

иное, как «частная природа»—Евтихия Константинопольского, Леонтия Византийского и их наследников-монофелитов. Как мы помним, осуждение ересей в VI и VII веках не сопровождалось специальным разбором и осуждением учения о частной природе—несмотря на то, что его опровержением занимался св. Максим Исповедник. У иконоборцев, насколько можно судить по сохранившимся скудным фрагментам, термин «частная природа» не фигурировал, однако термин «человек вообще» (а не «человечество») является не менее характерным.

Теперь нужно посмотреть детальнее—материал наших источников это позволяет,—каким образом Иоанн Грамматик трактовал индивидуальные особенности Иисуса в их отношении к воплощению.

3.2.7.3 Индивидуальные особенности Иисуса

Фрагмент 2 Иоанна Грамматика посвящен объяснению того, почему даже «отдельный человек» не может быть изображен графически. Его «обособляющие акциденции» (τὰ ἰδιάζοντα τοῦ τινος συμβεβηκότα), «которыми он отделяется от единовидных (принадлежащих к тому же виду)»,—это, прежде всего, не внешний вид, а такие вещи, как «происхождение, страна, <...> поведение похвальное или достойное порицания,—всё это может быть понято только через посредство речи».

Характерно, что, называя ипостасные особенности «акциденциями», Иоанн Грамматик не делает различия между отчуждаемыми и неотчуждаемыми акциденциями, то есть между признаками приводящими и признаками, необходимо присущими данной ипостаси (см. об этих понятиях выше, глава II.1, раздел 2.11.2). Конечно, о человеке многое может сказать такой признак, как его страна обитания, однако этот признак не является в нем необходимо присущим...

При такой трактовке ипостасных особенностей они все ставились в ряд акцидентальных, то есть, в философском смысле, случайных, а потому не имеющих места в воплощении Логоса.

Реконструируя христологию Иоанна Грамматика, окончательно получаем:

Логос воплотился в «человека вообще»—то есть в то, что Евтихий Константинопольский и Леонтий Византийский на-

зывали «частной природой». Индивидуальные человеческие особенности Иисуса не играли никакой существенной роли в воплощении, то есть они не были восприняты Логосом так, чтобы оставаться в Нем вечно. Поэтому их изображение не будет изображением воплощенного Логоса. Следовательно, воплощенный Логос изобразить нельзя.

3.3 Общие выводы относительно учения иконоборцев

Как нам представляется, в настоящее время удастся достаточно убедительно доказать, что между первым и вторым иконоборчеством наличествует преемственность доктрины. Второе отличается от первого, главным образом, в степени проработки и систематизации учения (а также в пастырском подходе к культуре икон).

В целом, иконоборчество реализовало и развило те тенденции в византийском богословии, которые были намечены еще во второй половине VI века, при патриархе Евтихии Константинопольском и Леонтии Византийском. В течение VII века эта традиция не угасала, а продолжала тлеть, почти не выходя на поверхность (если не считать явления «монофелитского оригенизма», осужденного в лице Константина Апамейского).

Эта традиция, в свою очередь, восходила к оригенизму начала VI века, хотя уже успела отречься от имени Оригена и его самых ярких последователей. Поэтому, как нам представляется, гипотеза Г. В. Флоровского, предположившего истоки иконоборческой доктрины в оригенизме, теперь должна считаться доказанной.

4

Богословие иконопочитателей в IX веке

В IX веке византийское богословие иконопочитания достигло своей зрелости и наибольшей полноты разработки. Вопреки утверждениям некоторых католических ученых (особенно К. Шёнборна), желающих искусственно приблизить это богословие к Тридентскому собору и противопоставить учению Иоанна

Дамаскина, византийские апологеты иконопочитания продолжали опираться на наследие своих предшественников в VIII веке. Для них по-прежнему играет важнейшую роль представление об иконе как о церковном символе—вместилище божественных энергий*. Основные же их уточнения и дополнения касаются христологии.

4.1 Развитие богословских тем VIII века

Начнем наш обзор с тех вопросов, которые к IX веку успели стать традиционными для апологии иконопочитания, но получали подчас своеобразную акцентуацию.

4.1.1 Возможность иконы как необходимость

Апологеты иконопочитания изначально настаивали на том, что отрицание иконы, то есть отрицание возможности изобразить *воплощение* Логоса, равнозначно отрицанию самого воплощения. В IX веке мы находим еще более решительные формулировки:

Если бы достаточно было только одно созерцание Его в уме, тогда в этом же смысле достаточно было бы Ему и прийти к нам; но в таком случае видимость и обман были бы в том, что Он совершил, пришедши не в теле, а равно и в Его невинных, подобных нашим, страданиях.

Феодор Студит, *Антирритика* I, 7 (пер. В. М. Живова)

Из подобных высказываний становится ясно, почему аскетическое учение об «умной», лишенной всяких образов молитве никак не препятствует иконопочитанию: иконы нужны вовсе не для того, чтобы воображать их себе при молитве, а как доказательство реальности—то есть существования за пределами нашего ума и воображения—самого факта воплощения Логоса. Если недостаточно было бы лишь созерцать Логос в своем уме, то после реального Его воплощения Он тоже должен быть созерцаем плотскими очами.

* Подробно см.: Lourié 2000.

Кроме того иконы нужны как и всякая святыня, как всякое место особенного присутствия Божия. Поэтому иконопочитатели продолжают тему реальности присутствия божества в церковных символах.

4.1.2 Присутствие и описуемость божества в церковном символе

Патриарх Никифор и Феодор Студит продолжают держаться учения Седьмого Вселенского собора об освящении икон именем Божиим и именами святых (см. выше, раздел 2.2.3). Так, патриарх Никифор пишет: «Подобно тому, как храмы принимают названия от святых, так и изображения последних через подписание носят их название и посему освящаются...» Далее он ссылается на слова Христа «именем Моим бесы ижденут» (Мк. 16, 17) и «приемляй пророка во имя пророче, мзду пророчу приемлет и приемляй праведника во имя праведниче, мзду праведнику приемлет» (Мф. 10, 41) (*Антирритика* III, 54; пер. МДА).

Аналогичные высказывания есть и у Феодора Студита. Почитание имени Христова и имени святого переносится на икону.

Более детально формулируется теперь понятие «отношения» (σχέσις) между иконой и первообразом: формулируется учение об описуемости неопишуемого божества:

«...можно, однако, сказать,—пишет Феодор Студит,—что божество описуемо (περιγραπτόν), поскольку оно присутствует и приемлет поклонение в иконе, поскольку оно (божество) пребывает под сению плоти и соединено с нею».

Антирритика I, 12

Тут же, в продолжение этих слов, Феодор уточняет, что божество присутствует, хотя и повсюду, но «соответственно большей или меньшей способности (тварных) природ его (божество) принимать». «Поэтому если кто скажет, что и в иконе пребывает божество, то он не погрешит от должного». Но это происходит «не по природному соединению», а по «относительному (σχέτικῆ) причастию» (*там же*).

Никифор проводит различие между деталями церковного убранства, на которых могут быть светские изображения (например, животных), и иконами: в храме всё свято, но иконы, в отличие от светских изображений, святы еще и своим отноше-

нием к архетипам и потому, в отличие от изображений светских, достойны поклонения и вне храмов (*Антирритика* III, 45).

4.1.3. Изобразимость ангелов

Иконопочитатели в IX веке по-прежнему утверждают, что на иконе изображается характер первообраза. С этим тезисом связаны важные христологические соображения, которых мы коснемся ниже (раздел 4.2), но в IX веке пришлось дополнительно объяснять, каким же образом на иконах могут быть изображены такие существа, которые внешнего вида не имеют (и термин «характер» в обычном смысле к ним быть приложен не может)—ангелы. (Ср. выше, раздел 2.2.2). Этой проблеме патриарх Никифор посвящает небольшой трактат «О херувимах» (имеются в виду херувимы, поставленные около Ковчега Завета в Скинии Моисеевой), который лишь совсем недавно был издан* (а до этого, в XVII и XVIII вв., издавался только латинский перевод с рукописи, который до недавнего времени совершенно выпал из поля зрения ученых). Краткое содержание этого трактата и ссылку на него можно найти в другом сочинении Никифора (*Антирритика* II, 9 и далее).

В трактате «О херувимах» патриарх выделяет **особый род образов, которые не имеют тождества с прототипом ни по природе (в отличие от Евхаристии), ни по ипостаси (в отличие от икон Христа и святых), а только по энергии.**—У тех образов херувимов, которые воздвиг Моисей, были энергии настоящих херувимов, то есть через них действовали настоящие херувимы. Точно так же ангелы действуют через иконы ангелов, хотя ипостась ангела и не может быть изображена на иконе. Разнообразные изображения ангелов на христианских иконах—не только в человеческом облике, но и в виде животных, огненных колес и т. д.—все одинаково условны.

К этому рассуждению св. Никифора можно добавить, что изображения на иконах ангелов аналогичны тем изображениям Христа, от которых Церковь стала отказываться, начиная с VII века,—прежде всего, изображению Христа в виде агнца, за-

прещенному 82 правилом Трулльского собора. Для Христа лучше не употреблять условного символического изображения, так как есть возможность изобразить Его ипостась (в таком смысле комментирует запрет изображать Христа в виде агнца Феодор Студит: *Послание* 532). Что касается ангелов, а также различных пророческих и евангельских видений Троицы,—то условный способ изображения первообраза в церковном символе тут полностью сохраняет свое значение, поскольку альтернативы не имеет.

4.1.4 «Образ Божий» как икона и как человек

Библейское учение о том, что и сам человек сотворен по образу Божию (Быт. 1, 26), сразу же стало использоваться иконопочитателями в расширительном толковании: раз уже есть один образ Божий, человек, то могут быть и другие материальные образы. Они, очевидно, и сами понимали, что такой аргумент нельзя назвать особенно строгим. Тем не менее, у Иоанна Дамаскина в приложениях из святоотеческих цитат к *Словам* I и II фигурирует одна и та же цитата из Григория Нисского (*Об устройении человека*, 4), где человек называется «одушевленной иконой (ἔμψυχος εἰκών), приобщенной первообразу и достоинством, и именем». Никаких прямых объяснений, как из такой цитаты следует возможность иконопочитания, у Иоанна Дамаскина не встречается.

Следует сказать, что само это выражение, «одушевленная икона», применительно к человеку в его отношении к Богу встречается еще раньше, чем у Григория Нисского, у Евсевия Памфила (*Евангельские приуготовления*, VII, 8, 18). Впрочем, и Евсевия, которого Никифор опровергал и обличал в арианстве и прочих смертных грехах, Иоанн Дамаскин цитирует неоднократно в тех же самых сборниках святоотеческих цитат.

Ссылка на образ Божий в человеке была в составе аргументации иконопочитателей чем-то на стыке между «ученой» и «народной» апологетикой, однако важность ее была, по всей видимости, велика.

Попытку полемики с иконоборцами вокруг этого аргумента мы не встречаем ни у кого из грекоязычных авторов, зато на-

* J. DECLERCK, Les sept opuscules *Sur la fabrication des images* attribués à Nicéphore de Constantinople // *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* / Ed. by B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (Louvain, 2004) (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 137) 105–164.

ходим в арабоязычном трактате в защиту святых икон Феодора Абу Курры (гл. 21)* (об авторе см. выше, раздел 1.3.2).

Иконоборец возражает так: я тоже образ Божий—тогда уж поклоняйся и мне. Иконопочитатель отвечает:

«...Без всякого сомнения, ты действуешь противоположно тому, чтобы быть подобием Божиим в своих личных особенностях [вспомним тут цитату из Иоанна Грамматика, который относит к ипостасным особенностям похвальное или достойное порицания поведение; см. выше, раздел 3.2.7.3] <...>—в твоей приверженности настолько противоположному, что ты подобен Сатане или зверю. Мы говорим тебе, что ты не по образу Божию. Поэтому мы не поклоняемся тебе...». Но есть настоящие праведники, продолжает Абу Курра, которые «сами пребывают как образы Божии», «ибо они обновили в себе подобие своему Творцу». Мы поклоняемся даже их костям, заключает свой аргумент епископ Харранский.

Надо заметить, что сближение понятий «образ» и «подобие» Божии, с которым мы здесь встречаемся, является одним из нередких в патристике. Возможно, автор не отождествляет эти понятия, но исходит из той аскетической терминологии (одной из возможных), в которой у человека после грехопадения прародителей признается только образ Божий, а подобие Богу он еще должен стяжать праведной жизнью; иногда к этому прибавлялось мнение, что человек при греховной жизни разрушает в себе и образ Божий.

Иконоборческий аргумент, приведенный Абу Куррой, не только пережил века,—по всей видимости, неоднократно приходя в умы самых разных людей,—но и дал основание для одной диковинной русской старообрядческой беспоповской секты в XVIII веке:

Ее глава, Ларион Побирохин, заявлял, что «<...> в них [«писанных на досках образах»] нет божества и святости; а все то сделано человеческими руками, а почитают [эти сектанты] вместо оных человека, почему поклоняются друг другу и лобызаются. <...> [Побирохин заявил, что] должно поклоняться человеку, потому что он по образу и подобию Божию создан, а потом все объявленные разного звания

* Современный научный перевод этого трактата: *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, bishop of Harrān (c. 755—c. 830 A. D.)* / Transl. into English with Introduction and Notes by Sidney H. GRIFFITH (Leuven, 1997) (Eastern Oriental Texts and Translations, [1]).

люди <...>, по приказанию онаго Побирохина, как начали ложиться в самую полночь спать, то каждой [sic] порознь подходили к означенному Побирохину двоекратно кланялись ему в ноги и целовали в уста, а после того, еще втретьи поклоняясь в ноги, отходили прочь; которое целование и поклонение вставши и поутру чинили. А сверх онаго еще все они, по приказанию его, всегда называют его «радостью», а для чего, он, Семен [имя свидетеля], не знает <...>»*.

Этот пример показывает, что знание аргументации даже весьма отдаленных по времени споров может пригодиться и для понимания новейших эпох...

4.2 Христологические проблемы

Основное содержание догматической полемики в IX веке было, как и прежде, христологическим, но теперь акцент переместился на необходимость для иконопочитателей оправдаться от обвинений в несторианстве.

4.2.1 Патриарх Никифор:

полнота человеческих свойств тела Христа

Поводы для обвинений в несторианстве были—не только в глазах иконоборцев, но и в глазах современных патрологов, не исключая И. Мейендорфа. Последние, хотя и не говорят прямо о «несторианстве», но отмечают некоторую «несторианизующую» тенденцию (см. Мейендорф, *Христос*; ему следует и К. Шёнборн). Действительно, бросается в глаза, что временами патриарх Никифор—впрочем, в отличие от Феодора Студита,—отказывается от того «феопасхитского» богословского языка, который стал для православного богословия нормативным после Константинопольского собора 536 г. и особенно после Пятого Вселенского собора (см. выше, гл. III.1, раздел 3.1).

Конечно, с одной стороны, «феопасхизм» никогда не провозглашался *единственно* возможным способом выражения хри-

* 1769 г., июнь. Всеподданнейшее донесение Сената о появившихся в Тамбовской и Воронежской губерниях новых раскольниках. Оpubл. в: Е. В. БАРСОВ, Акты, относящиеся к истории Раскола в XVIII столетии // *Чтения в Обществе истории и древностей российских* 149 (1889) кн. 2. 36–42, особ. 36–38 (отд. пагинация).

стологического догмата, и поэтому антиохийский богословский язык никогда не объявлялся ересью сам по себе, и, с другой стороны, патриарх Никифор нигде не пытался исправлять отцов прошлого и совершал богослужения, за которыми пелся «феопасхитский» «символ веры», гимн «Единородный Сыне»,—поэтому нельзя абсолютизировать значение подобных высказываний: они расставляли некоторые акценты и не более того. И тем не менее, эти акценты звучали в IX веке как-то уж слишком непривычно:

...никто из обладающих разумом не признает, что Логос претерпел страдания.

Патриарх Никифор, *Антирритика* I, 22

Подобные высказывания могли быть интерпретированы только в контексте. Контекст полемики с иконоборчеством заставлял патриарха, с одной стороны, утверждать обычные человеческие свойства Христа, а с другой стороны, не допускать атрибуции этих свойств божественной природе. Но он пошел дальше: он стал избегать атрибутировать их не только божественной природе, но и ипостаси Логоса. Выражения типа «*Логос* пострадал плотью» (а не просто «плоть пострадала») становятся для него нетипичными. Можно сказать, что св. Никифор переносит акцент на полноту человеческой жизни в Иисусе, не подчеркивая, что этой жизнью живет Логос Божий. Главные богословские темы Никифора—учение о теле Христовом, особенно после воскресения, и о Евхаристии. Именно ему принадлежат основные и самые подробные опровержения иконоборческих мнений в этих областях. (Мы уже останавливались на них в разделе 3, при изложении учения иконоборцев).

Впрочем, и тут необходимы оговорки. Святитель Никифор все-таки недвусмысленно утверждает единство Христа, которому принадлежат и божественные, и человеческие свойства, в том числе самые важные для полемики против иконоборцев свойства описуемости и неопишуемости:

Как мы не называем Его ни только Богом, ни только человеком, потому что Он есть и то, и другое, так не можем называть Его ни только неопишуемым ради Логоса, ибо Он не Логос только,—ни только опишуемым ради Его человечества, ибо Он не человек только. Но точно и собственно о Нем должно говорить и то, и другое. Так как

Он один и тот же есть вместе и Бог и человек, то один и тот же Он в одно и то же время и опишуем и неопишуем.

Антирритика I, 20 (пер. МДА)

Только при очень большой предвзятости это высказывание можно прочитать в том смысле, который мог бы в него вложить, например, Леонтий Византийский, различавший Логос и Христа как двух разных субъектов. Нигде у Никифора такого различения не видно. Напротив, в другом месте он довольно прямо отождествляет Христа и Логос:

В творении иконописца «получается не только видимый человеческий образ Христа и оживляется воспоминание вследствие сходства с первообразом, но даже Логос, хотя Он неопишуем и неизобразим по природе Своей, невидим и совершенно непостижим вследствие того, что Он ипостасен и неделим, одновременно вызывается в нашей памяти».

Антирритика I, 22 (пер. МДА)

Здесь ясно сказано, что на иконе вместе с «видимым человеческим образом Христа» изображается Логос. Что Логос не просто «вызывается в нашей памяти», а именно реально присутствует на иконе, Никифор пишет неоднократно (см. выше, раздел 4.1.2).

Итак, противоречие между богословием патриарха Никифора и традиционным к тому времени «феопасхитским» богословским языком не носило острого характера и однако же имело место. Вопрос о том, как относится во Христе то, что в Нем изобразимо по человечеству, к тому, что раз и навсегда необратимо принято в Его ипостась, в ипостась Логоса, нуждался теперь в новой и более детальной экспликации. Это стало главной богословской темой для Феодора Студита.

4.2.2 Феодор Студит:

на иконе изображается ипостась

Защитники иконопочитания еще в VIII веке связывали возможность изображения на иконе с понятием характер, которое традиционно, со времен Великих Каппадокийцев, относилось к ипостаси (см. выше, раздел 2.2.2). Продолжая эту линию аргументации, апологеты иконопочитания в IX веке делают особый акцент

на том, что на иконе всегда изображается ипостась. Если речь идет об ипостаси Христа, имеющей две природы, то ее изображимость обеспечивается свойствами одной из ее природ, человеческой.

«...нет никакой ипостаси, кроме Христовой, на иконе Его,—пишет Феодор Студит,—но сама ипостась Христа, то есть характер, являющийся видом Его (внешний) облик, присутствует в иконе и приемлет поклонение».

Послание 528

Присутствие характера создает присутствие самой ипостаси. Но изображение ипостаси через ее характер означает, что во Христе есть ипостасные особенности не только Логоса, но и человека Иисуса. Как это совместить с тем, что отдельной человеческой ипостаси Иисуса все-таки нет?—По мнению иконоборцев, именно здесь был тот тупик богословия иконопочитания, из которого оно не имело шансов выбраться. Феодор Студит стал тем богословом, который более всех позаботился о выходе православного богословия из этого тупика.

4.2.3 «Природа» + «ипостасные идиомы» ≠ «ипостась»

Мы уже упоминали об иконоборческом возращении относительно наличия человеческого характера во Христе (раздел 3.2.7.2): если есть характер, это значит, что есть и человек, то есть человеческая ипостась. Теперь разберем возражения на это со стороны единственного (согласно доступным нам источникам*) богослова, который на этом останавливается,—Феодора Студита.

Мы пропустим довольно очевидные аргументы относительно того, что всё, что имеет внешний вид,—а Христос, бесспорно, имеет внешний вид—должно быть описуемо. В этой части аргументации Феодор Студит не отличается от патриарха Никифора.

* Эта оговорка имеет не только формальное значение. Видимо, уже настало время, когда издание анонимного трактата в защиту святых икон—того, в составе которого сохранились три фрагмента из Иоанна Грамматика,—встало на повестку дня в качестве одного из главных вопросов изучения источников по богословию иконопочитателей. Есть основания думать, что там тоже рассматриваются проблемы, близкие к обсуждаемым в настоящем разделе. (Мы исходим из поверхностного знакомства с трактатом по ксерокопии неудовлетворительного качества с плохо читаемой рукописи).

Самым главным для нас вопросом будет другой: действительно ли внешний вид Христа, который может быть изображен на иконе, содержит его характер, то есть ипостасные особенности?

Феодор Студит настаивает (*Антирритика* III, 1, 15, особенно 397С–400А), что имя «Иисус»—это имя собственное, а не нарицательное, как, например, имя «человек». Это означает, что Христос не только как Сын отличается от Отца и Духа внутри Святой Троицы, но и как Иисус Он отличается от всех прочих людей (например, Петра, Павла) такими же признаками, какими люди отличаются один от другого, то есть ипостасными особенностями:

Итак, не только нарицательным, но и собственным именем нарекая Христос, отделяющим Его ипостасными идиомами от прочих людей, и поэтому Он описуемый. <...>

Следовательно, Он—один из нас (εἷς ἐστὶ κατ' ἡμᾶς), хотя Он и Бог, един от Троицы: как там Он отличается идиомой сыновства от Отца и Духа, так Он и тут отделяется от всех людей ипостасными идиомами. И поэтому Он описуемый.

Итак, Никифор позволял себе рассматривать человечество Иисуса весьма «автономно» от Его божества, а Феодор Студит прямым текстом исповедал во Христе ипостасные особенности не только Логоса, но и человека, Иисуса.

Однако, все защитники иконопочитания отказывались признавать, что сочетание человеческой природы и ипостасных идиом человека приводило во Христе к тому, что полагали несториане,—к человеческой ипостаси Иисуса, отличной от божественной ипостаси Логоса.

4.2.4 Итоги христологической полемики с иконоборцами

В сохранившихся до нашего времени творениях Феодора Студита и других его современников мы тщетно стали бы искать подробных рассуждений о том, почему, если мы, как и несториане, признаём во Христе и человеческую природу, и человеческие ипостасные особенности, мы все-таки отказываемся признавать в Нем человеческую ипостась. Возможно, материалы тогдашней полемики дошли до нас не полностью, но более вероятно, что они не вполне репрезентативно сохранились.

СРЕДНЕВИЗАНТИЙСКИЙ ЭПИЛОГ:

ЛЕВ ХАЛКИДОНСКИЙ И ЕВСТРАТИЙ НИКЕЙСКИЙ

Дело в том, что такое представление, согласно которому ипостась есть нечто большее, нежели «сумма» ее «слагаемых», то есть сущности и ипостасных идиом, хотя и было выражено еще в творениях Великих Каппадокийцев (см. выше, глава II.1, раздел 2.8), в VI веке было далеко не очевидным.—И это не говоря уж о том, что процесс перенесения в христологию терминологии Каппадокийцев, выработанной для триадологии, шел весьма болезненно... В VI веке всем христианским конфессиям пришлось серьезно задуматься над определением ипостаси. Тогда различные монофизитские конфессии выбрали модификации (порой диаметрально противоположные) аристотелевского подхода, а халкидониты, особенно в лице св. Евлогия Александрийского, настояли на том определении ипостаси, которое исходило из «принципа дополнительности» (см. выше, гл. III.1, раздел 5.6).

Теперь самое время вспомнить, что творения св. Евлогия дошли до нас, главным образом, через патриарха Фотия (родился ок. 820, годы патриаршества 858–867, 877–886, † 890-е)—сына пострадавшего от иконоборцев св. Сергия Исповедника, великого ученого и богослова, бывшего защитником иконопочитания едва ли не «от чрева матери своей». Если Фотий считал богословие св. Евлогия Александрийского (и других защитников православия в VI веке) актуальным для себя, то это едва ли не достоверное свидетельство их актуальности для борьбы против иконоборчества.

Поэтому можно с полным основанием заявить: в IX веке, наконец, доспорили о том, о чем не доспорили в VI веке—о человечестве Христа, которое не есть ни какая-нибудь «частная природа», ни отдельная человеческая ипостась, хотя и имеет ипостасные особенности человека.

1

Византийское богословие между IX и XI веками

Несмотря на значительную философскую глубину, которой достигли споры вокруг иконопочитания в IX веке, один из важнейших и наиболее философских вопросов этих споров так и остался без закрепления в соборном постановлении. Это вопрос о возможности понимать человечество Христа как какую-либо «частную природу». Речь тут идет не о самом термине «частная природа», которым даже иконоборцы не пользовались, а о концепции, сопоставимой с той, что получила именование «частной природы» в богословии и философии второй половины VI века.

Защитники иконопочитания вроде Феодора Студита были уже далеко не первыми, особенно после Максима Исповедника, кто приводил аргументы против понимания человечества Христа как чего-либо аналогичного «частной природе», но эта часть аргументации сторонников иконопочитания даже после Торжества Православия в 843 г. не получила статуса общеобязательного церковного учения. Дверь для продолжения старых, по своей сути, споров была оставлена открытой. Напомним, что даже учение Максима Исповедника—в тех пределах, в которых оно не служило ближайшим целям опровержения монофелитства,—не получило статуса общецерковного и общеобязательного, хотя