

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CPG = M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (указывается только номер в этом справочнике)

В. М. Лурье
С.-Петербург

Логика иконопочитателей в период второго иконоборчества

1. Введение

Патрологические интересы Виктора Марковича Живова были естественным продолжением его интересов общекультурных. Его привлекало иконопочитание и богословское обоснование иконопочитания¹. В годы его молодости, когда, как он мне рассказывал, начиналось его увлечение патрологией, — в 1960-е — как раз в этой области были сделаны новые и, как тогда уже стало ясно, достоверные выводы. А именно, получило всеобщее признание заключение Георгия Острогорского (еще от 1929 г.) о том, что, с точки зрения своего богословского смысла, полемика об иконах была христологической². В 1960-е годы эта мысль многих исследователей вдохновляла, но и обескураживала. Дело в том, что суть христологических построений как защитников, так и противников иконопочитания не была понятна никому. Понятность не заходила глубже самых общих деклараций и отнюдь не распространялась на логические построения тех и других.

Сегодня мы можем сказать, что для понимания богословских споров VIII–IX веков в 1960-е годы не было никаких шансов, так как обе спорящие стороны говорили на совершенно незнакомом ученым богословском языке, да еще и между собой разделялись на партии. Серьезные сдвиги в сторону понимания этих проблем произойдут в начале 1970-х, когда в научный оборот будут введены новые источники, сохранившиеся на разных языках христианского Востока³. Достаточно полной картины «догматической истории иконоборчества» нет до сих пор, и я лишь утешаюсь надеждой, что мы хотя бы отчасти представляем масштаб нашего нынешнего незнания⁴...

¹ Приводимые здесь сведения о генезисе патрологических интересов Виктора Марковича были почерпнуты мною во время наших регулярных с ним бесед у него дома, продолжавшихся с 1984 г. до начала 1990-х годов.

² G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929 (репринт: Amsterdam, 1974).

³ Настоящим прорывом тут стала серия исследований Стефена Герё (его венгерская фамилия Gerö в публикациях на немецком и английском чаще пишется Gero, отсюда и «Геро» в публикациях В. М. Живова), за которыми В. М. Живов следил крайне внимательно: S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources*, CSCO vol. 346; Subsidia, t. 41; Louvain, 1973; idem, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources*, CSCO vol. 384; Subsidia, t. 52; Louvain, 1977. Эти две взаимосвязанные монографии были дополнены значительным количеством статей. Полная библиография Герё опубликована в его Festschrift: [A. Toepel,] *Bibliographie von Stephen Gerö*, in: D. Bumazhnov, E. Grypeou, T. B. Sailors und A. Toepel (hrsg.), *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 187; Leuven—Paris—Walpole, MA, 2011, S. XI ff.

⁴ В. М. Живов, насколько мне известно, уже не успел учесть в своих представлениях о генезисе иконоборчества армянские документы, впервые введенные в научный оборот М. ван Эсбруком: M. van Esbroeck, *Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte*, in: G. Nedungatt, M. Featherstone (eds.), *The Council of Trullo Revisited*, *Κατοικία* 6; Rome, 1995, 323–454. См. более подробное обсуждение и более полную библиографию: В. М. Лурье, *Лев III и иконоборчество армянских монофизитов*, в: idem, *История византийской философии. Формативный период*, СПб., 2006 [далее: ИВФ], 526–529 (Приложение III).

В 1960-е годы появляется ощущение, целиком разделявшееся Виктором Марковичем и, очевидно, его вдохновлявшее: «расшифровка» богословских дискуссий периода иконоборчества возможна!

Тогда, в 1970-е годы, Виктор Маркович определил для себя ту конкретную составляющую этой большой проблемы, которой будет заниматься лично он: богословие патриарха Никифора Константинопольского, низложенного при начале второго иконоборчества в 815 г., но до своей кончины в 829 г. продолжавшего защищать иконопочитание.

«Парадокс Никифора» заключался в том, что его иконопочитательская христология перестала быть формально отличима от несторианской — если только не считать контекста, который, разумеется, продолжал быть несовместимым с несторианством. Одно из направлений патрологической «моды» 1970-х за это ухватилось как за еще один повод «реабилитировать» несторианство и даже Нестория (идея Мильтона Анастаса, влиятельного греческого патролога, высказанная еще в 1950-е гг.)⁵. Виктор Маркович относился к той части исследователей, которые не разделяли эту моду, не закрывали глаза на имеющийся у Никифора богословский контекст и поэтому делали вывод о том, что стандартные для IX века логические категории приобрели у Никифора какой-то особый смысл. В конце 1970-х (хронологию я восстанавливаю приблизительно) В.М. задумал монографию о богословии Никифора⁶.

Как известно, проект остался неосуществленным. В.М. начал с того, что «пошел по следу» — от Никифора вглубь веков — и сразу же, уже в относительно близком к Никифору VII веке, наткнулся на Максима Исповедника, с именем которого теперь для нас и связываются основные патрологические достижения Виктора Марковича⁷.

Сейчас мы можем сказать, что богословие Максима Исповедника — это была попытка нового старта для философского оформления того богословия, которое традиция «максимитов»⁸ считает православным. Для этого нужно было признать полное, к началу VII века, фиаско уже опробованных в этой традиции стратегий систематического

⁵ См. особо статью-манифест М. Анастаса: M. A. Anastos, Nestorius was Orthodox, *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962) 119–140; репринт: *idem, Studies in Byzantine Intellectual History*, [Variorum.] Collected studies series, CS88; London, 1979, ch. VI. Наиболее подробно «криптонесторианская» интерпретация богословия иконопочитания у Никифора была предложена Кристофом фон Шёнборном: Chr. von Schönbron, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1^{er} et le 2^e Concile de Nicée (325–787)*, Fribourg/Suisse, 1976; множество переизданий и переводов, включая русский (перевод с авторизованного немецкого пер.): К. Шёнборн, *Икона Христа. Богословские основы*. Пер. с нем. Е. Верещагина. Милан—Москва, 1999, с. 204–206; здесь фон Шёнборн возражает на упреки в адрес христологии Никифора со стороны И. Ф. Мейендорфа, чьи труды подробнейшим образом изучались Виктором Марковичем и оказали на него большое влияние. См.: J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969; рус. пер.: И. Мейендорф, *Иисус Христос в восточном православном богословии*. [Пер. А. Юрченко], М., 2000, 208–209 (где к Никифору отнесено даже такое резкое выражение, как «воскрешение несторианской христологии»; Никифор тут постоянно противопоставляется своему современнику и соратнику по защите иконопочитания Феодору Студиту).

⁶ Сохранились лишь краткие тезисы, которые можно рассматривать как пролегомены к этой ненаписанной монографии. Они стали и первой патрологической публикацией В.М.: В. М. Живов, Влияние и система культуры: Проблема традиций в иконоборческих спорах, в: С. Г. Исаков (ред.), *Finitis duodecim lustris: Сборник статей к 60-летию проф. Ю.М. Лотмана*, Таллин, 1982, 66–69. К сожалению, эта краткая работа больше не переиздавалась. Сам автор, насколько я его понял, считал ее, скорее, программой исследования, нежели исследованием.

⁷ До сих пор сохраняет фундаментальное значение его статья: «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа, в: В. А. Карпушин (отв. ред.), *Художественный язык Средневековья*, М., 1982, 108–127; издание расширенного варианта в составе: В. М. Живов, *Разыскания в области истории и преемственности русской культуры*, *Studia Philologica*; М., 2002, 15–39. Статью сразу же заметил и оценил о. Иоанн Мейендорф, по инициативе которого перевод ее расширенного варианта вышел в журнале возглавлявшейся им тогда Свято-Владимирской богословской семинарии под Нью-Йорком: V. M. Zhivov, *The Mystagogia of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of Image*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 31 (1987) № 4, 349–376.

⁸ Так называли монофелиты своих противников из лагеря халкидонитов, независимо от реальной степени влияния Максима Исповедника на последних.

изложения догматики, которые не давали ей никаких шансов на выживание рядом с традициями монофизитов-севириан⁹. В начале IX века защитники иконопочитания, столкнувшись с новым кризисом христологии, припали к Максиму как к источнику вдохновения. Суть их обращения к Максиму — его причины и результаты — это как раз и есть то, что удалось выяснить Виктору Марковичу в его исследованиях по патрологии. И это очень значимо и отнюдь не мало¹⁰.

Но, надо сказать, результаты обращения к Максиму более заметны в трудах великого современника и соратника Никифора в борьбе с иконоборчеством, Феодора Студита, а в трудах Никифора они видны не особо. У Никифора гораздо более заметно другое: непригодность аппарата тогдашнего «школьного богословия» к выражению православных догматических истин и, поэтому, попытка введения *ad hoc* «неконвенционального» использования — но все-таки именно того же самого аппарата. Максим, напротив, предложил совсем другой логический аппарат (использованный, скорее, Феодором Студитом, нежели Никифором), просто отказавшись от использования всерьез старого «школьного».

Целью настоящего сообщения будет кратко набросать очерк того направления мысли, к которому принадлежал Никифор, и которое ставило вопросы, не обсуждавшиеся у Максима (во всяком случае, в тех его сочинениях, которые уже введены в научный оборот¹¹).

2. Богословие патриарха Никифора

Приведем один из наиболее ярких примеров «шокирующих» высказываний патриарха Никифора — где он возвращается к той позиции категорического отрицания «феопасхизма» (идеи о том, что во Христе претерпел страдания Бог), которая была осуждена на Пятом Вселенском соборе в 553 году¹². При этом будем иметь в виду, что Никифор нигде не пытался исправлять отцов прошлого и совершал богослужения, за

⁹ См. подробно: Лурье, ИВФ (где это этот кризис VI–VII вв. является основной сюжетной линией).

¹⁰ Кроме того, Виктор Маркович успел подготовить, в основных чертах, следующую после Максима главу своей несостоявшейся монографии о Никифоре. Он представил ее в виде доклада «Богословие иконы в первый период иконоборческих споров» на XVIII Международном конгрессе византинистов в Москве в августе 1991 года. Доклад был опубликован сокращенно в киевском журнале «Православие и культура» в 1993 г. (№ 2, с. 20–27) и полностью в сборнике 2002 года (*Разыскания...*), с. 40–69. Сказанное в этой статье относительно «апологии обоженного вещества» как важнейшем мотиве раннего богословия иконопочитания (особенно у Иоанна Дамаскина) сохраняет и сегодня полную значимость, хотя теперь мы знаем о том, что уже и в тот период концептуализация как иконоборчества, так и иконопочитания была существенно более сложной; см. выше, прим. 4, а также V. Baranov, B. Lourié, *The Role of Christ's Soul-Mediator in the Iconoclastic Christology*, in: G. Heidl, R. Somos in collaboration with C. Németh (eds.), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 228; Leuven—Paris—Walpole, MA, 2009, 403–411.

¹¹ Помимо них, сохранилось довольно много произведений Максима в неопубликованной грузинской версии. Наши нынешние представления о сочинениях Максима пока что соответствуют лишь греческому корпусу, который удалось собрать в Византии в конце XI века, после нескольких веков полузабвения. О богословском контексте XI в. см.: B. Lourié, Michel Psellos contre Maxime le Confesseur : l'origine de l' « hérésie des physéthésites », *Scrinium* 4 (2008) 201–227.

¹² Различие между халкидонитским «феопасхизмом» Пятого Вселенского собора и «монофизитским» (Севира Антиохийского и других умеренных противников Халкидона) формально заключалось в том, что последние приписывали страдания божественной природе, а халкидониты считали это ересью, но приписывали страдания ипостаси Логоса. Таким образом, вопрос упирался в сложную философскую и логическую проблему различения между «единой природой Бога Логоса воплощенной» (выражение Кирилла Александрийского, признававшееся обеими сторонами) и ипостасью того же Логоса. В VI в. на стороне «монофизитов» выступил ярчайший и едва ли не главный по историческому значению философ всего византийского средневековья Иоанн Филопон, а на стороне халкидонитов в течение столетия его было нечем уравновесить — пока не появился Максим Исповедник. В качестве введения в эту проблематику см. Лурье, ИВФ.

которыми пелся «феопасхитский» «символ веры», гимн «Единородный Сыне», — поэтому нельзя абсолютизировать значение подобных высказываний: они расставляли некоторые акценты и не более того. Однако, подобные акценты звучали в IX веке как-то уж слишком непривычно:

...никто из обладающих разумом не признает ни того, что Логос понес страдания, ни того, что плоть предпринимала чудеса¹³.

В этом пассаже имеется буквальное противоречие с текстом гимна (CPG 6891), который пелся во времена Никифора за каждой литургией в качестве песнопения малого входа (а впоследствии был смещен на второй антифон, где и сохраняется до сих пор): *Единородный Сыне и Слове (Логос) Божий... распныйся же, Христе Боже...* Оно появилось в чине литургии при Юстиниане Великом (по преданию халкидонитов, даже было им самим написано, хотя, по преданию антихалкидонитов, его автором был Севир Антиохийский¹⁴) именно как еще один, «малый» Символ веры.

Можно попытаться пояснить, в чем проблематичность процитированного выше высказывания Никифора, с помощью следующей грубой аналогии. Согласно халкидонитскому «феопасхизму» Юстиниана и Пятого Вселенского собора, на вопрос о том, «кто» пострадал — Бог или человек, — следует отвечать «Бог», но можно задать и другой вопрос, «чем» он пострадал, — и на него уже следует отвечать «человечеством» («плотию»). Второй вопрос и показывает отличие халкидонитского «феопасхизма» от «монофизитского», так как противники Халкидонского собора должны были бы ответить, что Бог пострадал божеством (божественной природой, природой Логоса...; тут были бы возможны разные варианты ответов, но ответить «человечеством» им было бы крайне затруднительно). Однако ответы на первый вопрос в стиле того, что пострадал человек или хотя бы даже «человечество» (человеческая природа) Пятым Вселенским собором осуждены как несторианство. Если дать тот ответ, что во Христе был какой-то особый, отдельный от Логоса человек Иисус, который и пострадал, то это было бы аутентичное учение несториан. Если же такого человека не было, но все же человечество (человеческая природа) выступает во Христе в качестве отдельного субъекта, который и претерпевал страдания, то это было бы криптонесторианство, осужденное Пятым Вселенским собором. Богословие Никифора — по крайней мере, на вербальном уровне — как раз и повторяет христологию криптонесторианства.

Контекст полемики с иконоборчеством заставлял патриарха Никифора утверждать, с одной стороны, 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 самой ипостаси Логоса. Выражения типа «Логос пострадал плотию» (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 все равно живет Логос Божий. Впрочем, и тут необходимы оговорки.

Святитель Никифор все-таки недвусмысленно утверждает единство Христа, которому принадлежат сразу и божественные, и человеческие свойства, и только за счет этого, изображая Христа по плоти, иконописец изображает Логос. Такое богословское оправдание иконопочитания логически противоречит криптонесторианству и, как показывает история различных направлений иконоборчества и иконопочитания, с ним несовместима в действительности. Ведь если плоть пострадала, а Логос не страдал, то, изображая плоть, мы вовсе не изображаем Логос, а изображаем лишь субъект страданий,

¹³ Никифор Константинопольский, *Антирритика* I, 22; PG 100, 252 B: οὐδεὶς γὰρ τῶν νοῦν ἔχόντων ἀλοφανεῖται, οὔτε τὸν Λόγον παθήματα φέρειν, οὔτε τῆς σαρκὸς τὰ θαύματα ὑπολήψεται.

¹⁴ См.: J. Puyade, Le tropaire Ὁ Μονογενής, *Revue de l'Orient Chrétien*, 7 (17) (1912) 253–267; V. Grumel, L'auteur et la date de composition du tropaire Ὁ μονογενής, *Échos d'Orient* 22 (1923) 398–418.

который, по Никифору, от Логоса отличен. Налицо логическая неувязка, которая в богословии Никифора так и останется неувязанной.

Это не бросало никакой тени на православное исповедание Никифора, которому в этом отношении доверяли даже весьма критически настроенные по отношению к нему последователи Феодора Студита. И это понятно: не от всех, от кого нужно требовать исповедания православной веры, можно требовать ее внятной логической артикуляции. Логическая артикуляция Никифора была невнятной, и единоверцы ему это прощали. Но защите иконопочитания такое положение дел не способствовало.

Но все же что произошло с Никифором? Зачем этот откат от «феопасхитского» языка, узаконенного еще Пятым Вселенским собором в 553 г.?

3. Богословие второго иконоборчества

Тут надо понимать, с каким оппонентом пришлось иметь дело патриарху Никифору. Богословие второго иконоборчества строилось на аргументации, общей для всех, кто принял Пятый Вселенский собор (553 г.). Вкратце и без деталей, в начале IX в. она была такова¹⁵.

Человека Иисуса изобразить можно, никто и не спорит. Вот только зачем? Ведь мы все согласны, что в Иисусе нет человеческого индивидуума, а есть только Логос, принявший на себя человеческую природу, общую для всех людей. Но природа, как вообще всякое общее понятие, неопишима (неизобразима). То, что мы изображаем на «портретах Иисуса», — это случайные человеческие черты. Бог в них не воплощался. Но вы, иконопочитатели, будете нам возражать, что, мол, на «портретах Иисуса» не только случайные черты (такие, которые менялись в течение Его земной жизни — например, с возрастом), но и те, которые характеризуют его как индивидуального человека, и которые инвариантны для данного человека. Но это и означает, что вы постулируете, будто в Иисусе были не только случайные человеческие черты, но и присущая Ему человеческая индивидуальность, и что именно в нее воплотился Бог.

Получается, что вы несториане, хотя не хотите в этом сознаться, то есть прямо сказать, что для вас Иисус — это отдельная от Логоса человеческая ипостась.

Теперь те же самые тезисы чуть более формально, на языке «школьного богословия», которому одинаково следовали и иконоборцы, и Никифор, и Феодор Студит.

Согласно классическому, но техническому определению понятия ипостась, уже у Каппадокийцев, οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἢ ὑπόστασις κατὰ τοὺς θεοφόρους πατέρας ἢ οὐσία μετὰ τῶν ἰδιωμάτων¹⁶. О каких «идиомах» (особенностях) тут речь?

Существуют отличительные особенности, которые отличают людей друг от друга, например, Петю от Вани. Часть этих особенностей (например, одежда и даже рост) меняются в течение жизни, но есть некоторые, которые не меняются и определяют идентичность этих людей. Очевидно, такие особенности есть и у человека Иисуса. Иконоборцы с этим не спорили. Но вопрос в том, воплощался ли в них, в эти особенности, Бог? Случайны они или нет не по отношению к Иисусу, а по отношению к Богу воплотившемуся? Вот сущность человеческая, «человечество», в воплощении не случайно: это некая реальность (хотя в каком смысле эта реальность реальна — отдельный сложный вопрос). Но она неизобразима, т.к. изображать мы можем только частное, а не общее.

¹⁵ См. подробно: В. Lourié, Le second iconoclasme en recherche de la vraie doctrine, *Studia Patristica* 34 (2000) 145–169, а также более популярное изложение в Лурье, ИВФ.

¹⁶ «Ведь ипостась — это, согласно богоносным отцам, не иное что, как сущность вместе с идиомами (особенностями)»; F. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jh.* 2. Aufl. mit Korr. und Nachträgen von B. Phanurgakis, hrsg. von E. Chrysos. Münster, 1981, 72.1–2. Цитирую это весьма авторитетное учебное пособие, составленное анонимным автором около 700 г.

Если мы, изображая частное в случае Иисуса, утверждаем, что изображаем Логос, то это значит, что мы веруем, будто Логос принял на себя индивидуальные особенности человека Иисуса. Но, как мы знаем из школьного богословия, которое никто ни для кого не отменял, «сущность плюс ипостасные особенности равно ипостась». Получаем, что в воплощенном Логосе есть человеческая сущность (это бесспорно для обеих сторон), но также есть ипостасные особенности человеческого индивидуума Иисуса (как учат иконопочитатели), — но тогда Иисус — это человеческая ипостась. Диагноз (от иконоборцев) — несторианство.

Ответ Никифора: молчит Никифор, не дает прямого ответа. Но просто говорит, что, мол, не хочу в несториане.

4. Богословие Феодора Студита

Ответ дал Феодор Студит. Вкратце: человеческой ипостаси в Иисусе нет, а индивидуальные особенности человека Иисуса — есть. Но они восприняты непосредственно Логосом. Логос, оставаясь одним из Троицы, стал теперь еще и «одним из нас», т.е. одним из людей — но при этом не будучи человеческой ипостасью.

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 καθ' 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 описуемый¹⁷.

Переведем это рассуждение из области божественного в область чего-нибудь земного. Используем, например, столь любимые Отцами античные примеры с человеком (ипостасью), человечностью (т.е. общей человеческой природой), лошадей и лошадиностью.

Тут рассуждение Феодора выглядит так: некий индивидуум (ипостась) имеет особенности человека Пети и жеребца Пегаса, но не так, как кентавр, а всецело: он всецело Петя и всецело Пегас. А проблема появляется потому, что при этом заявляется, что он все равно человек, и именно человек Петя, хотя среди лошадей он лошадь и там его кличка Пегас.

Чтобы проблемы для классической логики не было, нужно было бы заявить что-то другое: либо то, что он — некий гибрид Пети и Пегаса, уже не тождественный Пете, либо то, что он — сочетание Пети и Пегаса. Последний вариант, если теперь вернуться от этого примера в христологию, — несторианство: во Христе соединены два разных индивидуума, два разных субъекта — Логос и человек Иисус. Первый вариант («гибрид») — это подход «монофизитов» и тех халкидонитов VI века, которые шли на поводу у их философии или сразу философии и богословия.

Пример помогает почувствовать, насколько далеко логика Феодора Студита отошла не только от классической логики Аристотеля, но и от всех систем консистентной логики как таковых (т.е. таких логических систем, где запрещено противоречие). Видно, что она принадлежит к семейству самых радикальных из параконсистентных логик, разрешающих контрадикторное противоречие, т.е. конъюнкцию «А и не-А» (нечто одновременно является и не является чем-то).

В такой логике использование классических «школьных» определений (в которых для «ипостаси» используется аристотелевское определение «первой сущности») служит формулировке далеко не классического смысла. Это тот принцип, на котором еще у Каппадокийцев основано использование логики Аристотеля, и который впоследствии применяли к христологии те богословы, на которых ориентировался Феодор Студит.

¹⁷ Феодор Студит, *Антирритика* III, 1, 15; PG 99, особ. 397 С–400 А.

5. Богословие Евлогия Александрийского

Среди создателей той богословской традиции, на которую ориентировался Феодор Студит, особое значение имел Евлогий, патриарх Александрийский (580—607). В *Библиотеке* Фотия содержится реферат целого собрания его сочинений (*codex* 230: *Иже во святых Евлогия книга, содержащая слов* [то есть трактатов] *11*), и это основное из сохранившейся части его наследия. Шестое из этих «слов» — возражение «тем, кто пустословит ипостась быти только идиомой (ιδίωμα μόνον)»¹⁸.

Судя по наличию этого текста в *Библиотеке* Фотия, для IX века он был библиографической редкостью. Возможно, он оказался доступен Фотию в составе книжного собрания патриарха Мефодия, и тогда совсем маловероятно, чтобы Евлогий мог быть прочитан Феодором Студитом. Но Евлогий нас будет интересовать не как конкретный автор, который мог быть или не быть прочитан Феодором Студитом, а просто как самый яркий представитель той богословско-философской традиции, которая была известна Феодору и помимо Евлогия. Евлогий будет нам так важен лишь потому, что он наиболее понятен для нас, а не для Феодора Студита.

Евлогий считает нужным¹⁹ дать некоторые разъяснения, предостерегающие от прочтения Василия Великого в рамках Аристотелевой логики:

«...Некоторые говорят, что ипостась есть сложение (σύνλοκῆν) сущности и идиомы (ιδίωματος), чем очевидно вводится сложность (σύνθεσις). Но где же тогда окажется простота и несложность божественности в Троице? А они и Василия Великого учителя слова выставляют вперед, не желая понять, что премудрый оный муж не использовал слова [буквально: имени] «сложение» (τὸ τῆς... σύνλοκῆς ὄνομα) ни для того, чтобы дать определение (ὄρον), ни обозначение [буквально: подписание — ὑπογράφην] ипостаси <...>» [Но в полемике против Евномия было необходимо объяснить различие между «нерожденностью» и сущностью; поэтому Василий, понимая, что] «...особенное делает сложным общее, приводит нас к незаблудному и своеобразному постижению истины. Ведь человеческий ум не в состоянии простым и единым актом познания постигнуть одновременно единство и простоту вместе с троичностью ипостасей. Поэтому прибавлением, как сказал учитель, идиом, он отделяет индивидуализирующее понятие ипостасей. Но это всего лишь способ помочь немощи (нашего ума) и содействовать постижению непостижимого, а не (способ) сделать сложной простоту божественности или полностью описать какую-либо из ее ипостасей. Поэтому он и поясняет, что невозможно помыслить отдельно понятие Отца или Сына, если не расчленять своего разума прибавлением идиом. <...> Ибо способы, указывающие на Его (Бога) сложность, говорит он [Евлогий], не нарушают понятия Его простоты. Ибо, в противном случае, и все, что говорится о Боге, будет нам доказывать, что Бог сложен»²⁰.

Кратко мысль этого отрывка можно передать следующим образом: говоря о троичности Бога, мы допускаем в своих мыслях сложность, но при этом мы должны понимать, что сложности в Боге нет. Определение ипостаси как сущности с ипостасной идиомой предполагает сложность, но эта сложность остается в пределах нашего разума, а в реальности никакой сложности нет. Ипостасные особенности разделяют ипостаси божества друг от друга, но так, что они остаются нераздельными.

Налицо противоречие между прямым смыслом наших слов и тем смыслом, который мы подразумеваем: по прямому смыслу наших слов, сложность в Боге есть, но при этом мы знаем, что сложности в Боге нет. А зачем тогда говорить, что она есть, если ее нет? — Затем, что за *утверждением* сложности — при условии, что мы ее *отрицаем*,

¹⁸ R. Henry, Photius, *Bibliothèque*. Tome V (« Codices » 230-241). Collection byzantine; Paris, 1967, 8–64, особ. 39–48.

¹⁹ Подробно о полемическом контексте Евлогия Александрийского см.: Лурье, ИВФ, с. 230–234 *et passim*.

²⁰ Henry, Photius, *Bibliothèque*, V, 44–45.

— мы можем понять и объяснить такие идеи, которые никакому другому объяснению не поддаются.

Это не что иное, как эксплицитное утверждение того, что логика Василия Великого и вообще православных богословов является параконсистентной (паранепротиворечивой). Таким термином в 1970-е годы стали называть большое семейство логик, в которых нарушается не только принцип исключенного третьего (этот принцип нарушается во всех вообще неклассических логиках), но и принцип непротиворечия. Напротив того, подобные логики как раз и основываются на противоречиях. Если это противоречия вида «А и не-А» ($A \wedge \neg A$), то есть противоречия контрадикторные, а не контрарные²¹, то такие логики называют также диалетическими²². Именно с диалетической логикой мы имеем дело в только что процитированном разъяснении Евлогия Александрийского, когда он утверждает, что в Боге сложности нет, но при этом наши высказывания о Боге, подразумевающие наличие в нем сложности, все-таки бывают истинными.

6. Христология Феодора Студита: параконсистентная логика

Переведем язык Феодора Студита и его предшественников на язык современной логики²³. Такая постановка задачи вполне корректна, поскольку язык Феодора Студита — тоже строго логический, и нам предстоит лишь эксплицировать, какая именно логика им используется — из бесконечного числа теоретически возможных логик.

В средние века и в античности не существовало *de jure* представления об одинаковой априорной легитимности бесконечного числа разных логик, но существовало вполне эквивалентное представление. А именно, хотя логика считалась единственной, так как законы «правильного» мышления должны были обладать единственностью, богословское содержание легко объявлялось выходящим за пределы мышления как такового и, в разных смыслах этого слова, «немыслимым». Но это вовсе не означало тотального богословского агностицизма. Вся история христианской богословской мысли переполнена спорами о том, как именно нужно мыслить то, что нельзя помыслить. Таким образом, соглашаясь, что в догматике мы принуждены, в тот или иной момент, выйти за пределы законов «правильного» мышления, — а поэтому и мышления вообще, — никто не соглашался, что из этого требуется сделать вывод о прекращении дальнейших богословских дискуссий. Как раз тут-то и начиналось все самое интересное. Начинался дискурс того, как именно нельзя помыслить то, что невозможно помыслить. И здесь, пусть и с черного хода, прорывались разнообразные варианты неклассических логик.

Боевым рубежом, где не стихали бои в течение всего «византийского тысячелетия», был вопрос о параконсистентности: допустимо ли формулировать догматику в такой логике, которая не только не избегает противоречий, но опирается на них? Параконсистентный подход формулировали Каппадокийцы, Дионисий Ареопагит,

²¹ Контрарными называются противоречия вида «А и В» ($A \wedge B$), например, «Петя — человек и конь» или «Христос — Бог и человек». В классической логике оба таких утверждения не могут быть истинными одновременно, но в параконсистентных логиках, основанных на слабом (контрарном) противоречии — могут. Однако отрицание обоих утверждений сразу ($\neg A \wedge \neg B$) — «Фунтик — не человек и не конь», «Мурка — не Бог и не человек» — возможно также и в классической логике. Контрадикторными (сильными) называются противоречия вида «А и не-А» ($A \wedge \neg A$); конъюнкция отрицаний обеих частей этого выражения (то есть «не-А и А») будет точно так же невозможна в классической логике. Основанные на таких противоречиях параконсистентные логики называются диалетическими.

²² В качестве современного введения в параконсистентные логики и особенно в логики диалетические см.: G. Priest, *In Contradiction. A Study of Transconsistent*. Expanded Edition. Oxford, 2006.

²³ В качестве некоторого предварительного введения в параконсистентную логику, используемую в патристике, см.: B. Lourié, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Approach to Intensional Semantics*, in: T. Nutsudidze, C. B. Horn, B. Lourié, with the Collaboration of A. Ostrovsky (eds.), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsudidze (1888–1969)*. Texts and Studies in Eastern Christianity, 2; Leiden—Boston: Brill, 2014, 81–127; рус. пер. находится в печати в журнале *Ейва. Проблемы Философии и Теологии* (2015).

Максим Исповедник. Последовательно консистентный подход формулировал Иоанн Филопон, подчинявший своему философскому влиянию даже тех, кто расходился с ним в догматике... Богословие второго иконоборчества и его лидера, патриарха Иоанна Грамматика, было также консистентным. Поэтому неудивительно, что богословие его оппонентов было либо логически бессвязным (как у Никифора), либо сформулированным в понятиях параконсистентной логики (как у Феодора Студита).

Если очень коротко, то Феодор Студит сделал следующее. Ему предстояло эксплицировать в христологии то, что до него оставалось неэксплицированным, но интуитивно для многих ясным. Для этого он воспользовался хорошо ему известным учением Максима Исповедника относительно, во-первых, воплощения Логоса и, во-вторых, обожения человека. У Максима оба этих учения были связаны принципом, который современные богословы часто называют *tantum—quantum* (или, словами впервые его сформулировавшего Григория Богослова, *τοσοῦτον—ὅσον* — «насколько—настолько»): *насколько* Логос стал человеком, *настолько* же человек становится Богом; разумеется, то и другое — в совершенной степени, хотя в том и другом случае — без подмены личности: Логос даже под именем Иисус не образует отдельного от Троицы человека, а обоженные Петя или Маша не образуют четвертых и так далее ипостасей Троицы²⁴. То, что в этом учении Максима говорилось про обоженного человека, можно было развернуть симметрично, чтобы сказать о вочеловечившемся Логосе. Поэтому, согласно Феодору Студиту, как обоженный человек не образует новой ипостаси божественной природы (Троицы), так и вочеловечившийся Бог не образует новой ипостаси человеческой природы.

7. Параконсистентная логика Феодора Студита и его предшественников

Теперь рассмотрим эти идеи Феодора Студита чуть более формально. Воспользуемся «наивной» теорией множеств, даже самой «наивной» из возможных — то есть теорией множеств в ее первозданном величии, не освобожденной от парадоксов, и в которой поэтому понятие множества еще неотлично от понятия класса²⁵. В этом разделе мы обойдемся почти без формул, делая упор на словесные формулировки (но вынесем основные формулы в Приложение).

Тогда понятие ипостасной особенности (идиомы) будет соответствовать понятию «быть таким-то (конкретным) элементом такого-то (конкретного) множества». Например, для некоего x , — быть элементом множества A , $x \in A$. Это еще вполне в рамках классической логики.

Логос принимает ипостасные идиомы Иисуса, то есть «вочеловечивается» — становится элементом множества людей, причем, вполне конкретным элементом, «человеком Иисусом Христом» (выражение ап. Павла: 1 Тим. 2, 5). Но при этом Иисус не становится человеческой ипостасью, хотя имеет *все* (важно сделать акцент на том, что именно все) ее признаки, которые можно перечислить в рамках классической логики. Поэтому Иисус не является элементом множества людей — несмотря на то, что Он им является: выражение $x \notin B$ (где B — множество людей) тоже справедливо.

Получаем параконсистентную конъюнкцию:

$$x \in B \wedge x \notin B$$

²⁴ Лучшее, хотя не исчерпывающее исследование этих аспектов богословия Максима Исповедника — J.-Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996; см. также Лурье, ИВФ, с. 355–405.

²⁵ Более подробно о соответствующей теории множеств и ее аксиомах см.: В. М. Лурье, Числа в триадологии. 20 тезисов о паристической «теории множеств» (в печати).

Смысл этого выражения: Иисус принадлежит множеству людей, при этом не будучи человеческим индивидуумом (ипостасью), то есть не принадлежа множеству людей.

Но с принадлежностью к ипостасям Троицы ничего параконсистентного не возникает. Если обозначить множество ипостасей Троицы A , то имеем $x \in A$, а, для картины в целом, имеем для «логики боговоплощения»:

$$\left\{ \begin{array}{l} x \in B \wedge x \notin B \\ x \in A \end{array} \right.$$

Здесь фигурная скобка заменяет еще один знак конъюнкции: оба выражения справедливы одновременно. Первое из них, $x \in B \wedge x \notin B$, представляет собой диалетическую конъюнкцию (основанную на контрадикторном противоречии), а сочетание $x \in B \wedge x \in A$ — параконсистентную конъюнкцию, основанную на контрарном противоречии. Одновременная принадлежность к разным множествам, A и B , это тоже параконсистентность, хотя более слабая.

Христос обладает свойствами ипостаси человека и при этом не является ипостасью человека.

Суть этой логики уже изложена Евлогием Александрийским применительно к триадологии Василия Великого. Евлогий говорит об ипостасных идиомах в Троице, которые Василий Великий приписывает ипостасям, чтобы различить их для нашего ума, но при этом понимая, что, на самом деле, той картины, которая формируется в нашем уме, в Троице нет. Но то, что есть, имеет некое *соответствие* с тем, что есть в божественной реальности, — и именно в этом смысл правильного богословия²⁶. Поэтому нельзя сказать об ипостасных идиомах в Троице, что их просто-напросто нет; но столь же неверно будет сказать, что «их просто-напросто есть» — в каком-либо смысле классической логики. Мы имеем дело с процедурой параконсистентной логики, которая позволяет мыслить о том, что невозможно помыслить непосредственно.

У Феодора Студита — то же самое, но применительно к христологии. Конкретно логическая схема христологии Феодора Студита — это зеркальное отражение логической схемы учения Максима Исповедника о обоженнии. А последняя схема, в свою очередь, восходит к онтологии Дионисия Ареопагита²⁷. Именно Дионисий дал византийскому богословию логический метаязык, построенный на параконсистентной логике. Чуть более подробное обсуждение соответствующих логических схем мы приводим в Приложении.

8. Заключение

Споры об иконопочитании оставались христологическими по своей сути на протяжении всей их истории — не только в VIII–IX вв. и не только в Византии²⁸. На

²⁶ Термин «соответствие» здесь можно использовать ровно в том же смысле, в котором он используется Нильсом Бором в так называемой Копенгагенской интерпретации квантовой теории, согласно которой сама реальность параконсистентна: понятия классической физики применяются для описания специфических квантовых явлений неклассическим образом, но, тем не менее, это те же самые понятия (как, например, в соотношении неопределенностей Гейзенберга — координаты и импульс). Об аналогичном способе применения категорий аристотелевской логики к божественной реальности см.: Lourié, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*...

²⁷ См. подробнее: В. Lourié, *Philosophy of Dionysius the Areopagite: Modal Ontology*, in: A. Schumann (ed.), *Logic in Orthodox-Christian Thought*, Neusenstamm bei Frankfurt, 2013, 230–257; рус. пер. находится в печати в журнале *Еѣва. Проблемы Философии и Теологии* (2015). Ниже в Приложении я эксплицирую чуть подробнее тот аспект учения Ареопагита, о котором в этой статье сказано довольно кратко.

²⁸ См. более подробно: В. Lourié, *Une dispute sans justes : Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées*, *Studia Patristica* 42 (2006) 321–339, и Лурье, ИВФ, *passim*.

каждом этапе подобных споров защитникам икон было необходимо сказать о христологии нечто новое — но такое новое, которое не воспринималось бы их богословской интуицией как нововведение, а, напротив, вызывало бы радость узнавания, которая бывает тогда, когда кто-нибудь высказывает твои собственные мысли гораздо лучше тебя. Для периода второго иконоборчества это пытались сделать и патриарх Никифор, и Феодор Студит. Это не получилось у первого, но получилось у второго.

Феодору Студиту пришлось объяснить, почему обычное правило сложения аристотелевых категорий (сущность + ипостасная идиома = ипостась) не работает для боговоплощения: не потому, что оно неправильное, а как раз потому, что оно правильное, — но своей неработающей правильностью оно и должно возносить ум верующего к той точке, в которой *побеждаются естества уставы*.

9. Приложение

Обозначения:

A — класс божественных ипостасей (которых всего три).

B — класс людей.

X — любой класс.

a — некий выбранный (a не вообще любой) элемент множества A (аналогично b, x).

\wedge — конъюнкция (логическое «и»).

\emptyset — пустое множество (класс), т.е. небытие.

\in — принадлежность к классу.

\notin — непринадлежность к классу.

\neg — отрицание.

$$\left\{ \begin{array}{l} (1) \\ (2) \\ (3a) \wedge (3b) \end{array} \right. \text{ — обозначение конъюнкции для нескольких выражений.}$$

Общий принцип (в рамках классической логики, то есть такой логики, которая не только не допускает противоречий, т.е. консистентной, но даже подчиняется принципу исключенного третьего):

$$x \in X \wedge x \notin \neg X$$

«каждый элемент принадлежит только своему классу и никакому другому» (= «каждая ипостась является ипостасью только своей природы»), то есть лошадь принадлежит только классу лошадей, Петя — только классу людей, Логос Божий — только классу ипостасей Св. Троицы).

Логическая интерпретация понятия «ипостасная особенность (идиома)»: $x \in X$, т.е. ипостасная идиома определяет индивидуум (ипостась) x как вполне конкретный (a не вообще любой) элемент (ипостась $\acute{\upsilon}\lambda\acute{o}\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ = индивидуум $\acute{\eta}\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$) класса («множества» = сущности $\omicron\upsilon\beta\sigma\iota\alpha$ / природы $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) X .

Феодор Студит, христология

$$\left\{ \begin{array}{l} a \in A \\ x \in X \wedge x \notin \neg X \\ a \in B \wedge a \notin B \end{array} \right.$$

(1) Логос является ипостасью Троицы, поэтому (2) он не может становиться ипостасью какой-то другой природы (человеческой, например), но (3a) Он все-таки ей становится, — но, поскольку не может ведь, то (3b) не становясь.

Все эти формулы взяты готовыми из учения Максима Исповедника о обожении (= спасении) человека и применены к боговоплощению на основании принципа *tantum—quantum* (τοσοῦτον—ὅσον, выражение из Григория Богослова): «насколько Бог воплощается, настолько человек обоживается».

Максим Исповедник, учение о обожении человека

$$\left\{ \begin{array}{l} b \in B \\ x \in X \wedge x \notin \neg X \\ b \in A \wedge b \notin A \end{array} \right.$$

(1) человек Петя является ипостасью человеческой природы, поэтому (2) он не может становиться ипостасью какой-то другой природы (божественной, например), но (3а) он все-таки становится Сыном, получая τρόλος ὑλάρξεωc Сына (Логоса), то есть его сыновство — не какое-то второсортное или метафорическое, а «то самое», которое имеет только Сын (Логос), и при этом (3b) Петя все-таки не становится ипостасью Троицы — ни какой-то четвертой, ни ипостасью Логоса.

Дионисий Ареопагит, учение о вечной гибели (отчасти имплицитное)

$$\begin{cases} b \in \emptyset \\ x \in X \wedge x \notin \neg X \\ b \notin B \wedge b \in B \end{cases}$$

(1) человек Петя, избирая зло, избрал небытие, т.к. зло не имеет бытия ни в каком смысле (оказываясь вне иерархий бытия, согласно онтологии Ареопагита, основанной на модальной логике, предусматривающей несколько уровней бытия), (2) поэтому он не может оставаться внутри человеческой природы, то есть сохранять свою принадлежность к человеческому роду (при этом род человеческий все равно не убывает: в этом еще одно параконсистентное свойство понятия «природа» в патристике, начиная с Григория Нисского; аналогичный объект, привычный современным ученым, — бесконечные множества и трансфинитные числа: они тоже не убывают, если от них отнять что-то конечное), поэтому (3а) Петя и перестает принадлежать к человеческому роду, но при этом (3b) индивидуальность Пети все равно сохраняется, — как улыбка Чеширского кота, — причем, эта индивидуальность все равно человеческая. Вот и гадай теперь, человек еще Петя или уже нет... (оба ответа правильные, если их правильно сформулировать, то есть прибавить к каждому из них противоположное утверждение).

Такое представление о вечной гибели обладает полной симметрией по отношению к концепции обожения *tantum—quantum*. В том и другом случае сохраняется индивидуальность: старая не исчезает, новая не приобретается. Но противоположность обоих случаев в том, что при обожении приобретается вторая природа в дополнение к первой, а при вечной гибели теряется и первая и единственная природа (человеческая). Но потерять человеческую природу можно только параконсистентно, то есть одновременно и не теряя, т.к. консистентная потеря человеческой природы — это переход в абсолютное небытие, при котором не сохранится даже индивидуума.