
ИСТОРИЯ ЛОГИКИ

*Оксана Гончарко*¹

СТАНОВЛЕНИЕ ЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ВИЗАНТИИ В ПЕРИОД ВТОРОГО ИКОНОБОРЧЕСТВА: ФЕОДОР СТУДИТ И ПРОБЛЕМА ТОЖДЕСТВА²

Аннотация. В работе рассмотрены иконоборческие споры в Византии как одна из принципиальных вех в формировании логического мышления в Средние века. В работе делается акцент на сопоставлении двух подходов к пониманию логических законов: «иконопочитательского» подхода к определению понятия тождества (Феодор Студит) и «иконоборческого» подхода к пониманию законов тождества и непротиворечия. В статье предполагается показать взаимосвязь логических и богословских идей как в процессе становления новоевропейской научной рациональности вообще, так и логической науки в частности.

Ключевые слова: теория познания, неклассическая логика, тождество, история логики в Византии, Феодор Студит.

Oksana Goncharko

THE FORMATION OF LOGICAL IDEAS IN BYZANTIUM WITHIN THE SECOND ICONOCLASTIC CONTROVERSY: THEODORE THE STUDITE AND THE IDENTITY DIVISION

Abstract. Iconoclastic disputes in Byzantium are regarded in the present paper as the crucial point in the formation of scientific thinking in the Middle Ages. I propose to compare the two approaches to understanding the theological issues in terms of logical laws, the “iconoclastic” one and that of Theodore the Studite (“iconophilistic” one), and to show the interrelations between logical and theological ideas in the process of cognition theory development in general, and logic theory in particular.

Keywords: the theory of cognition, nonclassical logic, identity notion, the history of logic in Byzantium, Theodore the Studite.

¹ *Гончарко Оксана Юрьевна*, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора исторических исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», доцент кафедры философии Санкт-Петербургского горного университета.

Oksana Goncharko, PhD, docent, department of philosophy, Saint-Petersburg Mining University; National Research University Higher School of Economics.

² Исследование выполнено в рамках научного проекта, поддержанного Российским научным фондом, проект № 16-18-10202 «История логико-философских идей в византийской философии и богословии».

Введение

Александр Кожев в книге «Атеизм и другие работы» обосновывает точку зрения о христианских предпосылках научной революции XVII века, результатом которой стало создание математической физики и экспериментального метода (естествоиспытания) в естествознании: «найдется немного исторических фактов столь же трудно оспоримых, как факт взаимозависимости науки, современной техники, христианской религии и даже теологии» (Кожев 1964). А. Кожев даже отстаивает в небольшой работе «Христианское происхождение науки» мнение о том, что математическая физика как явление культуры является логическим следствием развития христианской догматики (особенно догмата о воплощении Христа, Слова Божия). Иными словами, он ставит вопрос о том, почему «ни один не христианский народ не смог (или не захотел) преступить границы эллинской науки» (Кожев 1964).

На первый взгляд может показаться, что А. Кожев является сторонником мнения о том, что христианская интеллектуальная традиция стала необходимым и достаточным условием рождения математической физики как принципиально иной, не аристотелевской физики. Однако, суждение А. Кожева в этом отношении еще более радикально, и речь идет не о причине и следствии, а практически о тождестве двух постулатов — догмата о боговоплощении (революции теологической) и открытия самой возможности применения математического аппарата к решению и моделированию физических процессов (революции научной): «Учитывая, что трудно отстаивать мнение, будто греки были язычниками потому, что не создали математической физики, следует предположить, что они не смогли разработать такую физику потому, что пожелали остаться язычниками... Как бы то ни было, это утверждение, по-моему, значительно менее смехотворно, чем может показаться на первый взгляд» (Кожев 1964).

Сравнивая «классическое язычество» (или ту теологию, которая была связана с эллинской наукой от Парменида до Прокла) и теологию христианскую, А. Кожев перечисляет ряд существенных различий, которые не могли не сказаться на решении вопроса о том, возможно ли применять науку божественную (математику) к решению вопросов и задач мира физического (или даже мира механики), и более того — на самой возможности постановки такого вопроса: «В противоположность христианской „классическая“ языческая теология должна была быть теорией трансцендентности, видением двойной трансцендентности Бога. Иными словами, язычникам — в отличие от христиан — было недостаточно умереть (при соответствующих условиях), чтобы оказаться лицом к лицу с Божеством. Даже полностью освободясь от своего тела (что, впрочем, христианину совсем не нужно), язычник будет остановлен на полпути своего вознесения к Богу... непреодолимым заслоном... Теос в „классическом“ язычестве существует не только по ту сторону мира, в котором живет

язычник. Этот Теос существует еще и безнадежно по ту сторону Потустороннего, которого язычник после своей смерти может, при случае, достигать... Важным, коротко говоря, является именно абсолютная невозможность, как для язычника, так и для Бога, преодолеть этот идеальный (или реальный) барьер» (Кожев 1964). При этом трансцендентный мир, в котором возможно воплощение языческого единого Теоса не может быть чем-то иным, чем «хорошо организованным единством строгих связей, установленных от века, между бесконечными и конечными числами» (Кожев 1964). Другими словами, математические законы (как отношения бесконечных и конечных чисел) в рамках такого видения мироустройства справедливы только относительно такого типа бытия, в котором нет места материи, естеству, физике или механике, или в крайнем случае там, где материя есть «лишь чистый эфир, недоступный в ощущении» (Кожев 1964).

В контексте данных рассуждений А. Кожевом был поставлен достаточно провокационный как с точки зрения истории науки, так и с точки зрения истории развития христианской догматики вопрос: «в самом ли деле надо быть или стать христианином, чтобы иметь возможность предаться математической физике?» (Кожев 1964). Против такой постановки вопроса сразу же напрашиваются два существенных возражения: с одной стороны, почему пятнадцать веков христианская цивилизация обходилась без математической физики, с другой стороны, «зачинатели современной науки, как правило, не были на особо хорошем счету у церкви» (Кожев 1964). Однако к обоим этим возражениям А. Кожев приводит два контраргумента, рассмотреть которые представляется интересным в контексте анализа идей, родившихся в рамках христологических споров второго этапа иконоборчества в Византии: несмотря на то что А. Кожев, кажется, полностью игнорирует византийскую средневековую логическую традицию, ее учет мог бы избавить его от необходимости таких контраргументов.

Первым контраргументом, по А. Кожеву, можно считать следующий: «Прежде всего, если эти самые пятнадцать веков были, несомненно, христианскими, то христианство в эту эпоху было далеко от того, чтобы проникать во все области культуры. Конечно, теология и в какой-то мере мораль (кроме права) были довольно быстро христианизированы... Но... например, в готическом стиле раннего, типично христианского искусства... этого надо было дожидаться более чем десять веков» (Кожев 1964). Средневековая философия пыталась на протяжении практически всех Средних веков (что на Западе, что в Византии) заново обрести Платона и Аристотеля, более менее достоверных (а, следовательно, языческих).

Вторым контраргументом является, по А. Кожеву, как раз средневековая наука, которой «повезло» еще меньше, чем философии: «что же касается науки в собственном смысле слова, то там положение было, можно сказать, еще хуже» (Кожев 1964). Поэтому только в учениях Отцов Церкви, пренебрегавших философией в пользу новой теологии, подлинно

христианской в противовес языческой эллинской, остается искать предпосылки того интеллектуального прорыва, который только и стал возможен к XVI–XVII векам нашей эры.

Позволю себе сформулировать некоторые собственные соображения по этому поводу: в науке в Средние века дела обстояли вовсе не «еще хуже», как полагает А. Кожев, однако, действительно, она развивалась постепенно, и эти шаги до сих пор в недостаточной мере изучены медиевистами в силу того, что в недостаточной мере изучена византийская логическая традиция. Христианизация языческой науки — не то направление, в рамках которого был осуществлен подлинно интеллектуальный прорыв. В собственно христианской теологии (причем восточного образца) в спорах иконоборцев и иконопочитателей этот прорыв, возможно, произошел как минимум на восемь веков раньше: ведь именно в этих спорах было сформулировано и обосновано тождество «земного» и «небесного» с логической точки зрения, поскольку был разрешен ход отождествления нетождественных для язычества и даже западного христианства образа Христова с его прототипом. Эта мысль (о тождестве образа на иконе и его исторического прототипа, несмотря на нетождественность природы изображения и природы личности Христа) является еще более радикальной мыслью, чем мысль о воплощении Христа (тождестве личности Христа, несмотря на нетождественность божественной и человеческой природ), хотя и следствием ее.

А. Кожев полагает, что именно догмат о боговоплощении в конечном итоге ответственен за переход к одновременно математической и естествоиспытательской физике: «Что же до креационизма, то поскольку он также встречается и в иудаизме, и в исламе в одной и той же форме, он никак не отвечает за современную науку. Как, впрочем, и догмат о Троице, которым языческий [нео]платонизм не пренебрегал полностью и который даже самих христиан гораздо больше побуждал к „мистической“ интроспекции и „метафизическим“ спекуляциям, чем к внимательному наблюдению за чувственно воспринимаемыми феноменами или к экспериментированию с ними. Итак, остается догмат о воплощении — единственный из главных догматов христианской теологии, который является, с точки зрения исторической реальности, одновременно достоверным и типично христианским, т. е. присущим всему христианскому мышлению и только ему. Следовательно, если христианство ответственно за современную науку, то именно догмат о Воплощении один несет эту ответственность» (Кожев 1964). А. Кожев полагает, что боговоплощение есть прямое руководство к построению как математической физики, так и физики экспериментальной, трактуя его как «возможность для вечного Бога реально, без утери своего абсолютного совершенства, присутствовать во временном мире, где мы сами живем» (Кожев 1964).

Тогда действительно закономерен вывод: «если присутствие в воспринимаемом мире не разрушает этого совершенства, то и сам мир

совершенен (либо был, либо будет), во всяком случае, в какой-то мере (которую, впрочем, никто не мешает с точностью установить). Если, как это утверждают верующие христиане, земное (человеческое) тело может „в то же самое время“ быть телом Бога, следовательно, божественным телом, и если, как это мыслили ученые греки, божественные (небесные) тела правильно отражают вечные связи между математическими сущностями, ничто не препятствует более отысканию этих связей на этом свете, как и на небе» (Кожев 1964). В Библии нет повествования о мире звезд, но нет и особого отделения мира небесного (звездного неба) от мира земного, там действует другое, более принципиальное разделение: тварного и нетварного, которое также преодолевается в акте воплощения. Именно это разделение по другому принципу разрушает основное препятствие, характерное для античной науки, объединить мир земной и мир небесный и размышлять о них как о подлежащих одним и тем же физическим законам. Что и делает, например, Николай Коперник, когда помещает землю на Небо, перенеся ее с привилегированного, но все же самого низкого места в мире: «однако каким бы ни было это небо для верующих христиан, для всех ученых того времени оно было небом „математическим“ или математизированным. Следовательно, поместить землю на такое Небо означало призвать этих ученых без промедления приняться за решение громадной (но отнюдь не бесконечной) задачи по разработке математической физики. Именно это и было сделано христианскими учеными» (Кожев 1964). В данной статье я попытаюсь показать, что логические основания для таковой разработки были положены еще иконопочитателями в христологических спорах с иконоборцами несколькими столетиями ранее.

Как полагает А. Кожев, «зачинатели современной науки не были ни язычниками, ни атеистами, ни, как правило, даже антикатоликами... а вот что эти ученые отстаивали из наследия, — так это... аристотелизм, восстановленный во всем своем подлинном язычестве» (Кожев 1964). В этом несомненная заслуга западных схоластов в отношении развития истории науки: «словом, в своем христианстве они фактически отстаивали античную науку как языческую, если не для самих себя, то, по крайней мере, для нас, — отстаивали именно для того, чтобы разного рода Галилеяне [византийцы в Средние века и новоевропейские ученые в Новое время. — О. Г.]... смогли разработать свою новую науку, которая до сих пор „современна“, поскольку она наша» (Кожев 1964). Новую науку на основе нового принципа тождества математических расчетов (как аналогов физических явлений) самим физическим явлениям, который является в том числе следствием различения двух тождеств: тождества природы и тождества ипостаси, которое произошло именно в эпоху иконоборческих споров. Так как по природе, мир божественный (т. е. математический) не может быть тождественен миру физическому, тогда как по другому типу тождества может. Попробую обосновать, почему таким другим типом

тождества стало именно тождество ипостаси в христологических спорах эпохи второго иконоборчества.

Два типа различия и два типа тождества

Как заключают большинство исследователей, разногласия между противоборствующими сторонами в отношении вопросов иконопочитания не являются только религиозными или даже политическими, но касаются прежде всего гносеологических вопросов, так как «в основе данных противоречий лежит различное понимание сущности образа-иконы (см. например, (Острогорский 1928) или (Беззубова 2013)). Для краткости и предварительно обе позиции можно характеризовать следующим образом:

1. Иконоборцы полагали единственность образа-иконы и архетипа, следовательно, «единственной возможной иконой Христа является евхаристия» (Беззубова 2013), а иное другое поклонение образу будет идолопоклонством.

2. Иконопочитатели, наоборот, считали, что икона и архетип сущностно различны, иначе икона не будет являться иконой в собственном смысле слова: «в то же время икона находится с архетипом в особом отношении, она сопричастна архетипу и открывает возможность его познания» (Беззубова 2013).

Поэтому «осевым моментом полемики является проведение различия между подобно-сущностью и единственностью» (Modzain 1996), или, если обратиться к греческому тексту, различием между двумя типами тождеств: тождеству ипостаси (τὸ ταὐτὸν τῆς ὑποστάσεως) и тождеству природы (τὸ ταὐτὸν τῆς φύσεως).

Ссылаясь на Дионисия, Феодор Студит утверждает, что «истина в подобии» (τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ ὁμοιώματι) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 500B), а поскольку «всякое искусственное изображение является подобием» (πᾶσα τοῖνον τεχνητὴ εἰκὼν ὁμοίωσις ἐστίν), то первообраз некоторым способом содержится в образе (τὸ ἀρχέτυπον ἐν τῇ εἰκόνι) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501A), а поклоняющийся иконе поклоняется тому, кто истинно присутствует (изображен) на ней (ὥστε ὁ προσκυῶν τὴν εἰκόνα, προσεχύνησε τὸν ὄντα ἐμφαίνει ἢ εἰκὼν ἀσφαλῶς) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501A). Собственно, выявлению того, каким именно способом, и посвящены почти все трактаты в защиту иконопочитания Феодора Студита.

В самом начале Феодор Студит вводит понятие «отношения подобия» (ταὐτὸν τῇ ὁμοίωσει), утверждая, что «в отношении подобия изображение с первообразом тождественно» (ταὐτὸν γὰρ ἢ εἰκὼν τῷ ἀρχέτυπῳ τῇ ὁμοίωσει) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501A), и делает первый иконопочитательский вывод о том, что «честь изображения переходит к первообразу» (διότι ἢ τῆς εἰκόνοσ τμηὴ ἐπὶ τὸ πρῶτότυπον διαβαίνει) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501A). Далее Студит различает природный

образ и миметический: «но одно — природный образ, и другое — [образ, получаемый] чрез воспроизведение» (ἄλλο δὲ φυσικὴ εἰκὼν καὶ ἄλλο μιμητικὴ) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501B). И — как следствие этого различия — им вводятся сразу два типа различия, которые чуть позже лягут в основу различия двух типов тождества: «ипостасное различие» или «различие ипостаси» (ἢ μὲν οὐ φυσικὴν διαφορὰν ἔχουσα ... ἀλλ' ὑποστατικὴν, ὡς ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501B) — этим типом различия Отец отличается от Сына; и «природное различие, но не ипостасное, — как образ Христа по отношению к [Самому] Христу» (ἢ δὲ τὸ ἀνάπαλιν, φυσικὴν διαφορὰν ἔχουσα, ἀλλ' οὐχ ὑποστατικὴν, ὡς ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Χριστόν) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501B), ибо «одна природа вещества изображения, и другая [природа] Христа; лицо же не иное, но одно и то же (Лицо) Христа, хотя бы и было начертано на иконе» (ἄλλη μὲν γὰρ φύσις ὑλογραφίας καὶ ἕτεραι τοῦ Χριστοῦ, οὐχ ἄλλη δὲ ὑπόστασις, ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτὴ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆ εἰκόνι γεγραμμένη) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501B). В связи с чем Феодор Студит вводит два типа тождества: тождество природы (ταὐτὸν τῆς φύσεως) и тождество ипостаси (ταὐτὸν τῆς ὑποστάσεως) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501C). Т. е. необходимо различать разные типы тождеств: тождественность природы (τὸ ταὐτὸν τῆς φύσεως) и тождественность образа (τὸ ταὐτὸν τῆς μιᾶς ὑποστάσεως) ради того, чтобы отождествлять в поклонении Отца и Сына: «в Отце и Сыне, как одна природа, так одно и поклонение вследствие тождества природы» (ἦγουν τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς, ἡνίκα μία φύσις, μία καὶ προσκύνησις κατὰ τὸ ταὐτὸν τῆς φύσεως, οὐ τῆς ὑποστάσεως) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501C), — а также отождествлять в поклонении Христа и его иконе: «во Христе и в изображении Христа [ведь здесь одно Лицо Христа], бывает одно и поклонение — соответственно, очевидно, тождественности единого Лица, хотя природы Христа и изображения различны» (ἦγουν τῆς εἰκόνος Χριστοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, ἡνίκα μία ὑπόστασις Χριστοῦ, μία καὶ ἐνταῦθα προσκύνησις ἐστὶ, κατὰ τὸ ταὐτὸν δῆλον ὅτι τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, οὐ τὸ ἕτεροῖον τῶν φύσεων Χριστοῦ καὶ τῆς εἰκόνος) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501C).

Это неаристотелевское различие двух типов тождеств позволяет Феодору Студиту вывести формулу эллинского многобожия следующим образом: «Если же мы скажем, что одно поклонение образу и первообразу — как соответственно тождеству Лица, так соответственно тождеству и природы, и не признаем различия образа и изображаемого, но будет как одно Лицо, так и одна природа изображения Христа и Самого Христа, — то мы впадем в эллинское многобожие, обоготворяя всякое вещество, употребляемое для начертания изображения Христа» (πᾶσαν ὕλην εἰς Χριστοῦ εἰκόνα χαρακτηριζομένην θεοποιοῦντες) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501D).

Далее с помощью этого же самого различия тождеств Студит отвечает на основной аргумент иконоборцев — обвинение в идолопоклонстве: «Если

же кто-либо снова скажет, что ни по тождеству лица, ни по тождеству природы поклонение, (воздаваемое) изображению, не относится к первообразу, то, очевидно, он рассек силу и отделил славу первообраза от изображения и, таким образом, поклоняясь изображению Христа, явно идолопоклонствует, вводя не одно, но два поклонения» (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 504A), что с его точки зрения есть ни что иное, как следствие смешения тождеств.

С точки зрения Феодора Студита, иконоборческая ошибка заключается в том, что иконоборцы пытаются разотождествить образ (ἡ εἰκών) и первообраз (τὸ ἀρχέτυπον) по обоим типам тождества, следствием чего является введение и двух отдельных типов поклонения: поклонение иконе и поклонение первообразу, что делает справедливым тогда и обвинение в идолопоклонстве, так как наряду с Христом дополнительно читается и икона, тогда как иконопочитатели имплицитно отождествляют два типа поклонения, утверждая, что поклоняются самому подобию: «честь изображения переходит к первообразу.» (διότι ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρῶτότυπον διαβαίνει) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 501A).

Иконоборческим следствием разотождествления Христа и иконы (или, другими словами, логическим — с точки зрения Феодора Студита — следствием отождествления двух типов тождеств) является, согласно Студиту, отрицание описуемости Христа, которое абсурдно по самой своей сути, ибо является логическим противоречием и противоречием здравому смыслу, а как следствие этого — противоречием логике христианской веры: «отрицая, что Христос описуем по плоти, они изобличаются в нечестии подобно тем, которые учат, что Бог обитал на земле с людьми в призраке и воображении» (ἀναίρουντες ἐντεῦθεν ὡς τὸ εἶδος Χριστὸν σαρκὶ περιγράφεσθαι, ἴσα τοῖς ἐν δοκίμῃ καὶ φαντασίᾳ ἐπίδημηχένοι θεὸν τοῖς ἐν γῆ ἀσεβεῖν ἀπελεγόμενοι) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 504A).

Образность (описуемость) Христа является следствием его человеческой природы, поэтому нет, с точки зрения Студита, логического противоречия в том, что он описуем и икона изображает именно самого Христа, а не человека вообще: «как во Святой Троице исповедует одно поклонение по причине общности Божества, так и по отношению к изображению Христа признает одно и то же поклонение, по причине тождества Лица Христа. Ибо поклонение воздается одному и тому же Лицу, хотя бы оно и было начертано, в противном же случае — если бы изображение в отношении воздаваемой чести было отделено и оторвано от первообраза, — это был бы не образ, но некоторый предмет, существующий самостоятельно» (ὡς μίαν ἐπὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος ὁμολογεῖ προσκύνησιν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς εἰκόνης Χριστοῦ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν προσκύνησιν ὁμολογεῖ κατὰ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως τοῦ Χριστοῦ· ἡ αὐτὴ γάρ ἐστι προσκυνουμένη, καὶ γεγραμμένη εἶη· ἐπεὶ οὐκ ἂν εἶη εἰκών, εἰ μεσολαβεῖται καὶ διασχίζεται τῇ τιμῇ ἀπὸ τοῦ πρῶτοτύπου, ἀλλ' ἰδιοὑπόστατόν τι πρᾶγμα τυγχάνει) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 504AB). А поскольку образ — это понятие относительное в

смысле аристотелевской категории отношения, то его отнесение в том числе к категории отношения делает его самостоятельной стороной этого двуместного отношения «Христос/образ», придавая ему помимо относительного значения, еще и важный онтологический аспект: образ как понятие не только существует, но существует еще и в связи с Сыном (логической ипостасью троического божества) в смысле категории отношения, что сближает логос и образ онтологически, наделяя его не только статусом видимости (онтологически менее существенный статус), но и статусом бытия. Другими словами, в иконопочитании учреждается онтологическое равенство иконы и прообраза на основе сложного рассуждения о тождестве поклонения одному и другому.

Таким образом, перед иконопочитателем поставлены две логические задачи, которые необходимо каким-то образом разрешить:

— с одной стороны, необходимо признать различие образа и изображаемого (разотождествить их в смысле тождества природы, поскольку они существуют как самостоятельные сущности с точки зрения категории сущности);

— с другой стороны, необходимо признать их отношение (и с одной стороны, это отношение является отнесением пары образ/прообраз к аристотелевской категории отношения, а с другой стороны этим отношением является отношение тождества ипостаси, которое вводит Студит в противовес отношению тождества природы или тождества сущности).

Для решения этой задачи Студит делает логически «хитрый», однако вполне правомерный ход с точки зрения неклассических логик; вместо того, чтобы различать образ и первообраз, он различает виды тождества:

— и тогда он не идолопоклонник (ибо одному типу тождества образ и первообраз все-таки не удовлетворяют — тождеству природы), поскольку видит отличие иконы от ее божественного прототипа;

— и при этом он иконопочитатель (ибо под другой тип тождества икона и изображаемое подпадают), поскольку почитание иконы входит в единое почитание Христа.

Логическую структуру рассуждения иконопочитателя в лице Феодора Студита, или «иконпочитательский полисиллогизм», можно схематично выразить следующим образом:

образ \neq первообраз (по тождеству природы)

почитание образа \neq почитание вещественной природы иконы
(т. е. \neq обожествление материи)

иконпочитание \neq идолопоклонство.

При этом

образ = первообраз (согласно тождеству ипостаси),

почитание образа = почитание первообраза,

иконопочитание = богочитание.

Другой вариант «иконопочитательского силлогизма», по Студиту, проясняющий затруднения, возникающие при отождествлении двух типов поклонений (поклонения иконе и поклонения Христу), и построенный на допущении нетождественности самой иконы и ее прототипа, таков:

икона \neq Христос (в отношении тождества природы/сущности),

икона = Христос (в отношении тождества ипостаси),

поклонение иконе = поклонение Христу

(в отношении тождества ипостаси).

Существуют и другие типы «иконопочитательского силлогизма» (см. (Goncharko, Goncharko 2017)).

Иконоборческую ошибку («иконоборческий паралогизм») в рассуждении Феодор Студит видит следующим образом:

образ \neq первообраз,

поклонение образу \neq поклонение первообразу,

идолопоклонство \neq богочитание,

иконопочитание = идолопоклонство,

иконопочитание \neq богочитание.

Чтобы ответить на подобные обвинения в идолопоклонстве, Феодор Студит опять же привлекает аргументы, задействующие различие типов тождеств, утверждая, что само подобие священо, и чтущий образ, чтит тем самым прототип. Обратное тоже верно.

Среди прочих можно выделить в качестве примера «аргумент зеркала»: то, что подразумевается в иконопочитании, «похоже на отражение в зеркале, так как и здесь лицо смотрящего как бы начертывается в зеркале, но подобие остается вне вещества» (καί μοι δοκεῖ τῷ ἐν κατόπτρῳ παραδείγματι εἰοικέναι· καθεὶ γὰρ οἶονεῖ διαγράφεται τοῦ ὁρῶντος τὸ πρόσωπον καὶ μένει ἔξω τῆς ὕλης τὸ ὁμοίωμα) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 504C), и «если уничтожено подобие, которое было на нем видимо и к которому относилось поклонение, то вещество остается без почитания, как не имеющее с подобием ничего общего» (ὡσπερ οὖν καὶ ἐπὶ τῆς εἰκονικῆς ὕλης, ὅτι ἀφανισθέντος τοῦ ἐν αὐτῇ ὁρωμένου ὁμοιώματος, ἐφ' ᾧ ἡ προσκύνησις, ἔμεινεν ἡ ὕλη ἀπροσκύνητος, ὡς μηδὲν κοινωνοῦσα τῷ ὁμοίωματι) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 504D). Для иконопочитателя священо само отношение подобия (τὸ ὁμοίωμα).

Иногда кажется, что сам принцип гомогенности и есть предмет поклонения иконопочитателей (см. подробнее об этом (Erismann 2016)).

Тождество ипостаси и догмат боговоплощения

Другая линия обоснования необходимости отождествления двух типов поклонений (и в связи с этим необходимости различения двух типов тождеств) является следствием самой идеи боговоплощения: «Таким образом, очевидно, почитание иконы Христа основывается на учении Святых Отцов. Если почитание иконы уничтожается, вместе с тем уничтожается и домостроительство Христа; и если поклонение не воздается иконе, точно так же уничтожается и поклонение Христу» (Οὕτω τοιγαροῦν, ὡς ἐμὲ γοῦν εἰδέναι, τῇ τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίᾳ ἐπερειδόμενον, ἢ τῆς εἰκότος τοῦ Χριστοῦ προσκύνησις· ἣς ἀναιρουμένης ἀνήρηται δυνάμει καὶ ἡ Χριστοῦ οἰκονομία, καὶ ἣς μὴ προσκυνουμένης ἀνήρηται ὡσαύτως καὶ ἡ Χριστοῦ προσκύνησις) (Theodorus Studita, *Epist. ad Plat.*, PG 99, 505A). Если сама идея боговоплощения связана с «последовательным противоречием» и паранепротиворечива сама по себе (см. Lougíe 2019), совмещающая несовместимые свойства в одной реально существующей богочеловеческой личности Христа (т. е. свойства божественной природы и свойства человеческой природы, которые не просто являются различными свойствами, а прямо противоречащими друг другу парами свойств: бессмертный/смертный, бесконечный/конечный, совершенный/несовершенный и т. д.), то идея тождества образа и прообраза (иконы и ее прототипа) является, можно сказать, смягченной версией догмата о боговоплощении: иконопочитание истинно, если истинно воспроизведение прообраза в образе в отношении подобия. Другими словами, если на иконе изображен образ именно Христа, то в этом смысле на ней зримо присутствует и сам Христос.

Нам же необходимо в этом месте отметить: что эти две идеи (идея боговоплощения и идея иконопочитания) структурно аналогичны, являясь при этом разнопорядковыми проявлениями одной и той же идеи тождества нетождественного: боговоплощение есть вмещение божественной природы в единичную человеческую ипостась (бесконечного начала в некоторый конечный образ), что делает самого Христа идеей иконы, а уже икону Христа — понятием автореферентным, т. е. иконой иконы.

Интересно, что именно в этом контексте разговора о домостроительстве (ἡ οἰκονομία) идеи воплощения Феодор Студит пытается опровергнуть логически иконоборческое обвинение в идолопоклонстве, основанное на следующем тождестве:

поклоняться иконе = обоготворять икону.

Сначала Федор Студит вводит определения, показывая, что используемые иконоборцами понятия (например, понятие «обоготворения»)

есть понятия логически противоречивые: «Боготворить (кого-нибудь) означает, — будем говорить на основании самого состава слова, — когда кто-либо считает за Бога то, что не есть Бог» (Θεοποιεῖν ἔστιν, ἵνα ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ῥήματος συνθέσεως εἴπωμεν, τὸ, ὅπερ οὐ Θεός, ὡς Θεὸν χειρῶν τε καὶ λατρεύεσθαι ὑπὸ τινος) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 485C). Далее он показывает значение слова «обоготворять» и контекст его использования (т. е. его частое применение, например, к тварным созданиям):

обоготворять изображения =_{df} считать Богом то самое, что не есть Бог.

После чего делает вывод, что нет нужды обоготворять Христа, который и так божественен по природе, а не создан как другие творения. В связи с этим применительно к иконе некорректно употреблять понятие «обоготворения»: «Поэтому, [совсем] не означает, что обоготворяют иконы те, которые начертывают изображение Христа и поклоняются [Ему], — прочь, любезный, [такое безумие]! Ибо мы не говорим, что имеем Бога созданного, но [говорим, что имеем] Бога воплотившегося» (οὐ θεοποιεῖσθαι ἐστὶν εἰκόνας, τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ γράφουσι καὶ προσκυνοῦσιν... οὐ γὰρ θεὸν ποιεῖν ἔχειν λέγομεν, ἀλλὰ θεὸν σαρκωθέντα) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 488D). Таким образом, икона — воплощение прообраза, а не создание прообраза, Христос воплощенный и есть икона создателя, тогда как икона в свою очередь понятие уже второго порядка, т. е. икона иконы. Другими словами, сам принцип действия иконы учреждается еще актом боговоплощения. С другой стороны, Христос как воплощенный автоматически описуем, а свойство описуемости является логическим следствием свойства воплощенности: Христос есть Слово Домостроительства (ὁ τῆς Οἰκονομίας Λόγος) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 488D), и не может быть поэтому, чтобы он не был описуем по телесному виду.

Одним из ключевых иконоборческих обвинений является обвинение не только в обоготворении небожественного, но и даже в создании божественного: «поклоняться и [даже] устраивать изображение во образ и в честь Христа означает, что те, которые устраивают [Его] и поклоняются [Ему], созидают богов» (ἐπειδὴ τὸ ὅλως προσκυνεῖσθαι πρὸς τῷ καὶ γίνεσθαι εἰκόνα εἰς Χριστοῦ τύπον καὶ τιμὴν, θεοποιεῖσθαι φαίης, τοὺς ποιοῦντας καὶ προσκυνοῦντας) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 489B). На это обвинение Студит отвечает следующим образом: «Ибо те [эллины] до воплощения полагали, что Бог может быть изображаем, хотя Он не описуем, эти же после воплощения упорно настаивают, что Он не может быть изображаем, хотя Он — по телу описуем» (Οἱ μὲν γὰρ πρὸ σαρκώσεως θεὸν ἔδοξαν περιγράφειν ὄντα ἀπερίγραπτον· οἱ δὲ μετὰ σάρκωσιν φιλονεικοῦσι μὴ περιγράφειν περιγραπτόν ὄντα σώματι) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 489B), обозначая две противоположные, но одинаково логически ошибочные стратегии-

крайности, языческую и иконоборческую: изображение неизобразимого (ибо еще не воплощенного) у древних эллинов и неизображение изобразимого (т. к. уже воплощенного) у иконоборцев. С точки зрения Студита, иконоборцы — это вывернутые наизнанку эллины, и только иконопочитатели избрали единственную логически корректную и соблюдающую законы тождества и противоречия стратегию: изображение изобразимого и признание за изображением тождества изображаемому.

Основной аксиомой иконопочитателя является аксиома о тождестве образа и первообраза, без допущения которой рушится вся иконопочитательская логика: «и везде во Христе по природе присутствует образ [Его]. Ибо где первообраз, там, очевидно, присутствует и относящийся к нему образ. Ибо они [т. е. первообраз и образ] друг в друге находятся и друг с другом соединены» (καὶ πανταχοῦ ἢ εἰκῶν ἐν Χριστῷ φυσικῶς πάρεστιν. Ὅπου γὰρ τὸ πρωτότυπον, ἔχει κατὰ σχέσιν δηλονότι καὶ τὸ παράγωγον. Πρὸς τι γὰρ ταῦτα, καὶ ἀλλήλοις συνεισφερόμενα) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 492CD), поскольку образ и изображение — одно и то же в отношении сходства (τύπος γὰρ καὶ εἰκῶν ταῦτόν εἰς ἐμφέρειαν) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 493D).

Помимо постановки и решения чисто богословских вопросов, Феодор Студит постоянно делает мета-теоретические утверждения о том, как устроена логика вообще, о том, как мы используем понятия, о логических свойствах наших суждений, выводов и понятий: «Это возражение [приводится] вследствие незнания значения подобозначащих выражений (τῶν ὁμωνύμων), или же вследствие нежелания понять правильное рассуждение. Ибо слово “почитаемое” (σεπτόν) есть омоним [т. е. выражение, означающее одновременно различные предметы], которое можно рассматривать в различных значениях. Например, слово φῶς употребляется по отношению к солнцу, но употребляется и по отношению к человеку, ибо словом φῶς называется человек. Итак, если я скажу — τό φῶς не есть человек, то это — истинно, ибо [это слово] понимается у меня по отношению к [свету] солнца. Если же я снова скажу — ὁ φῶς есть человек, то и это — истинно, ибо [в этом случае слово] понимается у меня по отношению к человеку. И ни одно из двух не ложно, вследствие перемены [значения слова] в обоих случаях. Таким же образом и по отношению к тому, что почитается, одноименное выражение употребляется в двояком значении: в некоторых случаях по отношению к неопишуемому, в других же случаях — по отношению к опишуемому. Ибо „почитаемое неопишуемо“ сказано у [святого] отца, когда он богословствовал о божественной природе, — для опровержения тех, которые заключали Божество в границы опишуемости. И истинно [сказал]» (Παρά τὸ μὴν εἰδέναи τὴν τῶν ὁμωνύμων δύναμιν, ἤγγουν παρὰ τὸ μὴ βουλευθῆναι συνιέναι τοῦ ἀγαθῶναι, ἢ πρότασις αὕτη. Τὸ γὰρ τοι σεπτόν, ὁμώνυμος φωνή ἐστὶν εἰς διάφορα σημαίνόμενα θεωρουμένη. Καὶ οὐδέτερον ψεῦδος, διὰ τὴν ἐν ἀμφοτέροις μετάληψιν. Οὕτω τοίνυν καὶ ἐπὶ τοῦ σεπτοῦ ὁμώνυμος ἢ

φωνή διχῶς νοουμένη, πῆ μὲν ἐπὶ τοῦ ἀπεριγράπτου, πῆ δὲ ἐπὶ περιγεγραμμένου) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 496D).

Другой пример метатеоретических рассуждений касается утверждения о разделении смыслов в разных теориях: «В самом деле, не относительно домостроительства имелось в виду говорить. Ибо одно учение богословия, а другое — домостроительства, в которых невозможно представлять тождественные определения. И божественный Кирилл безразлично употребляет [слово] ипостась: иногда принимает [его] в значении природы, иногда же в значении личности, — вследствие того, что слово имеет двойное значение» (Οὐ μὴν περὶ οἰκονομίας προὔκειτο λέγειν. Ἄλλος γὰρ λόγος Θεολογίας, καὶ ἕτερος οἰκονομίας, ἐν οἷς οὐ τὰ ταῦτα ἔστι δογματίζειν. Ἀμέλει καὶ ὁ θεῖος Κύριλλος τὴν ὑπόστασιν, πῆ μὲν ἀντὶ τῆς φύσεως, πῆ δὲ ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως λαμβάνει, κατὰ τὸ διλήμματον εἶναι τὴν φωνήν) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 496D–497A).

На иконоборческие аргументы Феодор Студит в основном отвечает следующим образом: иконопочитатели могут/вправе отождествлять поклонение иконе с поклонением Христу, т. к. они предварительно различили два типа тождества, а тот, кто различил два типа тождества, имеет право отождествить икону и Христа по одному из них. Можно сказать, что иконопочитатели логически корректно используют второй тип тождества (тождество ипостаси) в своих иконопочитательских целях: поклоняясь иконе Христа, иконопочитатель поклоняется Христу в силу тождества или единства поклонения одной и той же личности Христа, не различая по различию сущности или природы, но отождествляя посредством тождества ипостаси (Ἡμεῖς δὲ ἐπειδὴ προσκυνοῦντας τὴν εἰκόνα Χριστοῦ, Χριστὸν αὐτὸν προσκυνοῦν πεφρονήκαμεν ὀρθοδόξως, διὰ τὴν' ἐπ' ἔμφοιν μίαν προσκύνησιν, οὐ διαφορομένην κατὰ τὸ τῆς οὐσίας διάφορον, τοῦναντίον δὲ ταυτιζομένην τῆ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ἐνότητι) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 497BC). Здесь утверждается именно тождество поклонений и тождество ипостаси в Христе и иконе, а не тождество Христа и иконы.

Существенное внимание уделяется Студитом интерпретации аристотелевской логики в духе ее «правильного» понимания: «Если вы исповедуете Христа в Божестве и человечестве и не колеблетесь относительно этого, то что вам препятствует сказать, что Он по одному описуем, по другому же неопишем, будучи познаваемъ в свойстве каждой из двух природ?» (Εἰ ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι ὁ Χριστὸς ὑμῖν ὡμολόγηται, καὶ οὐ σκάζετε περὶ τούτου τί προσίστασθε λέγειν, αὐτὸν τῆ μὲν περιγράφεσθαι, τῆ δὲ μὴ περιγράφεσθαι; ἑκατέρας φύσεως τῆ ιδιότητι γνωριζόμενον) (Theodorus Studita, *Quaestiones*, PG 99, 481AB).

Другими словами, с точки зрения Студита, иконоборцам препятствует Аристотель, а на самом деле — неверно понятый Аристотель, т. к. Аристотель в его определении закона противоречия указывал, что вещь не должна быть носителем обоих свойств в одном и том же отношении. Таким

образом, вводя разные отношения (по тождеству природы и по тождеству ипостаси), возможно избежать противоречия в свойствах: в разных отношениях Христос описуем и неописуем, конечен и бесконечен, сложен и прост, смертен и бессмертен одновременно: «По той [природе], по которой Он — Бог, Он не подлежит описуемости, равно как [не подлежит] зрению и восприятию. По той же [природе], по которой Он — человек, Он подпадает описуемости, равно как — зрению и качественному определению» (ἢ μὲν Θεός ἐστι, περιγραφῆς ὑπεραλλόμενον, ὥσπερ θέας καὶ καταλήψεως; ἢ δὲ ἄνθρωπος ἐστι, περιγραφῆ ὑποπίπτοντα, ὥσπερ θέα καὶ ποιότητι) (Theodorus Studita, *Quaestiones*, PG 99, 481B). Так как отношения взяты разные, то и Аристотелевский закон противоречия выполняется, несмотря на то, что свойства неописуемости и описуемости противоположны даже не как противоположности, а как прямо противоречащие друг другу свойства: «Признаете ли вы простое одним, а сложное — другим, или же [считаете] то и другое одним и тем же? И если [вы признаете] первое, то во всяком случае вы, вместе с нами, должны сказать, что Христос описуем и неописуем, как состоящий из того и другого. Ибо природа каждого из этих двух созерцается в противоположных свойствах, я понимаю [природу] простого и сложного. т. е. Божества и человечества» (Theodorus Studita, *Quaestiones*, PG 99, 481BC).

В силу того, что Феодор Студит различил два типа тождества, ему теперь можно с логически чистым сердцем утверждать одновременное наличие в Иисусе Христе противоречивых свойств: «Поэтому ни описуемость не есть неописуемость, ни неописуемость не есть описуемость. Ибо, в силу природной противоположности, одно отделяется от другого насколько возможно более» (Τοίνυν οὔτε ἡ περιγραφὴ ἀγραφία· οὔτε ἡ ἀγραφία περιγραφῆ. Διείργεται γὰρ τοῦδε τόδε ἐναντιότητι φυσικῇ ὅτι μάλιστα) (Theodorus Studita, *Quaestiones*, PG 99, 481C). При этом Феодор Студит вполне осознает, что, идя вразрез с Аристотелем, он должен все равно удовлетворить аристотелевским правилам игры, которые он постоянно самому себе повторяет: «Утверждения противоположны отрицаниям и те и другие ни мыслятся, ни называются одним и тем же, при чем утверждение есть описуемость, а отрицание — неописуемость» (Εἰ αἱ καταφάσεις ταῖς ἀποφάσεσι ἠναντίωνται, καὶ οὐ ταῦτὸν ἀμφοτέραι, οὔτε νενοήνται, οὔτε ὀνομάζονται· κατάφασις δὲ τὸ περιγράφεσθαι· ἀπόφασις δὲ τὸ μὴ περιγράφεσθαι) (Theodorus Studita, *Quaestiones*, PG 99, 481D). Справедливо думать, что Христос, с точки зрения Феодора Студита, является паранепротиворечивым объектом (Lourié 2017), но нет, он непротиворечивый, если только указать отношения: «Христос же состоит из двух [естеств] — из Божества и человечества. В каком же состоянии находятся свойства этих естеств?» (ὁ Χριστὸς... ἔχει τὰ ἰδιώματα τῶν φύσεων) (Theodorus Studita, *Quaestiones*, PG 99, 481D), «В числе этих [свойств] есть и противоположные друг другу и не смешанные в одно» (ἐξ ὧν καὶ ἕνεστιν ἀντιδιαστελλόμενα πρὸς ἄλληλα, καὶ οὐκ εἰς ἓν κεκραμμένα) (Theodorus Studita, *Quaestiones*, PG 99, 481D). Двойство свойств (среди

которых есть и противоречивые) — есть уже следствие двойства сущностей, поэтому двойство свойств уже не является противоречием: «соответственно двойству сущностей, и свойства суть двоякого рода, среди которых мыслятся и называется описуемость, а также и неопикуемость» (ἀκολούθως τῇ διπλῶν τῶν οὐσιῶν διττά καὶ αὐτὰ ὑπάρχοντα. ἀφ' ὧν καὶ γενόηται καὶ ὠνόμασται περιγραπτός τε καὶ ἀπερίγραπτος) (Theodorus Studita, *Quaestiones*, PG 99, 481D).

Вся суть аргументации Студита поэтому разворачивается не по вопросу совмещения несовместимых свойств, а по вопросу двойства сущностей, которое уже действительно является логической головоломкой, которую Феодор Студит решить уже не может: ведь сущность — это подпадение вида роду и индивида — виду, тогда как в данном случае объект подпадает двум взаимоисключающим друг друга видам одновременно: божественному и человеческому. Это, однако, делает интересной попытку Студита объяснить через понятие двойства (τὸ δυϊκόν) вообще — конкретное двойство сущностей Христа, чем-то напоминая обоснование корпускулярно-волнового дуализма в XIX веке: свойства не поглощают друг друга, а дополняют, хоть и противореча: «Из неопикуемого и опикуемого не [получается] одно только неопикуемое, равно как не [получается] из Божества и человечества один только Бог. Ибо природы, хотя и соединенные в [единой] ипостаси, не пришли в изменение одна в другую и, конечно, не переменили собственных названий, но и после соединения в едином Лице сохраняют двойство, — и в действительности и по наименованиям» (Ἐξ ἀπερίγραπτου καὶ περιγραπτοῦ, οὐκ ἀπερίγραπτον μόνον, ὃ οὗτοι· ὡς οὐδὲ ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος Θεὸς μόνος. Εἰ γὰρ αἱ φύσεις αἰ ἐνωθεῖσαι καθ' ὑπόστασιν, τὴν εἰς ἀλλήλας μεταβολὴν οὐ προσήχαντο· οὔτε μὴν τὰς οἰκείας προσηγορίας ἡμείψαντο· σώζουσι δὲ τὸ δυϊκόν καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐν μοναδικῷ προσώπῳ, καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασιν) (Theodorus Studita, *Quaestiones*, PG 99, 484A).

Заклучение

Удивительны не только логические изобретения Феодора Студита, но даже и то, насколько в период второго иконоборчества логический аргумент (сама логическая проблематика рассуждений) вышли на передний план до такой степени, что это позволило многим исследователям (П. Александер, П. Лемерль и др.) даже назвать этот период иконоборческих споров логическим или схоластическим по своей сути.

Иконоборческие споры стали существенной вехой на пути разрушения античных представлений о несовместимости мира небесного и божественного с миром земным и человеческим, а сама полемика — одной из ключевых вех рождения новоевропейской науки: «Икона, таким образом, трактуется как свидетельство воплощения, с одной стороны, и особый, зримый, модус явленности трансцендентного — с другой. Поэтому, подводя итог, отметим лишь значимость иконоборческого кризиса для обретения видимым

независимого онтологического статуса, в котором ему было отказано предшествующей античной традицией» (Беззубова 2013).

Интересен также и тот факт, что важную роль в обосновании необходимости иконопочитания играет «аргумент от сходства» (ἐμφερεία): «Только то искусством созданное изображение Христа и существует и называется [так], которое носит свойства телесного вида или образа и [имеет] все прочие наружные признаки» (ἢ δὲ τοῦ ἐνσωμάτου εἶδους ἦτοι μορφῆς φέρουσα τὰ ἰδιώματα, καὶ ὅσα ἄλλα τῶν ἔξω γινώριμα, μόνη τεχνητῆ εἰκὼν Χριστοῦ καὶ ἔστι καὶ λέγεται) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 496B). А поскольку под сходством Феодор Студит подразумевает сходство образа и прообраза, то решающую роль в самой возможности учредить сходство играет категория видимости/зримости: «образы первообразов, напечатленные на обработанном искусством веществе, не участвуют в природе [первообразов], но показывают, как бы в зеркале, только сходство с [теми предметами], по отношению к которым они являются отпечатками» (ἀμέτοχα γὰρ τῆς φύσεως εἶεν ἂν τὰ ἐκμαγεῖα τῶν ἀρχετύπων ἐν τοῖς τεχνητοῖς· μόνην ἐπίδεικνύμενα ὡς ἐν κατόπτρῳ τὴν ἐμφερείαν τῶν ὧν πέρ εἰσιν ἀπομόργματα) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 488D–489A). В этом смысле сам образ независим от природного его носителя (божественного или тварного) и обретает новый онтологический статус: теперь он не только видимость, но и гарант второго типа тождественности (тождественности ипостаси). В свете этого понятия Феодор Студит собственно и определяет изобретаемый им новый тип тождества: «как провозглашает Василий Великий, так как сходство изображения и первообраза не есть [сходство] двух лиц, но одного лица. Кроме различья сущности, первообраз и изображение — одно и то же, [как] говорит мудрейший Дионисий» (μὴ δυοῦποστάτου οὐσης εἰκόνοσ καὶ τοῦ πρωτοτύπου ἐμφερείας, ἀλλὰ μονοῦποστάτου. Παρὰ γὰρ τὸ διάφορον τῆς οὐσίας, ἐν καὶ ταῦτόν τὸ ἀρχέτυπον καὶ ἡ εἰκὼν) (Theodorus Studita, *Adversus Iconomachos*, PG 99, 489A).

В этом пассаже интересно то, что тождество ипостаси здесь определяется через посредство пары образ-первообраз, что в некотором смысле является кругом в определении: тождество ипостаси в его отличии от тождества природы вводится Студитом, чтобы показать тождество образа и первообраза, при этом само тождество ипостаси образуется по определению через посредство пары образ-первообраз. Однако, несмотря на этот круг, интересен вопрос, почему возводя принцип отождествления по причине сходства, иконопочитатели интерпретируют свойства подобия и сходства именно как логические свойства, почитая не только икону как автореферентный принцип, лежащий в основе себя самого и через себя обосновывающий необходимость иконопочитания, но при этом почитая необходимость логического обоснования принципа иконопочитания даже больше, чем необходимость самого иконопочитания. Создается впечатление, что самым страшным обвинением в период второго иконоборчества было не

столько обвинение в идолопоклонстве, сколько обвинение в логической непоследовательности.

Источники

- Theodorus Studita. Epistola ad Platonem archimandritam de cultu sacrarum imaginum // S. P. N. Theodori Studitae Opera Omnia / acc. J.-P. Migne [= Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 99]. Paris, 1903.
- Theodorus Studita. Adversus Iconomachos capita Septem // S. P. N. Theodori Studitae Opera Omnia / acc. J.-P. Migne [= Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 99]. Paris, 1903.
- Theodorus Studita. Quaestiones Iconomachis propositae // S. P. N. Theodori Studitae Opera Omnia / acc. J.-P. Migne [= Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 99]. Paris, 1903.

Литература

- Беззубова 2013 — *Беззубова О. В.* Византийская теория образа как предпосылка онтологии видимого // Вестник гражданских инженеров. 2013. № 6 (41). С. 265–269.
- Кожев 1964 — *Кожев А.* Христианское происхождение науки // Атеизм и другие работы / пер. А. М. Руткевича. М.: Праксис, 2006.
- Острогорский 1928 — *Острогорский Г. А.* Гносеологические основы византийского спора о святых иконах // Seminarium Kondakoviarum. № 2. Прага, 1928. С. 48–52.
- Goncharko, Goncharko 2017 — *Goncharko O. Yu., Goncharko D. N.* A Byzantine Logician's 'Image' within the Second Iconoclastic Controversy. Nikephoros of Constantinople // *Scrinium*. 2017. Vol. 13. P. 291–308.
- Erismann 2016 — *Erismann Ch.* Venerating likeness: Byzantine iconophile thinkers on aristotelian relatives and their simultaneity // *British Journal for the History of Philosophy*. 2016. Vol. 24, no. 3. P. 405–425.
- Lourié 2017 — *Lourié B.* Theodore the Studite and “Hypostasis” as a Paraconsistent Notion // *Theodore the Stoudite: Intellectual Context, Logic, and Theological Significance. Texts and Studies in Eastern Christianity* / ed. by C. Erismann, B. MacDougal. Brill, 2017.
- Modzain 1996 — *Modzain M.-J.* Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain. Paris: Éditions du Seuil, 1996.