653</sup> Христа (τῆς ἐν εἰκόνι περιγραφῆσ τοῦ Χριστοῦ) к умному и безвидному образу Бога (ἐπὶ τὴν νοερὰν καὶ ἀσχημάτιστον τοῦ Θεοῦ μορφὴν<sup>654</sup>). Это созерцание приводит и к нравственному улучшению: боговидным и небесным делам. Такое учение восходит к божественным отцам и их соборам, которые выразили учение об умалении Христа по плоти (κατὰ σάρκα κένωσιν) и признавали поклонение честным иконам (τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων τιμῶντες προσκύνησιν), никогда не называя их идолами. Так он возвращает читателя к исходной фразе своего рассуждения: «не следует оказывать честь и почитать иконы и вообще принимать (их) и допускать, но искоренять и разбивать, поскольку они суть подобия идолов», которая, как мы могли видеть по приведенному в таблице 4 сопоставлению отрывков трех житий, дает во всех биографиях прп. Феодора повод подробно разбирать вопрос сути иконопочитания<sup>655</sup>.

Рядом с тремя писателями, прославившими прп. Феодора вновь приходится вспомнить писателя из монастыря Хоры и его житии прп. Михаила Синкелла. Рассказ о подвиге свв. Феодора и Феофана Начертанных, который также описан в житии Михаила Синкелла, автор предваряет весьма эмоциональным исповеданием, которое излагает от своего собственного лица<sup>656</sup>. Он обращается с молитвой ко Христу и вопрошает Его о долготерпении, поскольку Тот допускает именование зрака образа

<sup>652</sup> VThSA. Col. 180

<sup>653</sup> В строгой иконопочитательской терминологии «описания-ограничения»

<sup>654</sup> Ср.: Флп. 2, 6.

<sup>655</sup> VThSC. С. 278.

<sup>656</sup> VMS. P. 80.

Своего (ἡ τῆς μορφῆς σου εἰκών), принятого им от Богородицы идолом. Нельзя считать икону Христа идолом подобным Аполлону, икону Богородицы — идолом Артемиды, а иконы святых — изображениями лжебогов, ибо в этом случае напрасным оказывается воплощение и предание, выраженное в проповеди апостолов и трудами отцов на Вселенских соборах. Христиане поклоняются описанному на иконе (προσκυνοῦντες... ἐν εἰκόνι περιγραπτόν) Господу Иисусу Христу. Заметим, что последнее исповедание — обычная для анонимного автора фраза. Похожая формулировка, о поклонении и почитании описанных на иконе Христа, Богородицы и святых (ἐν εἰκόνι περιγραπτόν προσκυνεῖν καὶ σέβεσθαι) повторяется у него не однажды<sup>657</sup>. Очень близкое исповедание звучит и из уст братьев Начертанных. Феофан также утверждает почитание и поклонение иконам Христа, Богородицы и святых на основании того, что честь иконы восходит к первообразу (ἡ τῆς εἰκόνοσ τμῆ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον ἀνάγει τὴν τιμὴν)<sup>658</sup>.

Приведем также несколько примеров житий, содержащих небольшие фрагменты, посвященные смыслу икон. Герой первого жития был упомянут нами в предыдущем разделе, однако писатель, рассказывающий о нем другой. В житии агиографа Феофилакта, честь, оказываемая образу ради его прототипа — основная тема речи прп. Феофилакта Никомедийского перед императором Львом. Царь, по словам автора жития, отступил от божественных икон (τῶν θείων εἰκόνων)<sup>659</sup> и исповедовал христоненавистническую ересь (τῆς μισοχρίστου αἰρέσεως)<sup>660</sup>. Патриарх Никифор предлагает архиереям выступить против оскорбления чтимых и святых икон (τῆς τῶν τιμίων καὶ ἁγίων εἰκόνων ὕβρεως), что они и делают. При этом свт. Феофилакт обращается к преподанному ему учению и говорит царю, что оказываемая образу честь переходит на первообраз (τὴν γὰρ τῆς εἰκόνοσ τμῆ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνειν). Эту мысль он иллюстрирует сравнением образа (εἰκόνα)

<sup>657</sup> VMS. P. 70, 72, 76, 80. О свт. Мефодии также говорится, что он пострадал за святую и покланяемую икону Христа (τὴν αὐτοῦ ἁγίαν καὶ προσκυνητὴν εἰκόνα), за святую и почитаемую икону Его (τῆς αὐτοῦ ἁγίας καὶ σεβασμίας εἰκόνοσ). VMS. P. 98, 104.

<sup>658</sup> VMS. P. 92.

<sup>659</sup> VThN1. P. 77.

<sup>660</sup> VThN1. P. 79.

смертного земного царя и образа Царя Небесного. Если бесчестие по отношению к первому наказуемо, то тем более поспраие и отвержение второго<sup>661</sup>.

Вспомним и о прп. Иоанна Психаите, которому в ответ на обвинение иконоборцев в новом беззаконии был задан уточняющий вопрос, в чем, собственно, это беззаконие состоит. Исповедник отвечает: вводящий идолы вместе с этим воздаст честь и тому, чьи эти идолы. Отвергающий же икону Христа вместе с этим отвергает и почитание (το σέβας) Того, Чья это икона<sup>662</sup>.

Анонимный биограф св. Георгия Мелитинского<sup>663</sup>, который, согласно житию, присутствовал среди прочего духовенства, на аудиенции у императора Льва, также отмечает низвержение и уничтожение при нем честных и святых икон (τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων, τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν καὶ σεβασμίων εἰκόνων), и избирает для краткой исповеднической речи святителя тему связи поклонения образу и первообразу, упоминает в ней о Писании и священнических наставлениях, как основании иконопочитания<sup>664</sup>.

Анонимный агиограф, написавший житие Прокопия Декаполита заимствует для своего героя две исповеднические беседы из жития прп. Макария Пелекитского, которые сливаются в истории Прокопия в одну, наполненную похожим содержанием, а иногда повторяющую дословно текст-источник<sup>665</sup>. Однако, он не обнаруживает в копируемом им памятнике исповедания почитания первообразного через образ и находит необходимым напомнить читателям о переходе поклонения, практически дословно цитируя Василия Великого<sup>666</sup>.

<sup>661</sup> VThN1. P. 79.

<sup>662</sup> VIPs. P. 115.

<sup>663</sup> Мы принимаем здесь изложенную выше гипотезу Ф. Алкэна.

<sup>664</sup> VGM. Σ. 39.

<sup>665</sup> Вторая беседа и не могла существовать в житии Прокопия отдельно, поскольку при Феофиле Макарий был в ссылке, а Прокопий уже скончался. Савва Пелекитский называет в житии прп. Макария императора Льва V диким зверем, излившим яд нечестия против иконы Христа и святых (κατὰ τῆς εἰκόνοϛ Χριστοῦ καὶ τῶν ἁγίων) (VMP. P. 153). С этой же фразы начинаются заимствования анонимного биографа Прокопия Декаполита (VPD. P. 317). Издатель этого жизнеописания, С. Евфимиадис проводит в предисловии к публикации сопоставление двух житий, наглядно демонстрируя, как автор жития Прокопия изменяет текст, написанный Саввой Пелекитским, поэтому сопоставить идеи двух агиографов, по содержанию весьма простые, остается очень несложным дополнительным шагом к этому сопоставлению.

<sup>666</sup> VPD. P. 318.

Наконец, в житии свт. Мефодия император упрекает призванного на допрос патриарха в смуте<sup>667</sup>. Икона кажется ему незначительной причиной. Он говорит о ней, как о так называемом образе, (τῆς λεγομένης εἰκόνοϛ). Мефодий напоминает ему о почитании царского изображения, сопоставляя его с иконой Христовой. Причина этого почитания, по словам исповедника, ясна и очевидна.

Легко заметить, что связь образа и первообраза, провозглашенная Вселенским Собором, для этих писателей является мыслью очевидной и хорошо знакомой, неким общим местом иконопочитания, которое не вызовет вопросов у читателей. Это соотношение связано для агиографов, с одной стороны, с аналогичным почитанием царского изображения, на которое обращал внимание еще свт. Герман, поясняя, что такой обычай не связан с обожествлением земных государей<sup>668</sup>, с другой стороны — с обвинением иконопочитателей в идолопоклонстве, с которого при Льве III начался иконоборческий конфликт.

### 4.3 Боговоплощение

Связь иконопочитания с учением о воплощении Бога Слова была очевидна защитникам священных изображений с самого начала конфликта. Достаточно вспомнить прп. Иоанна Дамаскина и его учение о том, что видевшие Христа в материальном мире могут с помощью иконы изобразить плоть Божию (εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὀραθεῖσαν σάρκα)<sup>669</sup>, создать изображение человеческого вида Христа (τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα)<sup>670</sup>. Того же мнения придерживается, к примеру,

<sup>667</sup> VM. Col. 1250.

<sup>668</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Pars altera. Lamberz E., ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. P. 448.

<sup>669</sup> Contra imaginum. P. 78.

<sup>670</sup> Contra imaginum. P. 82.

Игнатий Диакон, утверждавший, как мы видели, что священные образы существуют, постольку, поскольку Христос был человеком и явился на земле<sup>671</sup>. У монаха Саввы этот аргумент оказался тесно связан с обвинением иконоборцев в докетизме, что представляет собой также традиционную, но особенно интересную для этого агиографа идею.

Пролистывая агиографическую литературу в поиске отражения этих идей, мы вновь останавливаемся на словах речи прп. Феодора Студита у Феодора Дафнопата. Пришествие благодати упраздняет закон<sup>672</sup>, сообщает вслед за апостолом Павлом, новозаветный раздел речи прп. Феодора. Эта, еще не рассмотренная нами часть апологии, повествует именно о воплощении Христа. Приход Христа во плоти означал и явление подобия Его славного облика (τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ μορφῆς...τὴν ἐμφέρειαν). Он благоволил сотворить это по неизреченному Своему Домостроительству (εὐδόκησεν αὐτὸς ἀρρήτῳ οἰκονομίᾳ), поскольку человек был вовлечен во зло и то, что было в нем по образу Божию погибло (τὸ κατ'εἰκόνα ἀπολέσαντα). Христос приходит к нам, чтобы воззвать падшего (τὸν πεσόντα ἀνακαλέσεται) и преобразить ставшую негодной красоту образа (τὸ ἀχρειωθὲν τῆς εἰκόνοσ ἀναμορφώσεται). В духе веры Халкидонского собора автор поясняет суть воплощения: обе природы Спасителя сохраняют свои свойства (ἰδιώματα), поэтому возможно чтить, благоговеть и поклоняться (τιμᾶν καὶ σέβειν καὶ προσκυνεῖν) облику Его Святой Плоти (τῆς ἀγίας αὐτοῦ σαρκὸс τὴν μορφήν). В иконе (ἐν τῇ εἰκόνι) мы своими глазами видим чудо домостроительства (τὸ παράδοξον τῆς οἰκονομίας), а от изображения<sup>673</sup> на ней Христа (τῆς ἐν εἰκόνι περιγραφῆς τοῦ Χριστοῦ) ум наш обращается к мысленной и безобразной божественной природе (ἐπὶ τὴν νοερὰν καὶ ἀσχημάτιστον μορφήν τοῦ Θεοῦ).

Возможно, этот раздел апологии Дафнопата был отчасти вдохновлен житием, которое он непосредственно перерабатывает. Первая часть исповедания веры, которое составил для своего жития анонимный автор жития С следующая: ради возведения человеческой природы (τὴν φύσιν ἡμῶν) из ее падшего состояния, Христос

<sup>671</sup> VN. P. 184.

<sup>672</sup> Ср. Гал. 2, 21; 3, 24. VThSA. Col. 176.

<sup>673</sup> С точки зрения терминологии свт. Никифора и прп. Феодора, скорее, «описания».

благоволит принять всю нашу сущность (εὐδόκησεν ὅλον τὸ καθ' ἡμᾶς ἑαυτῷ οὐσιῶσαι) и так становится человеком. Свойства обеих сущностей при этом сохраняются всецело. Автор жития подразумевает, что одно из этих свойств — свойство человеческой природы иметь внешний вид своей плоти (σαρκὸς τὴν μορφήν). Его, вследствие сохранения свойств неслитными, следует чтить, благоговеть пред ним, поклоняться ему (τιμᾶν καὶ σέβειν καὶ προσκυνεῖν). Так основой иконопочитания для неизвестного редактора жития также становится халкидонская христология, учение о двух природах Христа, божественной и человеческой. Однако, слова и выражения, которые используют два агиографа отражают их достаточно творческий подход к данной теме богословия иконопочитателей

Биограф Михаила Синкелла, о котором мы каждый раз вспоминали вслед за авторами житий Феодора Студита, не так внимательно относится к сопоставлению воплощения и иконопочитания, но все же не обходит эту проблему стороной. Он сообщает об императоре Феофиле, что он уничтожил изображаемый в Церкви образ (τὴν μορφήν ἐν ἐκκλησίᾳ εἰκονιζομένην<sup>674</sup>) и отрицал подобие плоти Христа на иконе (τὴν σαρκομοιόμορφον εἰκόνα)<sup>675</sup>.

В житии патриарха Мефодия стремление ниспровергнуть иконы происходит от ненависти к домостроительству Божия Слова (τὴν Θεοῦ Λόγου οἰκονομίαν)<sup>676</sup>. Завершающее житие хвалебное обращение агиографа к патриарху перечисляет подвиги святого, в том числе победу над ересью и запрет служения священникам-еретикам. При этом агиограф-аноним приводит свой основной аргумент в пользу существования икон. Священники были низложены, поскольку не исповедовали неложное (ἄψευδή) Воплощение Слова, еретик называет Воплощение кажущимся, призрачным (δοκῆσαι τὴν τοῦ Λόγου σαρκῶσιν). Патриарх же побеждает его истинным Телом Христовым<sup>677</sup>.

Другие жития, в которых мы не найдем подробно проработанной апологии образа являют нам интересную ряд подобных друг другу примеров, поддерживающих

---

<sup>674</sup> VMS. P. 86.

<sup>675</sup> VMS. P. 88

<sup>676</sup> VM. Col. 1248.

<sup>677</sup> Ibidem. Col. 1260.

мнение монаха Саввы о связи иконоборчества с гностицизмом и манихейством. Жизнеописатель Никиты Патрикия, который, как мы видели, дублирует исповедание веры, составленное Игнатием, все же добавляет от себя одну фразу: св. Никита считал безумным отвращаться от Христова подобия (τὸ τοῦ Χριστοῦ ὁμοίωμα), и сравнивает иконоборчество с заблуждениями фантасиастов и манихеев (μανιχαϊκὴν δυσσέβειαν).

Также одной фразой о сути иконоборчества обходится биограф соратника прп. Иоанникия прп. Евстратия Агаврского. Рассказывая об обстоятельствах воцарения Льва V, он называет ересь этого государя единомысленной манихеям и афтартодокетам<sup>678</sup>,

Подобное убеждение разделяет и монах Петр, автор жития прп. Иоанникия. Несмотря на то, что этот агиограф, принадлежит к современникам иконоборческого спора, его собственное мнение об иконопочитании он выражает, во-первых, сообщением, что Лев V уничтожил иконописный зрак (εἰκονογραφικὴν θέαν) Христа, возможный благодаря Его богومужному явлению. Царь сделал это, поскольку исповедовал манихейство<sup>679</sup>.

Поскольку эти авторы не поясняют свои слова о манихействе и других вариантах докетических учений подробно, мы не можем выяснить были ли они столь же подробно начитаны о них как монах Савва. Вряд ли они могли сталкиваться с манихеями в жизни, поскольку уже к VI в. такие общины исчезли<sup>680</sup>, с большей вероятностью агиографы могли встретиться с павликианами, которых, скорее всего, и именуют в своих текстах манихеями, и чья история неразрывно связана с иконоборчеством, несмотря на несхожесть этих учений<sup>681</sup>.

Обвинениями в принадлежности этим сектам авторы житий стараются указать на то, что, не принимая возможность изобразить Христа, иконоборцы отказывают Ему в том, что Он имел человеческое тело, такое же, как и все прочие люди. Это означает, что даже отвергая обвинение в докетизме, как это делали и упомянутые

<sup>678</sup> VEA. P. 374.

<sup>679</sup> VI2. P. 393.

<sup>680</sup> *Hamilton J., Hamilton B.* Christian dualist heresies in the Byzantine world c. 650—c. 1450. Manchester; New York: Manchester University Press, 1998. P. 2.

<sup>681</sup> *Barnard L. W.* The greaco-roman and oriental background of the iconoclastic controversy. Leiden: Brill, 1974. P. 108, 117.

автором жития прп. Евстратия Агаврского афтартодокеты<sup>682</sup>, иконоборцы не до конца признают Бога Слово воплотившимся.

Такой подход к использованию учения о Боговоплощении в целях защиты иконы, как мы видим, довольно распространен среди авторов житий. Подробный рассказ о сути этой основы христианской веры и ее соотношении с употреблением священных изображений мы встречаем лишь в житии А прп. Феодора, автор которого, как уже можно заключить проявил совершенно необычное для писателя X в. усердие в деле разъяснения сути иконоборческого спора своим читателям. Прочие агиографы сводят свою веру в Боговоплощение как основание иконопочитания до обвинения иконоборцев в докетизме, смысл которого, вероятно, был понятен читателям житий.

#### 4.4 Иконы как украшение Церкви

Вспомним, что у Игнатия Диакона и монаха Саввы присутствует мысль о том, что иконы нужны по той причине, что они просто красивы, однако, этот аргумент смотрится лишь незначительным дополнением их иконопочитательской апологии, а фразы о Церкви-Невесте и ее украшениях<sup>683</sup> и красоте от рук апостольских<sup>684</sup> только риторическими украшениями повествования. Однако, такие выражения привлекают внимание, если слова автора жития о священных изображений этим и ограничиваются.

---

<sup>682</sup> Давыденков О., священник. Афтартодокетизм: Христология и антропология // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: материалы. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 1999. С. 15

<sup>683</sup> VN. P. 155. VN. P. 147.

<sup>684</sup> VII. P. 372.

Анонимное жизнеописание святых братьев Давида, Симеона и Георгия — пример агиографического произведения, автор которого упоминает о смысле изображений лишь вскользь, помещая в текст памятника отдельные фразы об иконах. Однако, при внимательном рассмотрении эти фразы имеют сходство. Прп. Симеон в этом житии предсказывает воцарение Льва V, царя, восставшего против честного образа (τῆς σεπτῆς εἰκόνοϛ)<sup>685</sup>, священных и святых образов (τὰς σεβασμίας...καὶ ἁγίας εἰκόνας), как уничтожение благолепия Господнего Дома (τὴν εὐπρέπειαν τοῦ οἴκου...Κυρίου)<sup>686</sup>. Царица Феодора, один из персонажей биографии преподобных братьев, желает возвратить Божией Церкви присущую ей красоту (τὸν ἴδιον κόσμον)<sup>687</sup>, которая состоит в том, что в день Торжества Православия, отцы утверждают «поставление вместе с поклонением священным образам» (τῆν τε τῶν ἱερῶν ἀναστήλωσιν ὁμοῦ καὶ προσκύνησιν εἰκόνων)<sup>688</sup>. Легко заметить, что эти короткие реплики анонимного автора доносят до читателя одну и ту же мысль: священные изображения имеют несомненную эстетическую ценность и служат традиционным украшением Церкви.

Подобным же образом поступает и автор второго жития свт. Феофилакта Никомедийского. Город Никомедия в тот момент, когда Феофилакт стал его епископом, страдал от своего безобразия, лишенный священных икон (τὰς ἱερὰς εἰκόνας). Агиограф сравнивает его с царской дочерью, прежде возвеличенной красотой. Св. Феофилакт становится чадолюбивым отцом, который возвращает ей иконы, лучшее одеяние, руками умеющих смешивать краски живописцев<sup>689</sup>. Таким же образом описано и восстановление иконоборчества при Льве V. Священные иконы заменяют изображения нечистых птиц и нечестивых жен, а Церковь меняет свой хитон на скорбное одеяние<sup>690</sup>. Подводя своему повествованию итог, агиограф вновь пишет о том, что заблистал лик церквей, которые вновь вернули благолепие чтимых икон (τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων εὐκοσμίαν)<sup>691</sup>.

<sup>685</sup> VDSG. P. 228.

<sup>686</sup> VDSG. P. 226.

<sup>687</sup> VDSG. P. 244.

<sup>688</sup> VDSG. P. 250.

<sup>689</sup> VThN2. P. 175.

<sup>690</sup> VThN2. P. 177.

<sup>691</sup> VThN2. P. 181.

Анонимный писатель, автор жития прп. Евстратия Агаврского радуется возвращению красоты (κόσμος) святых (τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν) икон<sup>692</sup>. Также и монах Петр, биограф прп. Иоанникия отмечает, что патриарх Мефодий, восстанавливая иконопочитание, возвращает древнюю красоту и благолепие домостроительства<sup>693</sup>.

Допрос Макария Пелекитского в его житии, как мы помним, показал, что преподобный предпочитал ветхозаветному Храму скромную горницу апостолов, однако несмотря на то, что это сравнение проводится не в пользу ветхозаветного святилища, его убранство, бывшее в числе традиционных иконопочитательских аргументов, вызывает восхищение Макария. Оно существует для того, чтобы поражать (καταπλήττω) чувства проходящих. Макарий говорит о прикровенном присутствии Божиим в храме (ἐπισκίασις) и указании на невидимое в нем (τῶν ἀδύλων σημεῖωσις)<sup>694</sup>. Из этой беседы можно заключить, что для агиографа изображения были важны как средство эмоционального воздействия на молящихся за счет своей эстетической ценности.

Мысль об изображениях как средстве украшения встречается в житии Михаила Синкелла в рассказе о последней встрече прп. Михаила с императрицей Феодорой и ее сыном, которых святой благословляет как вернувших Церкви, Невесте Божией, ее особую красоту, написание икон (τὸ ἴδιον κάλλος, τὴν τῶν εἰκόνων ἀνατύπωσιν)<sup>695</sup>.

Наконец, вспомним фразу монаха Михаила, которой он сопроводил описание разговора прп. Феодора Студита и нового императора Михаила III. Надежда исповедников на восстановление православной веры выражена агиографом как возвращение Церкви прежней богоданной красоты священных изображений (τὸν ἔμπροσθεν ἐπανάγειν τῶν ἱερῶν μορφωμάτων θεοπαράδοτον κόσμον)<sup>696</sup>.

Апелляция к иконам как к традиционному церковному украшению, оказывается, таким образом, довольно популярна в житийной литературе. Этот простой аргумент легко убеждал слушателя или читателя жития, для которого иконы

<sup>692</sup> Ibidem. P. 376.

<sup>693</sup> VI2. P. 431. Это уже второй, наряду с обвинением иконоборцев в докетизме, общий для двух этих агиографов аргумент в защиту иконопочитания.

<sup>694</sup> VMP. P. 158.

<sup>695</sup> VMS. P. 122.

<sup>696</sup> VThSB. Col. 317.

были привычны и уже перестали быть предметом ожесточенной дискуссии, и от агиографа не требовалось говорить об этом дополнительно. С одной стороны, это можно принять за некий отказ агиографа говорить о смысле изображений, с другой — возвращает нас к начальному этапу истории христианского искусства, который мы отчасти затронули в первом разделе первой главы: человек, привычный к жизни среди произведений искусства естественным образом оказывается на стороне тех, кто защищает употребление этих произведений и в религиозных целях, а вражду к изображениям, даже подкрепленную разумными аргументами воспринять не может.

#### 4.5 Одушевленные образы

Один из таких только что упомянутых «разумных аргументов» иконоборцев подсказывает тему этого, заключительного раздела исследования. К разговору о так называемых «одушевленных» (ἔμψυχοι) образах в контексте иконоборческой эпохи побуждает не иконопочитательское, а иконоборческое богословие, а именно упомянутое нами в первой главе решение иконоборческого собора 754 г. отказаться от написанных красками бездушных икон в пользу одушевленных примеров добродетели, которые являют собой святые. Никто из иконопочитателей не спорил с этой идеей, поскольку не находил нужным противопоставлять прославление святых с помощью красок и с помощью написания жития, в которых такой одушевленный образ мог созерцать и потомок святого. Не составляют исключения и агиографы-иконопочитатели: они не упоминают о теме одушевленных образов как о спорном вопросе иконоборческой полемики. Однако, это не означает того, что жития святых иконоборческой эпохи не могут отражать тему одушевленных образов.

Если вновь обратиться творчеству Игнатия Диякона, с которого мы начали исследования теории образа агиографов, а именно к житию свт. Никифора, в

предисловии к этому памятнику можно увидеть довольно интересную особенность сравнений, которые использует Игнатий. Начиная описание жизненного пути патриарха, Игнатий поясняет, что хочет предложить его деяния как некий общий образ добродетели (τινὰ κοινὸν ἀρετῆς πίνακα)<sup>697</sup>, а в самом конце проимия предлагает составить образ (ἀνδριάς) небесный и земной из описания святителя<sup>698</sup>. Добавим к этому также то, что в конце жития, уподобляя патриарха ряду древних святых (это Авраам, Исаак, пророк Моисей, Иов, Иосиф, пророк Илия, апостолы Петр и Павел и другие), Игнатий пишет, что одного из них, Иосифа Прекрасного, Никифор изображает собою (ἐχαρακτήρισεν)<sup>699</sup>.

Нечто подобное можно найти и во вступлении к житию прп. Григория Декаполита, которое агиограф составил в виде рассуждения о том, что может вести к подражанию в добродетели. Наилучший водитель, по мнению Игнатия Диякона, добродетельная жизнь, которая становится прозрачным зеркалом (ἔσολτρον διειδέσταιον), отражающим красоту, которую и надо воспроизводить<sup>700</sup>. Далее автор приводит примеры образцов такой красоты: Иова, Моисея, Давида – все из тех же, любимых Игнатием святых<sup>701</sup>. В конце жития Григорий Декаполит (как и свт. Никифор в его житии) изображает (χαρακτηρίσας) своим целомудрием Иосифа и терпением Иова, являет образец (τύπος) смирения<sup>702</sup>.

Рассмотрим более внимательно один из примеров в начале текста памятника. «Таковой в пророках и царях прославленный Давид жизнью своей явил чистейший образ (ἄγαλμα), точно отразил боговиднейшую красоту из многоцветного избытка бури искушений, ежедневно украшаясь благолепием их изобилия; он отразил собою

<sup>697</sup> VN. P. 140.

<sup>698</sup> VN. P. 142.

<sup>699</sup> VN. P. 212. Отметим также, что житие патриарха Тарасия (784—806), написанное также Игнатием, дает даже больше материала: в нем герой повествования снова представляет себя всем как богоподобнейшая статуя, боговиднейший образец (θεοειδέσταιον ἄγαλμα). Уподобляя патриарха святым Ветхого и Нового Завета, агиограф дважды использует «художественные» термины: Тарасий изображает собой (ἐξεκόνισε, ἐχαρακτήρισε) Моисея и апостола Петра (The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon (BHG 1698). Introduction, Text, Translation and Commentary / Efthymiadis S., ed. Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney: Ashgate, 1998. [=Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. Vol. 4]. P. 91, 151, 148).

<sup>700</sup> VGD. S. 58; ἄπομάττομαι – глагол на частое употребление которого и в житии Георгий Амастридского указывал Васильевский, подчеркивая в нем смысл физического запечатления.

<sup>701</sup> А. П. Каждан отмечает частоту использования византийскими авторами именно этих примеров в качестве традиционной формулы и объясняет ее существование высшим авторитетом Священного Писания, поскольку все эти герои — библейские. Каждан А. П. Византийская культура. СПб.: Алетейя, 2006. С. 207.

<sup>702</sup> VGD. S. 132.

образ (εἰκόνα) по сердцу Божию, предложил всем людям жизненно полезный и спасительный памятник (στήλη)»<sup>703</sup>. С одной стороны, этот отрывок жития напоминает цитированные в первой главе фрагменты «Истории боголюбцев», где блаженный Феодорит использует для прославления преподобных мужей те же слова «στήλη» и «εἰκών» в том же смысле, что и, спустя четыре столетия, Игнатий Диакон, с другой — заставляет задуматься об интересе Игнатия Диакона к Псевдо-Дионисию.

В житии свт. Никифора Игнатий дважды обращается к Ареопагитикам, но не связывает учение Псевдо-Дионисия с иконоборческим спором. Кажется, Игнатий прочел его труды поверхностно: упоминания Псевдо-Дионисия появляются в связи с возведением Никифора в священный сан<sup>704</sup> и при рассуждении об ангелах<sup>705</sup>. Но если обратить внимание на только что прочитанные нами отрывки из жития прп. Григория Декаполита, это впечатление рассеивается.

Достаточно вспомнить о том, что цель небесной иерархии по Ареопагиту — уподобление Богу. На этом пути небесные силы становятся божественными подобиями (ἀγάλματα) и прозрачнейшими зеркалами (ἔσοπτρα διεϊδέστατα), отражающими Свет Божества<sup>706</sup>. Заимствование этой идеи, как и использование Ареопагитик вообще, можно проследить у богословов-иконопочитателей. Так в третьем Антирретике патриарха Никифора мы можем найти такие же выражения, как и у Псевдо-Дионисия, но в приложении к ангелам, то есть фактически скрытую цитату из Ареопагитик<sup>707</sup>, но Игнатий Диакон использует их иначе, прилагая к добродетельной жизни человека.

Кроме того, слова о царе Давиде и другие приведенные только что примеры заставляют вспомнить решения иконоборческого собора в Иерии об «одушевлённых иконах» как замене живописных изображений. Возвращаясь к уже упомянутой статье П. Александера о соборе 815 г., следует отметить, что в ней тоже уделено внимание

<sup>703</sup> VGD. S. 58 (καὶ ὁ ἐν προφήταις καὶ βασιλεῦσι περιώνυμος Δαυὶδ εἰλικρινέστατον τὸν καθ' ἑαυτὸν βίον ὑπέφηνεν ἄγαλμα ἐκ πολυχρόου δαυιλείας τῆς τῶν πειρασμῶν νιφάδος θεοειδέστατον κάλλος ἠκριβωκῶς καὶ ὠραιότητι τῆς τούτων περιουσίας ὁσιμέραι καλλυνόμενος. Ὅς καὶ τῆς καρδίας θεοῦ εἰκόνα ἑαυτὸν σκιαγραφήσας πρόκειται πᾶσιν ἀνθρώποις στήλη βιωφελῆς καὶ σωτήριος...).

<sup>704</sup> VN. P. 157.

<sup>705</sup> VN. P. 185.

<sup>706</sup> Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 70.

<sup>707</sup> S. Nicephori Patriarchae CP. Antirrheticus III adv. Constantinum Copronimim // Patrologia Graeca. T. 100. Col. 484.

«одушевленным иконам». Они отмечены как привлекающая особое внимание комиссии Иоанна Грамматика тема иконоборческого богословия<sup>708</sup>. Как было уже сказано, выводы статьи были подвергнуты критике, как малообоснованные, несмотря на то, что к реконструкции решений собора П. Александера исследователи обращаются довольно часто. Особое внимание Игнатия Диакона<sup>709</sup> к этой теме может быть дополнительным аргументом в пользу правоты П. Александера.

Хотя «одушевленные иконы» не являются изобретением эпохи иконоборческих споров, они оказываются весьма популярны у агиографов-иконопочитателей в качестве чрезвычайно выразительного приема говорить о святых. Приведем примеры использования этого приема к другим, также уже знакомых нам авторов-агиографов. Первым упомянем Феофилакта, автора жития свт. Феофилакта Никомедийского. Агиограф называет своего героя собравшим примеры добродетели (τύπους ἀρετῶν συλλεξάμενον) и стремящимся стать ее образом и примером (τύπον ἀρετῆς καὶ εἰκόνα)<sup>710</sup>.

Еще один писатель, начавший свое произведение подобным же образом — неизвестный по имени автор жития Иоанна Психаита, который рассуждая о пользе предмета повествования<sup>711</sup>, говорит о своем желании изобразить краской слова (τοῦ λόγου τῷ χρώματι) добродетель мужа, представив образ деяний (τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων).

Четвертый автор, использующий во вступлении к житию понятие нематериального одушевленного образа — анонимный биограф прп. Антония Нового. Как мы указали в предыдущей главе, этот автор почти не обращается к

<sup>708</sup> Alexander P. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // *Dumbarton Oaks Papers*. 1953. Vol. 7. P. 44.

<sup>709</sup> При анализе жития Георгия Амастридского его издатель В. Г. Васильевский и приписал текст памятника Игнатию Диакону, что было в результате общепризнано (см. об этом: *Efthymiadis S. On the Hagiographical Work of Ignatius the Deacon* // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1991. Bd. 41. P. 73P. 73) и пришел к похожим выводам. Житие не говорит совсем об иконоборческом споре, но Васильевский отметил такую особенность этого текста как «очевидное присутствие намеков на иконы». Эта особенность проявляется следующим образом: «εἰκόν» и «τύπος» Васильевский называет любимыми словами автора, частым он находит употребление глагола ἐξεικονίζω, изображать. Георгий изображает собою ветхозаветных праведников: Иосифа, Моисея, Аарона – бедствия амастридской паствы изображают персидский плен и т.д. Жития, которые Георгий читал, будучи насельником монастыря Вонисса, представляли перед ним одушевленные образы (εἰκόνας ἐμψύχους), сам он был первообразом (ἀρχέτυπος) для своей паствы. *Васильевский В. Г. Введение в житие св. Георгия Амастридского* // *Васильевский В. Г. Труды*. Т. III. Петроград: Типография Императорской академии наук, 1915. С. LXXXVI—LXXXVIII.

<sup>710</sup> VThN1. P. 72.

<sup>711</sup> VIPs. P. 104.

иконоборческому спору, однако, в проимии жития Климент, к которому обращается со своим произведением автор, назван «одушевленным отображением любви во Христе» (τῆς κατὰ Χριστὸν ἀγάπης ἔμψυχον ἀλεικόνισμα)<sup>712</sup>.

Анонимный автор промежуточной версии жития прп. Феодора, так называемого жития С, отказывается от вступления к житию, созданного Михаилом монахом, и предлагает свой проимий. В нем он рассказывает об удивительной жизни монахов Студийского монастыря, первообразом добродетели (ἀρετῆς ἀρχέτυπον) для которых был прп. Феодор. Обладая таким архетипом приходящие в обитель сами становились образцом и каноном наивернейшего подвижничества (τύπος ἀσκήσεως καὶ κανὼν..εὐθύτητος)<sup>713</sup>. Этот же мотив сохраняется и в редакции предисловия, представленной в житии А. Феодор Дафнопат говорит о студийской братии как о первообразе добродетели (ἀρετῆς ἀρχέτυπον)<sup>714</sup>. У автора жития С слово «архетип», «первообраз» еще раз встречается в значении одушевленного образа, когда он рассказывает о пребывании прп. Феодора в обители Саккудион при его дяде прп. Платоне. Здесь будущий студийский игумен становится «первообразом во всем» (ἐν πᾶσιν ἀρχέτυπον) для своего брата Иосифа, будущего епископа<sup>715</sup>.

Автор жития Николая Студита числит себя среди тех, кто припадает священным и духовным изображениям (τῶν ἱερῶν καὶ πνευματικῶν ἰνδαλμάτων) святых, хотя последним было бы довольно образ добродетели (πρὸς ἀρετῆς εἰκόνα)<sup>716</sup>, почитания их в самих почитателях более всех.

В житии прп. Михаила Синкелла содержится послание, которое направил в темницу знаменитым братьям-исповедникам Феодору и Феофану, главный герой этого памятника. Узнав, что братья с дерзновением исповедали тайну домостроительства (τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον) и претерпели пытку, во время которой на их лицах были начертаны ямбы императора Феофила, он пишет похвалы их терпению. Прп. Михаил восхваляет их тела и лики, вынесшие мучения, и называет

<sup>712</sup> VA. C. 186.

<sup>713</sup> VThSC. C. 259.

<sup>714</sup> VThSA. Col. 113.

<sup>715</sup> VThSA. Col. 113.

<sup>716</sup> VNS. Col. 865.

своих учеников одушевленными образами и ликами (τὰς ἐμψύχους εἰκόνας καὶ μορφάς), пострадавшими за воздвигнутый и начертанный образ и лик Спасителя (τῆς ἀναστηλουμένης καὶ γραφομένης εἰκόνοσ καὶ μορφῆς)<sup>717</sup>. Надо заметить, что вывод о том, что в анафематизмах Иерийского собора и в этом эпизоде из жития прп. Михаила Синкелла затрагивается общая тема теории образа, то есть «одушевленные» иконы, уже был сделан К. Пэрри<sup>718</sup>. Также «одушевленные образы», которые представляют собой святые, с точки зрения автора жития, привлекают внимание издателя жития М. Каннингэм<sup>719</sup>.

К. Пэрри указывает на косвенную полемику с учением об «одушевленных» иконах у свт. Никифора, который замечает, что добродетели святого неотделимы от его тела<sup>720</sup>, однако прямого отторжения «одушевленные» образы у иконопочитателей, естественно, не вызывали. Это можно видеть не только из сочинений свт. Никифора и прп. Феодора Студита, где такие возражения отсутствуют, но и из рассмотренных фрагментов житий, в которых мы наблюдаем многочисленные примеры их упоминания. Агиографы, хотя и называют образы добродетели по-разному: «ἐμψυχὸν ἀεικόνισμα», «ἐμψυχὸς εἰκὼν καὶ μορφή», «πρὸς ἀρετῆς εἰκὼν», «ἀρετῆς ἀρχέτυπον», «εἰκὼν τῶν πραγμάτων», «τύπος ἀρετῶν», «ἄγαλμα», «στήλη», «ἀρετῆς πίναξ» — но всегда имеют в виду праведную жизнь святого, как образ, взирая на который, христиане должны подражать такому житию. Так у иконопочитателей оказывается популярной мысль в ходе иконоборческого спора высказанная противниками икон на соборе 754 г. Различие составляет только то, что авторы житий при этом не предлагают отказаться от икон неодушевленных. Такое внимание к этой теме византийских грамматиков может быть косвенным указанием на подобное же внимание иконоборцев второго периода иконоборчества. Игнатий Диякон подходит к теме «одушевленных образов» наиболее творчески, привнося в нее идеи,

<sup>717</sup> VMS. P. 96.

<sup>718</sup> Parry K. Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as a Christian Imperative // Byzantion. 1989. Vol. 59. P. 173.

<sup>719</sup> Cunningham M. B. Op. cit. P. 21, P. 22.

<sup>720</sup> Parry K. Op. cit. P. 172.

почерпнутые им в Ареопагитиках, обращение к которым было естественно для иконопочитательской мысли.

Завершая последнюю главу исследования следует отметить, что среди житий второй группы наибольшее внимание читателя к проблеме апологии изображений привлекают жития прп. Феодора Студита. Все три агиографа убеждены в том, что иконопочитание — отеческая вера, во всех трех версиях жития появляется идея о связи образа и прототипа. При этом каждый из трех авторов житий прп. Феодора считает нужным изложить отношение к изображениям по-своему.

Заметим, что рассуждение об иконах монаха Михаила довольно интересным образом вбирает в себя идеи, которые можно найти, перемещаясь по строкам «Опровержений иконоборцев» самого прп. Феодора. Первый вопрос еретика православному в первом Антирретике — это вопрос об мнимом идолопоклонстве, православный отказывается признавать какое-либо родство священных икон и идолов, указывая на различные причины (τὰ αἴτια), стоящие за ними<sup>721</sup>. При этом прп. Феодор приводит ту же ссылку на 2. Кор. 6, 14–15 о несогласии Христа и Велиара, которую мы могли видеть в житии В, а к теме идола и иконы возвращается еще не раз так же, как и к теме связи архетипа и подобия, производного (παράγωγον), которые соединены по именованию (ὁμωνύμος)<sup>722</sup>. Прп. Феодор начинает речь о единстве именовании с образа креста, говорит и об изображении царя, это же мы находим и у монаха Михаила, который приводит еще и примеры с изображением мученика Георгия, журавля и пальмы.

Есть у прп. Феодора и филологические изыскания<sup>723</sup>: он не соглашается с «еретиком» в его мнении о том, что и идол, и икона представляют собой просто вид, «εἶδος» и рассказывает об употреблении в Писании слова «εἰκὼν» и замечает, что его могут заменять слова «χαρακτήρ» и «ὁμοίωμα», но никогда «εἶδωλον». Во втором Антирретике мы найдем и уже знакомое нам производство слова «εἰκὼν» от «εἰκός»,

<sup>721</sup> Theodori Studitae Antirrheticus I // Patrologia Graeca. T. 99. Col. 329.

<sup>722</sup> Ibidem. Col. 337.

<sup>723</sup> Ibidem. Col. 348.

«подобное». Монах Михаил дополнил его и словопроизводством термина «идол», но, по указанному выше справедливому замечанию автора русского перевода, оказался не вполне осведомлен о его происхождении.

Стоит еще отметить и употребление у прп. Феодора более редкого для обозначения изображений слова «ἰνδαλμα». Его нет в житии В, но в житии прп. Николая Студита оно встретилось нам несколько раз, также его использовал и Феодор Дафнопат.

У Феодора Дафнопата, как и у автора письма из жития Михаила Синкелла, можно видеть весьма интересные примеры апологий, выстроенных по историческому принципу. Эти агиографы доносят до читателей житий традиционные для иконопочитателей примеры, обращение к которым может быть иллюстрацией использования изображений их предшественниками.

Прочие авторы, произведения которых мы рассмотрели в данной главе, хотя и не уделяют пояснениям о смысле иконоборческого спора столько внимания, как это делают биографы прп. Феодора, однако, предоставляют читателю жития довольно интересный материал для размышления. С помощью коротких фраз, включенных в текст жития, они обращаются и к только что упомянутому аргументу церковной традиции, и к проблеме соотношения образа и первообразного, и к учению о Боговоплощении.

Рядом с темой образа и первообразного в житиях дважды появляется упрек иконоборчеству как «императорской» ереси. Эта идея, которую, как мы видели, особенно выделял Феостирикт и продвигал в жизнь Игнатий Диакон, оказалась в более поздних житиях гораздо менее популярна. Подробно на ней останавливается лишь монах Михаил, у которого это могло быть отражением содержания настоящей речи Феодора Студита на аудиенции императора. Среди прочих авторов темы «царского происхождения» иконоборчества касается лишь анонимный автор жития прп. Иоанна Психаита, вскользь сообщивший об обвинении своего героя в пренебрежении царским учением (τὸ βασιλικὸν δόγμα). Легко предположить, что для писателей, лично не соприкасавшихся с политикой императоров-иконоборцев, это обвинение было гораздо менее актуально.

Учение о Боговоплощении как аргумент в пользу иконы, хотя и находит подробное обоснование все у тех же биографов Феодора Студита, но в большинстве житий, в которых мы можем его обнаружить, превращается в обвинение иконоборцев в принадлежности различным сектам, общей чертой которых является докетизм.

Отметим также тему образа Божия в человеке, которую мы затронули при чтении произведений патриарха Мефодия и Саввы монаха. Использование этого учения для защиты иконы оказывается также нераспространенным в житиях второй группы, однако его следы все же можно обнаружить.

Во-первых, вспомним вступительную часть письма — краткое повествование о домостроительстве Господа Иисуса Христа, Единого от Святой Троицы, сотворившего по Образу Своему и подобию человека, рожденного и пострадавшего, чтобы восставить этот образ (ἀνευείρη τὴν αὐτοῦ εἰκόνα)<sup>724</sup>, во-вторых, слова Феодора Дафнопата, о том, что Христос приходит к нам, чтобы воззвать падшего (τὸν πεσόντα ἀνακαλέσεται) и преобразить ставшую негодной красоту образа (τὸ ἀχρεῖωθὲν τῆς εἰκόνοσ κάλλος ἀναμορφώσεται)<sup>725</sup>. У прочих агиографов, о которых шла речь, в этой главе, этот аргумент в пользу иконы не используется.

Также агиографы замалчивают важную для вероопределения VII Вселенского Собора и отцов-иконопочитателей тему противопоставления служения и поклонения. Несмотря на то, что они широко используют по отношению к изображениям термин «προσκύνησις», а второй биограф свт. Феофилакта Никомедийского и термин «λατρεία» (при этом не противопоставляя его «προσκύνησις») это важное средство избавления от обвинений в идолопоклонстве не привлекает внимания авторов житий.

Напротив, не распространенное в сочинениях отцов-иконопочитателей обращение к «одушевленным» иконам оказалось для них в силу специфики жанра весьма интересным, хотя упоминаний о поддержке этого учения иконоборцами и о противопоставлении примеров праведного жития подвижников живописным иконам мы не обнаружим.

---

<sup>724</sup> VMS. P. 64.

<sup>725</sup> VThSA. Col. 176.

Понятие «одушевленной» иконы заставляет вспомнить об упомянутой в начале исследования исключительной роли восточнохристианских ихобразений в формировании сакрального пространства храма. Непосредственно после окончания иконоборческих споров изображения в храме, как уже было сказано, становятся не просто декором или отдельными предметами поклонения, но целой системой, представляющей небесную Церковь<sup>726</sup>, причем актуализация изображений требует присутствия молящегося, «одушевленного» образа, который становится частью этой системы.

Наконец, отметим следы терминологии отцов второго иконоборческого периода в житиях. Автор жития С прп. Феодора, который отказывается от наполненного аллюзиями на «Антирретики» Феодора Студита «трактата» своего предшественника, монаха Михаила и приводит свои, более простые пояснения, употребляет слово «περιγραφή» в значении «изображение», «γραφή», то есть строго различия, характерного для патриарха Никифора агиограф не делает. Феодор Дафнопат, хотя и предлагает читателю целую россыпь различных аргументов в пользу священных изображений, но также повторяет фразу жития С об описании-ограничении Христа на иконе (τῆς ἐν εἰκόνι περιγραφῆς τοῦ Χριστοῦ). Однако, пристального внимания к особенностям защиты иконопочитания второго периода иконоборческого спора, агиографы не оказывают.

---

<sup>726</sup> Лазарев В. Н. История византийской живописи. Т. 1. М.: Искусство, 1986. С. 62.

## Заключение

Подводя итог нашему исследованию, отметим, что в житиях второго иконоборческого периода был обнаружен обширный материал для реконструкции включенной в них теории образа, выражающей религиозность византийского христианина, жившего непосредственно после окончания иконоборческих споров, позволило в полной мере разрешить поставленные в работе задачи.

Проведенная реконструкция историко-богословского контекста развития идеи образа в восточном христианстве первого тысячелетия позволила показать, что формирование учения об иконопочитании представляет собой яркий пример того, как практическая религиозность, наряду с вызовом иконоборческой политики императорской власти, явилась действующей силой для развития богословия, а также выделить среди основных тем иконопочитательской теории образа группы идей, поиск которых целесообразен в житийных текстах как произведениях иного по сравнению с богословскими трактатами жанра.

В результате типологизация способов включения теории образа в агиографический текст были выделены такие приемы, как составление исповедания веры, включение в ход повествования речи-апологии иконы, произносимой от лица героя-исповедника, или письма, направленного одному из героев жития, помещение в текст жития фраз, поясняющих смысл идущего конфликта, и, наконец, описание религиозной практики иконопочитателей.

Как удалось определить, чаще всего агиографы используют для выражения своей точки зрения на смысл существования в христианских храмах изображений помещенные в текст исповедания веры или составляют для персонажей своих произведений речи в защиту икон, в которых обстоятельно аргументируют возможность практики иконопочитания. Иногда апологетические речи оказываются очень краткими и ограничиваются какой-то одной, избранной автором памятника, темой иконопочитательской мысли. Письмо о святых иконах в житиях встречается

всего один раз и, вероятно, могло быть создано не непосредственно агиографом, а заимствовано им из какого-то внешнего источника. Жития, в которых содержатся лишь отдельные фразы об образах, на первый взгляд могли показаться совершенно бесполезными для исследования теории образа, однако и из таких кратких упоминаний об изображениях удалось извлечь необходимую информацию. Кроме того, именно в этом случае мы можем столкнуться с тем, как смысл существования изображений понимал человек, не слишком расположенный к теоретизированию, но излагавший представления об иконах, которые руководили им в повседневной христианской практике. То же можно заметить и о кратких речах исповедников в житиях.

В отношении практики иконопочитания жития иконоборческой эпохи оказываются, напротив, не столь информативными. Мы встречаем немногочисленные эпизоды лишь в некоторых житиях, причем, кроме энколпия, вскользь упомянутого Феостириком, ни одна икона, хотя бы и небольшой нательный образ, не фигурирует в житии, созданном автором, бывшим несомненным очевидцем иконоборческого спора. Это, однако, не заставляет нас сделать парадоксальный вывод о нераспространенности иконопочитания среди святых, пострадавших за него, но приводит к осторожному отношению к использованию умолчания письменных источников в качестве несомненного доказательства отсутствия обычая почитать священные изображения.

При выявлении теории образа отдельных агиографов, внимание было сосредоточено на авторах, бывших современниками конфликта и свидетелями жизни святых, о которых они ведут речь. Это было обусловлено также тем, что наиболее подробные фрагменты, говорящие об изображениях, были найдены именно в этих памятниках. Из всех авторов, произведения которых были исследованы нами, свт. Мефодий Константинопольский подходит к проблеме теоретического обоснования иконопочитания наиболее творчески. Находясь в стесненных условиях заключения, он находит в себе силы изложить достаточно интересную концепцию, в которой существования иконы, написанной красками, обуславливается присутствием образа в Самой Троице, в бытии человека и в человеческом слове, исполненном

мудрости. Особое внимание Мефодия к учению об образе Божиим в человеке наблюдается в обоих житиях, которые он посвятил исповедникам иконопочитания, а в житии свт. Евфимия становится основой размышлений свт. Мефодия об иконе. Эта черта теории образа патриарха может стать дополнительным аргументом в пользу того, что эта традиционная богословская тема привлекла к себе внимание участников иконоборческого спора во второй его период, не исключая и авторов постановлений иконоборческого собора 815 г., гипотезы о разработке этой темы которым уже выдвигались.

Игнатий Диякон, так же, как и свт. Мефодий создатель произведений, отнесенных С. Евфимиадисом к «агиографии высокого стиля», хотя и являет свой уровень образованности в полной мере при составлении текста жития, но наполняет свои богатые риторикой фразы весьма простыми идеями, обычными для иконопочитательских сочинений: ссылкой на древность и всеобщую распространенность иконопочитания, воплощение Христа как основу иконопочитания, относительное поклонение иконам, описуемость Христа по Его божественной природе. То, как Игнатий использует в этом диалоге понятие изобразимости, уже говорит о его знакомстве с использованием этого термина у патриарха Никифора, а другие фрагменты этого жития, а также житие прп. Григория Декаполита, демонстрируют нам, что Игнатий все же мыслит как типичный богослов второго иконоборческого периода. Риторические усилия агиографа показывают нам широкий спектр выражений, которые могли быть отнесены к христианским изображениям в ту эпоху. Игнатий называет их «μορφαί», «γραφαί», «ἁλομιμήματα», «ὁμοίωματα».

Агиографические труды монаха Саввы на первый взгляд представляются гораздо менее искусными по сравнению с наследием Игнатия. Так житие прп. Петра Атройского и вовсе представляет собой набор простых историй о святом, его трудах и чудесах. Однако, Савва подходит к теории почитания священных изображений более внимательно, чем Игнатий. Он, по сравнению с Игнатием и свт. Мефодием, глубже погружен в проблематику иконоборческого спора, поскольку затрагивает сразу несколько тем богословия защитников святых икон, хотя вряд ли можно

говорить хотя бы об одной из его идей как об оригинальной. Тем не менее, Савва несомненно принял переданные им идеи иконопочитательского теории образа с максимальным к ним вниманием: он использует в своих текстах с заметным постоянством одни и те же темы и подробно раскрывает их.

Так же, как и в житии Евфимия Сардского, в житиях, созданных Саввой, важную роль играет идея об образе Божиим в человеке. Так свидетельство Саввы вместе с теорией образа патриарха Мефодия говорит в пользу частоты употребления этого аргумента во времена второго иконоборческого периода. Также Савва говорит и о Боге Сыне как об Образе Отца. Эти две традиционные для византийского богословия темы становятся для Саввы основанием существования другого вида образа — искусственного изображения. В этом отношении аргументы Саввы отдаленно напоминают богословие прп. Иоанна Дамаскина. Последователен Савва и в именовании иконоборчества разновидностью докетизма, кроме того, он наиболее четко проговаривает двойственность природ Христа, лежащую в корне возможности говорить о человеческой природе, как об описуемой, и легко оперирует понятиями описуемости и изобразимости так, как это было принято у отцов второго иконоборческого периода. Интересно также творческое использование Саввой традиционных примеров с царским изображением.

Феостирикт, биограф Никиты Мидикийского, современник подвига своего героя, свидетель начала иконоборческой политики Льва V отличается резкой критикой императорского происхождения ереси и вмешательства василевса в церковные дела. Этот аргумент мы можем обнаружить в иконопочитательской традиции, однако у Феостирикта он выходит на первый план. Кроме того, этот агиограф излагает учение о различии служения и поклонения, заложенное в Оросе Вселенского собора, причем, будучи, вероятно, человеком начитанным, понимает его в свете идей Псевдо-Дионисия.

Наконец, отметим, что в числе аргументов в защиту икон в житиях второго иконоборческого периода удалось выделить наиболее распространенные идеи, которые и показывают нам религиозность восточного христианина той эпохи. Это представление об иконопочитании, как о древнем предании Церкви, учение о

поклонении через материальный образ самому Первообразу, стоящему за ним, которое отцы-иконопочитатели возводили к свт. Василию Великому, учение о Боговоплощении как основе существования иконы. К этим основам теории образа обращаются практически все агиографы, как те, кто ставит перед собой задачу подробно объяснить читателю смысл существования икон (свт. Мефодий Константинопольский, Игнатий Диакон, Савва монах), так и те, кто упоминает об иконах лишь вскользь, в связи с исповедническим подвигом святого, ставшего героем жития. Вслед за грамматиками, авторами житий, эти идеи должны были повторять те, кто читал и слушал жития, и древность икон и возможность через них воздать честь изображенным на них становились признанным всеми смыслом их существования в христианских жилищах и храмах. Напротив, учение Вселенского Собора о различии служения Богу и поклонения иконам нечасто встречается у современников иконоборчества и исчезает в более поздней агиографии. Также у агиографов, бывших свидетелями спора, в отличие от их преемников, можно отметить особое внимание к учению об образе Божиим в человеке и незаконном «императорском» происхождении иконоборчества. Первое можно интерпретировать как косвенное указание на то, что вокруг этой идеи шла одна из линий спора во времена второго иконоборчества, а второе очевидно свидетельствует о напряженности, которая существовала между защитниками иконы и сторонниками иконоборческой политики византийских императоров.

Среди более поздних агиографических памятников стоит отметить жития прп. Феодора Студита. Несмотря на то, что три варианта жития прп. Феодора Студита довольно справедливо считаются лишь версиями одного текста, тем не менее три их автора: Михаил монах, агиограф-аноним и Феодор Дафнопат — вносят свой вклад в теорию образа, которую они предлагают своим читателям. Эти три писателя, особенно самый поздний из них, Дафнопат, принадлежат к поколению, которое вряд ли застало иконоборческий конфликт в зрелые годы своей жизни, но все же они проявляют несомненный интерес к апологии святых икон. Хотя монах Михаил, вероятно, упрощает текст своего предшественника (и, если, это был патриарх Мефодий, можно предположить, что труд по адаптации жития для менее

подготовленного читателя был не лишним), он все же сохраняет довольно высокий уровень богословия иконы, основанный на выкладках из трудов прп. Феодора Студита. Ознакомиться с различием иконы и идола у этого отца-иконопочтателя, с его учением о единстве именованного образа и первообразного по житию Михаила монаха довольно легко. Михаил излагает эти идеи Студита и дополняет их доступными читателям примерами. Те, кто перерабатывал текст Михаила, отказываются от такого подхода, но не просто опускают соответствующие разделы, а предлагают множество традиционных аргументов в пользу иконопочитания. Все три биографа Феодора Студита согласны друг с другом и с большинством авторов житий в использовании аргументов древности иконопочитания и обращении к Первообразу через икону.

Биограф Михаила Синкелла, неизвестный хорский инок сохраняет для нас текст письма, которое, кому бы оно не принадлежало, вполне возможно могло иметь хождение отдельно от этого памятника и представляет собой, хотя и составленную из традиционных примеров, но искусную апологию иконопочитания. Вслед за жизнеописаниями прп. Феодора Студита, его произведение демонстрирует читателю внимательное отношение агиографа к проблеме защиты священных изображений.

Сочинения других, чаще всего анонимных авторов, хотя и могут на первый взгляд показаться абсолютно не заслуживающими исследования с точки зрения теории священных изображений, но, тем не менее, помогают сделать выводы о распространенности или нераспространенности той или иной иконопочтательской идеи, а также особенностях представлений о различных темах апологии образа. Так несколько под другим углом они рассматривают использование учения о Боговоплощении в целях обоснования иконопочитания, редуцируя его до обвинений иконоборцев в разных формах докетизма. Кроме того, именно в таких житиях можно обратить внимание на использование в защиту иконы ее эстетической ценности, которое приобрело большее значение после того, как горячие дискуссии вокруг изображений ушли в прошлое.

Наконец, отметим такой интересный момент иконоборческого спора как развитие представлений об «одушевленных» иконах. Привлеченная иконоборцами в

качестве аргумента против изображений, эта идея оказывается весьма близкой именно писателям-агиографам. Нам удалось обнаружить целый ряд памятников, авторы которых охотно используют этот яркий риторический оборот для рассказа о своих героях и, тем самым, устраняют кажущееся противоречие между «одушевленной» и «бездушной» иконой и лишают противников священных изображений этого существенного аргумента против живописных икон.

На особую популярность учения об «одушевленных» иконах во время второго иконоборчества может указывать внимание к нему Игнатия Диакона. Выражения, содержащие это и близкие к нему понятия, могут быть обнаружены во всех четырех житиях, принадлежащих его перу, как подробно рассмотренных нами, так и лишь упомянутых.

Образы добродетели, как мы отметили выше, могут обозначаться целым рядом выражений: «ἔμψυχον ἀλεκόνισμα», «ἔμψυχος εἰκὼν καὶ μορφή», «πρὸς ἀρετῆς εἰκὼν», «ἀρετῆς ἀρχέτυπον», «εἰκὼν τῶν πραγμάτων», «τύπος ἀρετῶν», «ἄγαλμα», «στήλη», «ἀρετῆς πίναξ» — но всегда речь идет о подвиге святого как живого образа, который он воплотил в себе и дал своим ученикам в качестве образца. Кроме того, тема образов добродетели у Игнатия Диакона, становится, наряду с учение о различии служения Богу и поклонения иконам у Феостирикта, весьма красочным примером усвоения наследия Псевдо-Дионисия в работах богословов-иконопочитателей.

Еще раз отметим также, что «одушевленные» иконы указывают на понимание христианина, как одного из образов, которыми наполнен весь мир (как это указывал прп. Иоанн Дамаскин), а значит и Церковь, земная и небесная. Это показывает и система росписи православного храма, отправной точкой формирования которой явилась именно иконоборческая эпоха. Эта система включает в себя и вошедшего в храм человека, одушевленный образ, который становится, таким образом, частью священного пространства храма.

В целом можно заключить, что агиографические источники представляют нам картину победы образной и объективированной религиозности иконопочитателей над абстрактной религиозностью иконоборцев. При этом неожиданно обнаруживаются общие для иконопочитателей и иконоборцев тенденции в теории

образа: и те, и другие разделяют представление о святости как уподоблении Богу и готовы использовать его для осмысления понятия образ. Кроме того, с течением времени более близким для верующих становится сопоставление иконы с личностями тех, кто на ней изображен, с ее первообразами, а разграничение отношения к прообразу и образу через дифференциацию понятий «служение» и «поклонение», напротив, становится неактуальным. Это может указывать на все более глубокое проникновение почитания священных изображений в среду византийских христиан и смещение акцентов византийской религиозности в сторону дальнейшей сакрализации иконы. Однако, данная тенденция требует дальнейшего комплексного исследования.

## Список источников и литературы

## ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

1. Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo / van den Gheyn J., ed. // *Analecta Bollandiana*. 1899. Vol. 18. C. 209–259.
2. Anonymi vita s. Nicolai Studitae // *Patrologia Graeca*. Т. 105. Col. 863–925.
3. Die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites // *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites: Edition und Kommentar* / Makris G., ed. und com. Chrontz M., übers. [=Byzantinisches archive. Bd. 17]. Stuttgart, Leipzig: B. G. Teubner, 1997. S. 23–153.
4. Ignatii Diaconi vita Nicephori // *Nicephori archiepiscopi constantinopolitani opuscula historica.* / De Boor C., ed. Lipsiae: B. G. Teubner, 1880. P. 139–217.
5. La Vie du Patrice Niketas // *Papachryssanthou D. Un Confesseur du second Iconoclasme: La Vie du Patrice Niketas (+836)* // *Travaux et mémoires*. 1968. Vol. 3. P. 329–351.
6. La vie grecque de s. Jean le Psichaïte confesseur sous le règne de Léon I'Arménien (813—820) / van den Ven P., ed. // *Muséon*. 1902. Vol. 21. P. 103–125.
7. La Vie inedite de S.Procope le Decapolite (BHG 1583) / Efthymiadis S., ed. // *Analecta Bollandiana*. 1990. Vol. 108. C. 313–319.
8. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa / Laurent V., ed. [=Subsidia Hagiographic. Vol. 29]. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1956. P. 65–225.
9. La Vita retractata et les Miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa / Laurent V., ed. [=Subsidia Hagiographica. Vol. 31]. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1958. P. 75–132.
10. Petro altera vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // *Acta Sanctorum Novembris*. T. II. 1. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1894. P. 384–435.
11. S. Macarii monasterii Pelecetes hegumeni acta graeca / Van den Gheyn I., ed. // *Analecta Bollandiana*. 1897. Vol. 16. P. 142–163.

12. Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // *Acta Sanctorum* Novembris. T. II. 1. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1894. P. 332–384.
13. The Life of Michael the Synkellos: text and translation // Cunningham M. B. *The Life of Michael the Synkellos* [=Belfast Byzantine texts and translations 1]. Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, 1990. P. 43–130.
14. Vie de notre saint père et hiéromartyr Euthyme // *Gouillard J. La Vie d'Euthyme de Sardes* († 831), une oeuvre du patriarche Méthode. *Travaux et mémoires*. 1987. Vol. 10. P. 20–89.
15. Vita et conversation sancti patris nostri et confessoris Theodori abbatis monasterii Studii a Michaele Monacho conscripta // *Patrologia Graeca*. T. 99. Col. 233–
16. Vita et conversation sancti patris nostri et confessoris Theodori praepositi Studitarum conscripta a Michaele Monacho // *Patrologia Graeca*. T. 99. Col. 113–231.
17. Vita Eustratii / Papadopoulos-Kerameus A., ed. // *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*. T. 4. СПб., 1963. P. 367–400.
18. Vita S. Methodii Patriarchae CP. // *Patrologia Graeca*. T. 100. Col. 1243–1262.
19. Vita s. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzovani no. 520 / Latysev V., ed. // *Византийский временник*. 1914. Вып. 21. С. 255–304.
20. Βίος Ἀντωνίου τοῦ Νέου e codice mutilo Atheniensi Suppl. 534 // *Halkin Fr. Saint Antoine le Jeune et Petronas le vainqueur des arabes en 863* // *Analecta Bollandiana*. 1944. Vol. 62. P. 210–223.
21. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου Ἀντωνίου τοῦ Νέου // *Сборник палестинской и сирийской агиологии*. Вып. 1 [=Православный Палестинский Сборник. 1907. Т. XIX. Вып. 3 (57)]. С. 186–216.
22. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοφυλάκτου, ἀρχιεπισκόπου Νικομηδείας // *Vogt. A. S. Théophylacte de Nicomédie* // *Analecta Bollandiana*. 1932. Vol. 50. P. 71–82.
23. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Γεώργιου ἀρχιεπισκόπου Μυτιλήνης // *Φουντούλης Ι. Οι ἅγιοι Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης* [=Λεσβιακὸν Ἐορτολόγιον. Α']. Αθηναί, 1959. Σ. 33–43.

24. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοφυλάκτου ἀρχιεπισκόπου Νικομηδείας e codice Patmensi 736 (BHG 2452) // *Halkin F. Hagiology byzantine. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1986. P. 171–181.*
25. Βίος τῆς αὐτοκρατείας Θεοδώρας // *Symmesta. 1983. T. 5. P. 257–271.*
26. Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοφάνους ποίημα Μεθοδίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως // *Латышев В. В. Мефодия, патриарха Константинопольского житие преп. Феофана Исповедника // Записки Императорской Академии наук. VIII серия. Историко-филологическое отделение. Т. 13. № 4. Петроград: Типография Российской академии наук, 1918. С. 1–40.*
27. Ἐπιτάφιος εἰς τὸν ὁσίον πατέρα ἡμῶν καὶ ὁμολογτὴν Νικήταν συγγραφεὶς ὑπὸ Θεοστυρίκτου, μαθητιοῦ αὐτοῦ μακαριωτάτου // *Acta Sanctorum. Aprilis. T. 1 [Appendix] / Carnandet, J. ed. – Paris, Roma: Victoris Palmé bibliopola, 1866. P. XXII–XXXII.*

#### Дополнительные источники и переводы источников

28. *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Pars altera / Lamberz E., ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. – 599 p.*
29. *Athanasii archiepiscopi Alexandriae Oratio contra Gentes // Patrologia Graeca. T. 25. Col. 3–96.*
30. *Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Liber de Spiritu Sancto // Patrologia Graeca. T. 32. Col. 67–218.*
31. *Basilii Magni De hominis structura oratio I // Patrologia Graeca. T. 30. Col. 9–38.*
32. *Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum) / Ohme H., ed. // Acta conciliorum oecumenicorum. Series Secunda II:*

- Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Pars 4. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2013. – 131 p.
33. *Contra imaginum calumniatores orationes tres* // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Kotter B., hrsg. Bd. 3 [=Patristische Texte und Studien. Vol. 17]. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975. – xvi+229 s.
34. *Georgii Monachi Chronicon. Vol. I* / De Boor C., Wirth P., ed. Stuttgart: B. G. Teubner 1978. – 804 p.
35. *Gregorii Theologi Epistola CI, ad Cledonium Presbyterum contra Apollinarium* // *Patrologia Graeca. T. 37. Col. 173–193.*
36. *Gregorii Theologi Iamborum adversus Apollinarium* // *Carminum. Liber I. Theologica* // *Patrologia Graeca. T. 37. Col. 466–467.*
37. *Gregorii Theologi Oratio XLV In sanctum pascha* // *Patrologia Graeca. T. 36. Col. 623–664.*
38. *Gregorii Theologi Oratio XXXVIII* // *Patrologia Graeca. T. 36. Col. 309—334.*
39. *Joannes Moschus, Monachus et Eremita. Pratum spiritual* // *Patrologia Graeca. T. 87c. Col. 2951–3146.*
40. *La Vie du Patrice Niketas: Synaxarion of CP* // Papachryssanthou D. *Un Confesseur du second Iconoclasme: La Vie du Patrice Niketas (+836)* // *Travaux et mémoires. 1968. Vol. 3. P. 325.*
41. *Les sept opuscules Sur la fabrication des images attrihues a Nicephore de Constantinople* / Declerck J., ed. // *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* / Janssens B., Roosen B., Van Deum P., eds. Louvain: Walter de Gruyter, 2004 [=Orientalia Lovaniensia Analect. Vol. 137]. P. 105–164.
42. *Maximi Confessoris Ambicuum liber* // *Patrologia Graeca. T. 91. Col. 1031–1418.*
43. *Methodii Constantinopolitani Sermo de Sacris Imaginibus e codice Mosquensi Synodali Graeco 5 (Vladimir 412) anni 1445* // *Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784—847). М.: Издательство «Индрик», 1997. С. 182—188.*

44. Nicephori Patriarchae Constantinopoliatni Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 / Featherstone J. M. cura. Turnhout, Leuven: Brepols, 1997. – xxxiv+381 p.
45. Nicephori Patriarchae CP. Antirrhethici adversus Constantinum Copronimim // *Patrologia Graeca*. T. 100. Col. 205–534.
46. Nicephorus. Ex Antirrhethicis libris loca selecta // *Spicilegium Solesmense* complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera selecta e Graecis Orientalibusque et Latinis codicibus / Pitra. J. B., ed. T. I. Paris: F. Didot fratres, 1852. P. 302–335.
47. Opus Caroli regis contra Synodum (Libri Carolini) / Freeman A., Meyvaert P., hsg. [=Monumenta Germaniae Historica, Concilia, Bd. 2, Supplementum I]. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1998. – X+666 p.
48. Pseudo-Epiphanii sive Epiphaniidis confutatio. Sancti Nicephori. Antirrheticus liber quartus // *Spicilegium Solesmense* complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera selecta e Graecis Orientalibusque et Latinis codicibus T. IV / Pitra. J. B., ed.. Paris: F. Didot fratres, 1858. P. 292–380.
49. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. 13. / Mansi G. D., ed. Florentiae: Antonius Zatta, 1762. – 1104 col.
50. Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes / Hennephof H., ed. Leiden: Brill, 1969. – 91 p.
51. The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284—813 / Mango C., Scott R., ed. Oxford: Oxford University Press, 1997. – 744 p.
52. The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon (BHG 1698). Introduction, Text, Translation and Commentary / Efthymiadis S., ed. Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney: Ashgate, 1998. [=Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. Vol. 4]. – xvii+309 p.
53. Theodreti episcopi Cyrensis Religiosa Historia // *Patrologia Graeca*. T. 82. Col. 1283—1496.
54. Theodori Studitae Epistulae / Fatouros G., rec. [=Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Vol. 31. Pars I–II.] Berolinum, Novum Eboracum: Walter de Gruyter, 1992. – 704 p.

55. Theodori Studutae Antirrehetici adversus iconomachos // *Patrologia Graeca*. Т. 99. Col. 327–436.
56. *Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων* // Мелиоранский Б. М. Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII в. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1901. С. V—XXXIX.
57. *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. - 863 с.
58. *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. М., Издательство Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, 2001. – 608 с.
59. Жизнь и подвиги преподобного отца нашего и исповедника Феодора, игумена обители Студийской, описанные монахом Михаилом [Студитом] (Житие 2 — Vita B) // Феодор Студит, прп. Творения. Т. 1. Нравственно-аскетические творения [=Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей. Книга 5]. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 165—166.
60. Житие блаженного отца нашего и исповедника Николая, игумена чтимой обители Студийской // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 3. Письма. Творения гимнографические. Эпиграммы. Слова [=Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей. Книга 7]. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 959–986.
61. Житие и деяния прп. Антония Нового // Сборник палестинской и сирийской агиологии Вып. 1 [=Православный Палестинский Сборник. 1907. Т. XIX. Вып. 3 (57)]. С. 209–243.
62. Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. I / Сенина Т. А. (Кассия, монахиня), общ. ред. СПб., Издательский проект «Квадривиум», 2015. – xxvii+804 с.
63. *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 1—3. М.: Сибирская благовонница, 2011. [=Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей. Книги 5—7]. – 846, 864, 1070 с.
64. *Феодор Студит, прп.* Третье опровержение иконоборцев // Символ. 1987. Вып. 18. С. 295–331.

## Литература

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-Классика, 2004. – 480 с.
2. *Айналов Д. В.* Эллинистические основы византийского искусства. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1900. – 229 с.
3. *Анашкин А. В.* Жанровые и языковые особенности византийских канонических вопросоответов XI–XV вв.: дисс....канд. филол. наук 10.02.14 / Анашкин Антон Владимирович. М., 2014.
4. *Андреев А. И.* Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские. Сергиев Посад.: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1907. – 239 с.
5. *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784-847). М.: Индрик, 1997. – 224 с.
6. *Он же.* О некоторых литературных взаимодействиях в «кружке» патриарха Мефодия I (843-847) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2017. Вып. 21. С. 26–33.
7. *Он же.* «Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия. М.: Индрик, 2004. – 192 с.
8. *Он же.* Преподобный Иоанникий и пещерные гады // Вестник древней истории. 2015. № 1. С. 87–93.
9. *Балаховская А. С.* Древние жития святителя Иоанна Златоуста. Тексты и комментарий. М.: Паломник, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2007. – 528 с.
10. *Баранов В. А.* Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества.: дисс....канд. филол. наук 10.02.14 / Баранов Владимир Александрович. Новосибирск, 2010.
11. *Безансон А.* Запретный образ. М.: Издательство «МИК», 1999. – 484 с.

12. *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс, 2002. – 748 с
13. *Бергер П.* Религиозный опыт и традиция / Руткевич Е. Д., пер. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2011/04/25/1268026783/Berger.pdf> (дата обращения 17.07.2017).
14. *Буслаев Ф. И.* Общие понятия о русской иконописи. URL: <https://refdb.ru/look/2339479-p11.html> (дата обращения 08.08.17).
15. *Бычков В. В.* Феномен иконы. М.: Ладомир, 2009. – 638 с.
16. *Васильевский В. Г.* Введение в житие св. Георгия Амастридского // *Васильевский В. Г.* Труды. Т. III. Петроград: Типография императорской академии наук, 1915. – сслxxxviii+121 с.
17. *Владимир (Швей), архимандрит. Сорочан С. Б.* Введение в агиографию. Харьков: Майдан, 2015. – 264 с.
18. *Владимир, митрополит Ташкентский и Среднеазиатский.* Предисловие ко второму тому Творений преподобного Феодора Студита // Феодор Студит, прп. Творения. Т. 2. Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения [=Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей. Книга 6]. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 7–24.
19. *Войтенко А. А.* Агиографический текст как исторический источник // Вестник Московского Городского Педагогического Университета. Серия: Исторические науки. 2012. 1. С. 79– 90.
20. *Грабар А.* Император в византийском искусстве. М.: Ладомир, 2000. – 332 с.
21. *Греческая философия. Т. 1 / Канто-Спербер М., ред., Гайдамак В. П., Графова В. А., пер. с франц.* М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – 499 с.
22. *Давыденков О., протоиерей.* Догматическое богословие. М., Изд-во ПСТГУ, 2014. – 622 с.
23. *Он же.* Афтартодокетизм: Христорология и антропология // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского

- Института: материалы. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 1999. С. 7–17.
24. *Дагрон Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / Мусин А. Е., пер. и науч. ред. Медведев И. П., общ. ред. СПб: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. – 480 с.
25. *Добротонский А. П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. В двух частях. Одесса: Экономическая типография, 1913. – 1098, 570 с.
26. *Живов В. М.* Богословие иконы в первый период иконоборческих споров // *Он же.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. - 758 с.
27. *Заплатников С. В.* Концепция зрительного Писания в трудах патриарха Германа Константинопольского // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия.* 2012. № 4 (42). С. 97–110.
28. *Каждан А. П.* Византийская культура. СПб.: Алетейя, 2006. – 280 с.
29. *Он же.* История византийской литературы (650—850 гг.). СПб.: Алетейя 2002. – 529 с.
30. *Он же.* История византийской литературы (850—1000 гг.). Эпоха византийского энциклопедизма. СПб.: Алетейя, 2012. – 376 с.
31. *Келеберда Н. Г.* Икона в контексте духовности: дисс....канд. философ. наук 09.00.13 / Келеберда Нина Григорьевна. Ростов-на-Дону, 2002.
32. *Колесник В. Н.* Русская икона как духовная модель Православного культурного космоса: дисс....канд. философ. наук 09.00.13 / Колесник Валерия Николаевна. Белгород, 2002.
33. *Кондаков Н. П.* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, Типография Ульриха и Шульце, 1876. – 276 с.
34. *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. Т. 1. М.: Искусство, 1986. – 332с.
35. *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / Сенина Т. А. (Кассия,

- монахиня), вступ. ст. и пер. с франц. СПб.: «Свое издательство», 2012. – xiv+490 с.
36. *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. – М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. – 361 с.
37. *Он же.* Нерукотворные образы в Византии // Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники: сборник статей / Лидов А. М., ред. М.: «Прогресс-Традиция», 2006. С. 279–283.
38. *Лопарев Х М.* Описание некоторых греческих житий святых // Византийский временник. 1897. Вып. 4. С. 337–401.
39. *Он же.* Греческие жития святых VIII и IX вв. Петроград.: Типография императорской академии наук, 1914. – XII+568 с.
40. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви // Боговидение. / Решикова В. А., пер. с франц. Филоненко А. С., сост. и вступ. ст. М., ООО «Издательство АСТ», 2003. – 759 с.
41. *Он же.* По образу и подобию. Богословие образа // Боговидение. / Решикова В. А., пер. с франц. Филоненко А. С., сост. и вступ. ст. М., ООО «Издательство АСТ», 2003. – 759 с.
42. *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб.: Ахiдта, 2006. – XX+553 с.
43. *Луховицкий Л. В.* Основное богословско-полемическое сочинение патриарха Никифора Константинопольского «Apologeticus atque antirrhetici»: опыт комплексного историко-филологического анализа: дисс....канд. филол. наук 10.02.14 / Луховицкий Лев Всеволодович. М., 2010.
44. *Он же.* Миссия прп. Михаила Синкелла и братьев Начертанных в источниках IX–XIV вв.: принципы метафразы и историческая память об иконоборчестве // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. 2013. № 4 (34). С. 58–73.
45. *Он же.* Скажи «арфа»: прп. Иоанникий Великий как логопед // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2014. Вып. 18. С. 581–590.

65. *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Марутик В., пер. с англ. Минск, Лучи Софии, 2001. – 336 с.
66. Милтенов Я. Славянская рукописная традиция жития Панкратия Тавроменийского // Wiener Slawistischer Almanach. 2013. Sonderband 82. S. 135–144.
67. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Грацианский М. В., пер. с нем.; Кузенков П. В., ред. М.: Сибирская Благовонница, 2011. – 895 с.
68. *Полякова С. В.* Византийские легенды. Л.: Наука, 1972. – 304 с.
69. *Попова О. С.* Пути византийского искусства. М.: Гамма-Пресс, 2013. – 460 с.
70. *Раевская Н. Ю.* Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. № 2. С. 11–19.
71. *Она же.* Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. СПб: Сатис, 2011. – 271 с.
72. *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб.: Алетейя, 1997. – 295 с.
73. *Сидоров А. И.* Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (к вопросу об идейных истоках иконоборчества) // Византийский Временник. 1991. № 1. С. 58–73.
74. *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в её иконе. М.: ИнфорАрт, 1991. – 112 с.
75. *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. СПб., «Издательство Олега Абышко», «Университетская книга», 2009. – 608 с.
76. *Тульпе И. А.* Монотеизм и проблема изображения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 3–4. 2011. С. 131–139.
77. *Успенский К. Н.* Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII–IX вв.: Феофан и его хронография // Византийский Временник. 1950. № 3. С. 393–438.

78. *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной Церкви. Коломна: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. – 656 с.
79. *Флоренский П. А.* Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб: Мифрил, русская книга; 1993. – 365 с.
80. *Флоровский Г.*, протоиерей. Византийские отцы V-VIII вв. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/byzant1/55.html> [дата обращения: 23.06.2014]
81. *Чичуров И. С.* Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV-начало IX вв.) // Он же. Избранные труды. – М.: Научный совет РАН «Роль религий в истории», 2007. – 272 с.
82. *Шаму Ф.* Эллинистическая цивилизация. – М., Екатеринбург: У-Фактория: АСТ, 2008. – 477 с.
83. *Швыдкая Е. В.* Смысл православной иконы и ее содержание в храмовом континууме: дисс....канд. философ. наук 09.00.13 / Швыдкая Елена Владимировна. Екатеринбург, 2009.
84. *Шёнборн К., кардинал.* Икона Христа. Богословские основы. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/25\\_sh/on/born\\_04.htm#2\\_2\\_1\\_0](http://krotov.info/libr_min/25_sh/on/born_04.htm#2_2_1_0) [дата обращения: 23.06.2014]
85. *Шмит Ф. И.* Кахриэ-джами [=Известия Русского Археологического Института в Константинополе. Т. XI]. София: Държавна печатница, 1906. – 336 с.
86. *Элиаде М.* Священное и мирское. URL: [http://royallib.com/read/eliade\\_mircha/svyashchennoe\\_i\\_mirskoe.html#131822](http://royallib.com/read/eliade_mircha/svyashchennoe_i_mirskoe.html#131822) (дата обращения 07.07.17).
87. *Abrahamse D.* Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period // Byzantinische Forschungen. 1982. Bd 8. S. 3–17.
88. *Alexakis A. A.* Florilegium in the Life of Nicetas of Medicion and a Letter of Theodore of Studios // Dumbarton Oaks Papers. 1994. Vol. 48. P. 179–197.

89. *Alexander P.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire. Oxford: Clarendon Press, 1958. – xii+287 p.
90. *Idem.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // *Dumbarton Oaks Papers.* 1953. Vol. 7. P. 35–66.
91. *Anastos M.* The ethical theory of images formulated by iconoclasts in 754 and 815 // *Dumbarton Oaks Papers.* 1954. Vol. 8. P. 151–160.
92. *Auzépy M. F.* La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: Propagande ou réalité? // *Byzantion.* 1990. Vol. 60. P. 445–492.
93. *Eadem.* La vie d'Etienne le Jeune par Etienne le Diacre. [=Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3]. Birmingham: Ashgate, 1999. – vii, 357 p.
94. *Eadem.* L'Hagiographie et l'Iconoclasme Byzantin: Le cas de la Vie d'Etienne le Jeune. [=Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 5]. Birmingham: Ashgate, 1999. – 342 p.
95. *Eadem.* L'histoire des iconoclasts. Paris : Association des amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2007. – 386 c.
96. *Eadem.* Le Christ, l'empereur et l'image (VIIe-IXe siècle) // *EYΨYXIA: Mélanges offerts à H. Ahrweiler.* Vol. 1. [=Byzantina Sorbonensia. Vol. 16] Paris: Publication de la Sorbonne, 1998. P. 35–47.
97. *Baranov V. A.* The Vita Tarasii as a source for reconstruction of the iconoclastic theology// *Universum Hagiographicum. Mémoial R.P. Michel van Esbroeck, s.j. (1934–2003) / Mouraviev A.V., Lourie B., eds.* [= *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique.* Vol. 2]. St. Petersburg: Byzantinorossica, 2006. P. 331–339.
98. *Barnard L. W.* The greco-roman and oriental background of the iconoclastic controversy. – Leiden: Brill, 1974. – 155 p.
99. *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959. – 835 s.
100. *Bréhier L.* La querelle des images (VIII–IX s.). – Paris: Burt Franklin, 1904. – 64 p.

101. *Idem.* Sur un texte relatif au debut de la querelle iconoclaste // *Échos d'Orient.* 1938. Vol. 37. P. 17–22.
102. *Brubaker L.* Icons before Iconoclasm? // *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XLV 3—9 aprile 1997. T. 2. Spoleto: Presso la sede del centro, 1998).* P. 1215–1254.
103. *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (C. 680 – 850): The Sources: An Annotated Survey [=Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7]. Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney: Ashgate, 2001. – xxxi+324 p.
104. *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – xxvi+918 p.
105. *Bogdanovic J.* Canopies: The framing of sacred space in the Byzantine ecclesiastical tradition. A dissertation presented to the faculty of Princeton University in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. Princeton University, 2008. – 1042 p.
106. *Burghardt W.* The Image of God in Man according to Cyrill of Alexandria. Woodstock: Woodstock College Press, 1957. – xv+194 p
107. Byzantine defenders of images. Eight saints' lives in english translation / Talbot A.-M., ed. – Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998. – xxi+404 p.
108. *Cameron A.* The history of the image of Edessa: the telling of a story // (Okeanos: Essays presented to Ihor Sevcenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students) Harvard Ukrainian Studies. 1983. Vol. VII. P. 80–94.
109. *Cormack R.* The Arts during the Age of Iconoclasm // *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham. March 1975 / Bryer A., Herrin J., ed. Birmingham: Centre for Byzantine studies, University of Birmingham, 1977. P. 35–44.*
110. *Crouzel H.* *Théologie de l'image chez Origène.* Paris: Aubier éditions montaigne, 1956. – 287 p.

111. *Cunningham M. B.* The Life of Michael the Synkellos. [=Belfast Byzantine texts and translations. Vol. 1] Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, 1990. – xvi+204 p.
112. *Ćurčić S.* Divine Light: Constructing the Immaterial in Byzantine Art and Architecture //Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. C. 307–337.
113. *Damian T.* The icons: theological and spiritual dimensions according to St. Theodore of Studion. New York: Fordham University, 1993. – 373 p.
114. *Didron A. N.* Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine. Paris: Imprimerie Royale, 1845. – XLVIII+483 p.
115. Dumbarton Oaks Hagiography Database. Introduction. Washington, D.C., 1998. URL: <http://www.doaks.org/research/byzantine/resources/hagiography-database/hagiointro.pdf> (дата обращения – 30.11.17).
116. *Efthymiadis S.* On the Hagiographical Work of Ignatius the Deacon // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1991. Bd. 41. P. 73–83.
117. *Foss C.* Byzantine and Turkish Sardis. Cambridge, London: Harvard University Press, 1976. – vii+216 p.
118. *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1977. – xiv+191 p.
119. *Giakalis A.* Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council. Revised Edition. Leiden; Boston: Brill, 2005. – 161 p.
120. *Goodenough E. R.* Jewish symbols in the Greco-Roman Period. Abridged edition / Neusner J., ed. Princeton: Princeton University Press, 1992. – 328 p.
121. *Halkin F.* Saint Antoine le Jeune et Petronas le vainqueur des arabes en 863 // Analecta Bollandiana. 1944. Vol. 62. P. 210–223.
122. *Idem.* Y a-t-il trois saints George, évêques de Mytilène et confesuers sous les iconoclastes? // Analecta Bollandiana. 1959. Vol. 77. P. 464–469.

123. *Hamilton J., Hamilton B.* Christian dualist heresies in the Byzantine world c. 650—c. 1450. Manchester; New York: Manchester University Press, 1998. – xvii+317 p.
124. *Hefele K. J.* A History of the Christian Councils: From the Original Documents, to the Close of the Council of Nicaea, A.D. 325. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871. – 508 p.
125. *Ivanovic F.* Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis. Eugene: Pickwick, 2010. – 103 p.
126. *Jensen R.* Understanding early Christian art. London; New York: Routledge, 2000. – x+221 p.
127. *Kerenyi K.* Eidolon, Eikon, Agalma // Kerygma und mythos VI-2. Entmythologisierung und Bild. Hamburg: Herbert Reich Evangelischer Verlag GmbH, 1964. C. 51–60.
128. *Kitzinger E.* The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // *Dumbarton Oaks Papers*. 1954. Vol 8. P. 83–150.
129. *Krausmüller D.* Patriarch Methodius, the first hagiographer of Theodore of Stoudios // *Symbolae Oslonenses*. 2006. Vol. 81. P. 144–150.
130. *Idem.* From Homoousion to Homohypostaton: patriarch Methodius of Constantinople and post-patristic Trinitarian theology // *Journal for Late Antique Religion and Culture*. 2009. Vol. 3. P 1–20.
131. *Idem.* Showing One's True Colours: Patriarch Methodios on the Morally Improving Effect of Sacred Images // *Byzantine and Modern Greek Studies*. 2016. Vol. 40. C. 298–306.
132. *Idem.* Sleeping Souls and Moving Corpses: Patriarch Methodius' Defence of the Cult of Saints // *Byzantion*. 2015. Vol. 85. 1. P. 143–155.
133. *Idem.* The Vitae B, C and A of Theodore the Stoudite Their Interrelation, Dates, Authors and Significance for the History of the Stoudios Monastery in the Tenth Century // *Analecta Bollandiana*. 2013. Vol. 131. P. 280–298.
134. *Lander G. B.* Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy // *Medieval Studies*. 1940. Vol. 2. P. 127–149.

135. *Idem.* The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy // *Dumbarton Oaks Papers*. 1953. Vol. 7. P. 1–34.
136. *Lamza L.* Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730): Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen. Würzburg: Augustinus Verlag, 1975. – 248 s.
137. *Leys R.* L'image de Dieu chez St. Grégoire de Nysse. Bruxelles: Louvain, 1951. – 146 p.
138. *Louth A.* St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology [=Oxford Early Christian Studies] Oxford: Oxford University Press, 2002. – xvii, 327 p.
139. *Makris G.* Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites: Edition und Kommentar / Makris G., ed. und com. Chrontz M., übers. [=Byzantinisches archive. Bd. 17] Stuttgart, Leipzig: B. G. Teubner, 1997. – 170 s.
140. *Mango C.* The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians // *Okeanos: Essays presented to I. Ševchenko on his 60th Birthday* / Mango C. and Pritsak. O., ed. Cambridge (Mass.). 1984. P. 393–404.
141. *Mango C., Ševčenko I.* Some churches and monasteries on the southern shore of the Sea of Marmara // *Dumbarton Oaks Papers*. 1973. Vol. 27. P. 235–277.
142. *Martin E. J.* History of the Iconoclastic Controversy. London: Society for promoting Christian knowledge, 1930. – 282 p.
143. *Menthon B.* L'Olympe de Bithynie, ses saints, ses couvents, ses sites. Paris: Bonne presse, 1935. – 256 p.
144. *O'Connell P.* The Ecclesiology of st. Nicephorus I (758—828) Patriarch of Constantinople. Pentarchy and primacy. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1972. – 231 p.
145. *Papadakis A.* Hagiography in Relation to Iconoclasm // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1969. Vol. 14. P. 159–180.
146. *Papadoyannakis Y.* Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis // *Greek Literature in Late Antiquity:*

- Dynamism, Didacticism, Classicism / Johnson S. F., ed. Bodmin; Farnham: Ashgate, 2006. P. 91–106.
147. *Parry K.* Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in Eighth and Ninth Centuries. Leiden; N.-Y., Köln: Brill, 1996 [=The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies, and Cultures, 400–1453. Vol. 12]. – xx+216 p.
148. *Idem.* Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as a Christian Imperative // Byzantion. Vol. 59. 1989. P. 164–183.
149. *Patlagean È.* Byzantium's dual Holy Land // Sacred space. Shrine, city, land. Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Prawer / Kedar B.Z., Zwi Werblovsky R.J., ed. New York: Macmillan Press LTD, 1998, P. 112–126.
150. *Pratsch Th.* Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzant. Zeit. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. – xvi+475 s.
151. *Idem.* Theodoros Studites (759-826): Zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998. (=Berliner Byzantinistische Studien 4). – 353 s.
152. *Regel W.* Analecta Byzantino-Russica. Petropoli, 1891. – cliv+153 p.
153. *Rochow I.* Kaiser Konstantin V. (741-775): Materialien zu seinem Leben und Nachleben [=Berliner byzantinistische Studien 1]. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang, 1994. – 253 s.
154. *Schwarzlose K.* Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Gotha: Friedrich Andreas Berthes, 1890. – 267 c.
155. *Ševčenko I.* Hagiography of the Iconoclast Period // Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham. March 1975 / Bryer A., Herrin J., ed. Birmingham: Centre for Byzantine studies, University of Birmingham, 1977. P. 113–131.
156. *Signes Codoñer J.* Theodore Studite and the Melkite Patriarchs on Icon Worship // L'aniconisme dans l'art religieux byzantine. Actes du colloque de Genève (1—3 octobre 2009). Geneva: La Pomme d'or. P. 95–104.

157. *Speck P.* Kaiser Leon III., die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis'. Eine quellenkritische Untersuchung. Teil 1–3 [=Ποικίλα Βυζαντινά 19–20] Bonn: Dr. Rudolf Habel GMBH, 2002–2003. – 451 s.
158. *Stock A.* Bildertreit als Kontroverse um das Heilige // Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie / Stock A., hrsg. St. Ottilien: EOS Verlag, 1990. S. 63–85.
159. *Travis J.* In Defense of the Faith. The Theology of Patriarch Nikephoros of Constantinople. Brookline: Hellenic College Press, 1984. – 182 p.
160. *Vinson M.* The terms ἐγκόλπιον and τεράντιον and the Conversion of Theophilus in the Life of Theodora (BHG 1731) // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 1995. Vol. 36. P. 89–99.
161. *Vogt. A. S.* Théophylacte de Nicomédie // Analecta Bollandiana. 1932. Vol. 50. P. 67–82.
162. *Καραγάννη Φ.* Μεταλλικοί στάυροι της πρώιμης και Μέσης Βυζαντινής περιόδου σε ιδιωτική συλλογή // Αφιέρωμα στον ακαδημαϊκό Παναγιώτη Λ. Βοκοτοπούλο. Αθήνα: Καπον, 2015. Σ. 193–204.
163. *Μαρκοπούλος Α.* Βίος τῆς αὐτοκρατείας Θεοδώρας // Symmecta. 1983. T. 5. Σ. 249–285.
164. *Φουντούλης Ι.* Οι άγιοι Γεώργιοι αρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης [=Λεσβιακον Εορτολογιον. Ο. Α']. Αθηναί: χωρίς εκδοτικό οίκο, 1959. – 52 σ.

#### Справочные издания

1. Православная Энциклопедия / Кирилл, патриарх Московский и всея Руси, ред. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2000—н.вр.
2. The Oxford Dictionary of Byzantium. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991. – 2232 p.