

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (470 + 571) «13»

*А. Ю. Григоренко*

### **Религиозно-философское содержание полемики об иконах Св. Троицы на Руси позднего средневековья**

Полемика об иконах Св. Троицы – важное событие истории духовной Руси позднего средневековья. Иосиф Волоцкий, утверждая, что на данных иконах изображена непосредственно сама Троица, выражал тем самым исихастскую точку зрения. Его идейные противники, отрицая возможность изображения непосредственно самого Божества, аргументировали свои взгляды, опираясь на «апофатические» традиции неоплатонической философии.

The polemics regarding the icons of the Holy Trinity is an important event of the spiritual life of Russ' in the late middle ages. Asserting that in these particular icons there is the Holy Trinity Itself Joseph Volotsky thus expressed the hesychasm point of view. His opponents, denying the possibility of the direct image of Deity, argued their own views, referring to the traditions of the Neoplatonic philosophy.

**Ключевые слова:** Иосиф Волоцкий, исихазм, варлаамизм, неоплатонизм, богоявление.

**Key words:** Joseph Volotsky, hesychasm, varlaamism, Neo-Platonism, epiphany.

Иконописание является одним из основных элементов древнерусской культуры. Икона Св. Троицы кисти Андрея Рублева стала даже, пожалуй, ее символом. Отмечая глубокое религиозно-философское содержание данной иконы, П. Флоренский писал:

«Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведениях Рублева вовсе не сюжет, не число "три", не чаша за столом и не крила, а внезапно сдернутая пред нами завеса ноуменального мира...» [4, с. 363].

В конце XV – начале XVI в. на Руси вокруг икон Св. Троицы шла бурная полемика. Иосиф Волоцкий утверждал, что на данного типа иконах изображена непосредственно сама Св. Троица, его же оппоненты склонны были видеть скорее всего в ее изображениях фигуры трех ангелов, условно ее символизирующих. Взгляды Иосифа на эту проблему достаточно детально и тщательно проанализированы в научной литературе, однако, по сути дела, мимо исследовательского внимания прошел тот факт, что волоцкий игумен в Слове, посвященном разъяснению вопроса, почему можно изображать на иконах Св. Троицу, значительную,

если не большую часть своего внимания, уделяет проблеме ветхозаветных богоявлений. В ходе ее анализа он разъясняет нам, почему Отцы Церкви по-разному толковали библейские тексты о богоявлениях, в частности, сюжет, повествующий о явлении Троицы: одни говорили, что Аврааму явился Бог, другие – что Бог с двумя ангелами, третьи же – что то были ангелы. Эти размышления Иосифа о том, почему в соответствующих библейских текстах Бог называется попеременно и ангелом, и человеком, и собственно Богом, заслуживают самого пристального внимания. Вот достаточно пространный отрывок, со всей очевидностью иллюстрирующий нам большую обеспокоенность Иосифа Волоцкого необходимостью верного толкования данных текстов:

«И не только пророки называют Всевышнего то Богом, то Ангелом, а иногда – Человеком, но и сам Бог многократно называл Себя в Писании и Ангелом, и Человеком, как свидетельствует книга Бытия: “Ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: “... не поднимай руки твоей на отрока ... ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога”. Вот видишь, Господь назвал Себя Ангелом!. Когда же Он сказал: “Не пожалел сына твоего ... для Меня”, – то явил себя Богом. И еще говорит Писание: “Явился Иакову Ангел Божий и сказал: Иаков! Я вижу все, что Лаван делает с тобою: Я Бог твой”. Ангелы создания Бога, но не Бог, поэтому ангел не может сам себя назвать Богом ( здесь и далее подч. мною – А.Г.) <...> Разве может ангел называться Богом? Немного далее в книге Бытия сказано: “И остался Иаков один. И боролся муж с ним до появления зари... И нарек Иаков имя месту тому: Образ Бога; ибо, говорил он, я видел Ангела лицом к лицу и сохранилась душа моя. И взошло солнце, когда отошел Образ Бога”. Вначале сказано: “И боролся Муж с ним”, – речь идет о том, что Бог явился Иакову в человеческом образе. Когда Иаков говорит: “Я видел Ангела лицом к лицу”, то он свидетельствует о явлении Бога в образе Ангела. Когда же говорится: “И взошло солнце, когда отошел Образ Бога”, то этим свидетельствуется, что никто иной, но сам Бог явился Иакову. И в Писании многократно говорится о том, что Иаков боролся с Богом. Итак, Бог являлся и в образе Человека, и в образе Ангела!» [2, с. 139–140].

Главная мысль этого текста заключается в том, что Бог может являться и в образе человека, и в образе ангела (соответственно и называться ангелом и человеком). Следовательно, в данных библейских текстах речь идет о непосредственных явлениях Бога. Эта мысль была для него настолько важна, что на протяжении данного Слова он вновь и вновь к ней возвращается. Так, разбирая библейский сюжет, связанный с Маноем, Иосиф пишет: «И в этом случае Бог явился сначала в образе Человека, затем в образе Ангела» [2, с. 140]. Вот и еще один примечательный отрывок:

«И много других подобных мыслей можно найти в Божественном Писании, свидетельствующих, что Бог может становиться Ангелом и назы-

ваться Человеком. Поэтому святые отцы наши и учителя поступают хорошо и справедливо, когда пишут по-разному: иногда – о том, что Авраам сподобился принять Святую Троицу в свой шатер, иногда же, что Авраам принял Бога с двумя Ангелами, а иногда – что патриарх угощал ангелов; и все это истинно. Если бы в действительности все было иначе, разве осмелились бы святые отцы, знавшие Божественные тайны, противоречить Священному Писанию? Ведь в Писании сказано: явился Аврааму Бог, а иногда пишут, что явились Аврааму ангелы, иногда – что явилась Аврааму Святая Троица. Из этого ясно, что Бог и в образе Ангела показывается, и в образе Человека является. Ангел же не может назвать себя Богом» [2, с. 141].

Почему эта мысль, что «ангел не может назвать себя Богом», была для Иосифа так важна? Ясно, что у него был оппонент, утверждающий обратное: «ангел может назвать себя Богом». Не считали ли новгородские еретики, против которых и был написан «Просветитель» Иосифа Волоцкого, что прямые и непосредственные явления Божества невозможны, поскольку Отцы Церкви писали, что «Троица телесными очами не зрима», что соответствующие библейские тексты следует понимать как явления ангелов и что, следовательно, Аврааму явилась не сама Троица, а именно ангелы, ее символизирующие? О том, что разногласия Иосифа с его оппонентами можно понимать именно таким образом, нам помогает судить относительно поздний трактат другого древнерусского книжника – Бегичева. О непосредственной связи этого трактата с интересующей нас проблемой свидетельствует то, что Бегичев, как и новгородские еретики, был обвинен в «жидовстве», в связи с чем вынужден был бежать «за море», как ранее это сделали и многие из новгородцев.

Сочинение Бегичева, как и интересующее нас Слово «Просветителя», также посвящено размышлениям над проблемой ветхозаветных Божоявлений. Но вопреки мнению волоцкого игумена, Бегичев, ссылаясь на авторитетные мнения отцов церкви, в том числе Иоанна Дамаскина и Дионисия Ареопагита, считает, что непосредственные явления Бога невозможны и неуместны: «Коя нужда Богу беседовати к людем и явиться Самому, кроме плотского смотра? Возможно есть и ангела послати, да тоже сотворити по воли Его» [5, с. 3]. Анализируя интересующие его, а ранее и Иосифа Волоцкого, ветхозаветные тексты, Бегичев пишет: «И се уже зело явьственно да есть, яко ангелы явлешеся <...> и Богом себя Аврааму и Исааку и Иякову ... себе нарицая». Как видим, вопреки Иосифу Волоцкому, считавшему, что ангел не может говорить от лица Бога и им соответственно называться, Бегичев настаивает на противоположном: ангел может и говорить от лица Бога, и Богом «себя нарицать». Отрицая возможность прямого явления Бога и, разумеется, Троицы,

Бегичев исходил из соответствующих идей сочинения Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии», как, например:

«Если же кто-нибудь скажет, что богоявления некоторым святым бывают прямо и непосредственно, пусть и то ясно узнает он из священнейших Речений, что само сокровенное Божие, чем бы оно ни было "никто не видел" и не увидит, богоявления же преподобным бывали в виде подобающих Богу изъявлений через некие священные и мере созерцающих соответствующие видения. Всепремудрое же Богословие то видение, которое являло в себе, как в образе, начертанное божественное подобие Неизобразимого, справедливо – оттого, что оно возводит созерцающих к божественному, – называет богоявлением, так как благодаря ему происходит божественное осияние созерцающих и они постигают что-то из божественного. Такими вот божественными видениями наши прославленные отцы были научаемы при посредничестве небесных сил»<sup>1</sup>.

И Иосиф, и Бегичев в своих размышлениях на тему Богоявления используют практически одни и те же библейские тексты, но выводы, к которым они приходят, прямо противоположные.

К какому же религиозно-философскому направлению можно отнести разобранные нами здесь соображения на сей счет Иосифа и новгородских еретиков? Ответ будет достаточно прост и недвусмыслен: к исихазму, если понимать его в широком смысле – как духовное движение Византии XIV в., в контексте варлаамо-паламитских споров. В исследовательской литературе вся проблематика данных дебатов сводится, на наш взгляд, практически только к теме видения Фаворского света (конкретного сюжета новозаветного богоявления), что не совсем верно. Это, скорее, повод для возникновения данных дебатов. Предмет их значительно шире: дискуссия шла о возможности непосредственных Богоявлений в целом, ветхозаветных в том числе, о возможности прямой и непосредственной сопричастности Божественному миру.

Помимо темы видения апостолами Фаворского света ничуть не менее активно обсуждались и иные библейские сюжеты, повествующие о непосредственном явлении Божества, в частности, сюжет явления Бога Моисею. Так, например, Варлаам, обсуждая данную тему богоявления Моисею и критикуя сущностно важные соображения Паламы о том, что Моисею явился непосредственно сам Бог, писал, что все так называемые пророческие «видения намного хуже разумения», что «все явленное пророкам суть созерцания (а не непосредственные явления Бога – А.Г.), слабейшие разумений, ибо воображательные, описательные и сообразные чувственным представлениям» [1, с. 245]. Следовательно, утверждал

---

<sup>1</sup> К данному тексту Дионисия соответствующей редакции, а именно: к словам о «видении, которое являло в себе, как в образе», мы имеем и весьма знаменательное примечание Максима Исповедника: «Думаю, что он говорит о Преображении, либо о чуде явления огня на горе Синай».

Варлаам, пророки «видели Бога» в состоянии «помрачающего» или «дурного исступления» – «видели якобы лишь воображательной силой души» [1, с. 333].

Для убедительности этих своих суждений Варлаам (как позднее и Бегичев) ссылался на слова Дионисия Ареопагита об «ангеле, изваявшем созерцание, чтобы посвятить богослова в божественность», и толковал их следующим образом: «Словом “изваяние” указано на воображательность; ибо ничто из того, что созерцает ум как таковой, не изваяно». Иными словами, Варлаам утверждает, что Моисей видел не Бога, а ангелов. И это в лучшем случае, чаще же пророки имели дело лишь с собственными мечтаниями, посланными им, впрочем, ангелами от Бога. Ангелы – посредники между Богом и человеком.

Григорий Палама на протяжении значительной части своей книги «Триады священнобесмолствующих» опровергает данную точку зрения, доказывая (как позднее и Иосиф Волоцкий), что ветхозаветным пророкам непосредственно являлся сам Бог, а не ангелы: «Поведай ти мне, – риторически обращается он к Варлааму, – какой из ангелов сказал Моисею "Я есмь Сущий, Бог Авраама, Исаака и Иакова" (Исх. 3, 14–15), если не Сын Божий, как о том говорит Василий Великий?» [1, с. 333].

Позволим себе и иную, достаточно пространную цитату из материалов исихастского собора 1368 г. против Прохора Кидониса, приверженца Варлаама и Акиндина, во многом подтверждающую и иллюстрирующую наши наблюдения:

«Соглашаюсь и принимаю, что Бог действительно и поистине приобщается людям в Духе, поэтому люди становились пророками и сынами Божиими и Богами, как и Бог действительно и поистине сделался Человеком; но предаю анафеме тех, кто говорит, что Бог мыслим и воображаем, как в загадке – только по отношению и подражанию и аналогии, наблюдаемой в создании мудрости. Принимаю и соглашаюсь с теми, которые говорят, что благодатию Божией и исполнением заповедей очищается сердце человека и таким образом уготовляется в нем обитание Бога и, как свет, доступно зрению достойных, свет же этот царство небесное и Божественное осияние называется; но анафематствуют тех, кто порицает и издевается над исповедающими такое учение, давая им прозвание энтузиастов и омфалопсихов и поклонников ложного света. Принимаю за действительные и истинные происшествия бывшие некогда святым мужам явления: Исаии, Аввакуму, Павлу; но анафематствую тех, кто думает, что это были призрачные видения. Верю и принимаю, что свет Господня Преображения на Фаворе есть несозданный и вечный, что он есть безначальное и вечное Божество, физический луч, существенная и Божеская энергия, осияние и блеск и красота Божества Бога-Слова; но анафематствую тех, которые утверждают, что этот свет есть созданный и несозданный, видимый и невидимый, смертный и бессмертный или еще символ чувственный, слабый призрак и образ мысленный» [3, с. 293].

Из этого небольшого текста со всей очевидностью явствует, что не только тема Фаворского света была предметом ожесточенных варлаамитско-исихастских споров, – ничуть не меньшие дебаты шли и по другим вопросам, среди которых наиважнейшее место занимали вопросы «ветхозаветных» Богоявлений: «действительные и истинные» то были «происшествия» или же «это были призрачные явления». Именно эти вопросы были предметом ничуть не менее ожесточенных дискуссий и на Руси интересующего нас периода между партией Иосифа Волоцкого и его противниками. На эту тему Иосиф ведет спор не только в своем 5 Слове, посвященном толкованию и доказательству «действительности и истинности происшествия», случившегося с Авраамом, но и в других его местах, например, и в Слове 1-ом, где он прямо порицает суждения о призрачности подобного рода явлений: «Почему тогда не ангельский голос раздался? Потому что жида назвали бы его галлюцинацией» [2, с. 51].

Но наряду с этими обсуждавшимися в Византии проблемами были и другие. Об их характере свидетельствует текст присяги, составленной строгим ревнителем исихазма Филофеем:

«Отрицаюсь и отвергаю ныне вселенской Христовой Церковью отверженных и анафеме преданных Варлаама и Акиндина и споспешников и единомышленников их, которые то утверждают безразличие в Боге природы и энергии, то учат, что естественная сия св. Троицы возможность и энергия и благодать, присущие Божеству естественно и нераздельно, сотворены и имеют происхождение во времени. Посему и свет от лица Господня, воссиявший апостолам на горе, эту естественную славу и блеск Божества, дерзают называть призраком и подрывают таким образом всецело Божественную приобщаемость, уничтожая вместе с тем великую тайну возрождения нашего усыновления и благодать Св. Духа, чудесно сообщаемую святым, кратко сказать, все таинство Христова домостроительства, уничтожая в конце учение о царстве небесном и жизни вечной. Ожидаю воскресения мертвых, суда и воздаяния за содеянное в сей жизни, верую в царство небесное для праведных и в наказание грешных. Верую, что сей видимый мир создан из ничего Богом и будет иметь конец, что человеческие души, созданные также из ничего, бессмертны и что по всеобщем воскресении соединятся каждая со своим телом. Принимаю поклонение святым иконам. Поклоняюсь и целую икону Христа, Сына Божия, описуемого по человечеству, неопикуемого по Божественной природе, описуемого же на иконе по человечеству, возводя ум чрез икону к прототипу и воздавая ему приличествующее поклонение и служение, иконе же воздавая не служебное, а относительное поклонение» [3, с. 295–296].

Анализируя этот текст, Ф.И. Успенский приходит к следующему выводу: «В этом исповедании веры Филофей кратко обозначает все пункты вероучения, занимавшие Церковь во время иконоборческой эпохи... можно догадываться, что эти вопросы никогда не умирали в жизни

византийского общества как вопросы, тесно связанные с философским движением» [3, с. 296]. Безусловно соглашаясь с мнением известного ученого, отметим, что возродившееся в Византии внимание к этим вопросам иконопочитания, в частности в XIV в., было тесно связано с кругом проблем дебатов паламитов и варлаамитов. Вопросы реальности Богоявления и действительности Богообщения закономерно и логично породили вопросы о причастности к Богу через богослужение посредством культа, иконы в частности. Утверждения варлаамитов о призрачности пророческих Богоявлений понятным образом порождали соображения о призрачности соответствующих иконных изображений, в частности, ветхозаветной Троицы как пророческого видения. Именно эта тема и стала одной из центральных в ходе аналогичных споров на Руси конца XV в., она является потому и композиционным центром «Просветителя» Иосифа Волоцкого.

Теперь для нас становится понятной исихастская основа всего трактата волоцкого игумена. Как явствует из исповедания веры Филофея, отрицание домостроительства Иисуса Христа – основной и закономерный вывод из учения варлаамитов. Но «Просветитель» и есть по сути своей трактат, излагающий именно идею домостроительства Сына Божьего, непосредственный и реальный ее характер. Весь его текст пронизан исторической динамикой, этим он, заметим, разительным образом отличается от соответствующих ему византийских догматических сочинений, например, от трактатов Иоанна Дамаскина или Дионисия Ареопагита, в которых изложение и последовательность богословских вопросов определены теоретическими потребностями, а не стремлением следовать исторически временной канве библейских событий, как это, однако, характерно для текста «Просветителя».

Но наиболее исихастскими по своему духу являются, разумеется, Слова, посвященные проблемам иконописания и иконопочитания – богослужения в широком смысле. Иосифа волновала не только проблема реальности явленного в иконе священного изображения, но реальности самого богослужения, его непосредственной Богопричастности. Отрицание «посредников» в Богообщении, в роли которых соответственно варлаамитским воззрениям выступали ангелы, сами, по всей видимости, понимаемые не столь редко как призрачные видения, было характерной чертой мировоззрения Иосифа Волоцкого: «Если научишься молиться со вниманием, тебе не нужны будут поучения рабов Божиих: сам Бог, без посредников, будет озарять при этом мысль» [2, с. 202].

Подобная же устремленность характеризует и воззрения Паламы, утверждающего идеи о возможности «непосредственного единения с Богом», с божественным миром, «которому мы причастны не через посредство ангелов» [1, с. 215]. Или: «Итак не только у ангелов, но и у нас боговидения совершаются не только опосредованно и через других, но и непосредственно и самовыявленно» [1, с. 216].

Именно таким образом читал Иосиф Волоцкий библейский текст о явлении Аврааму Св. Троицы. Для него это было фактическим событием человеческой истории; земное солнце столь же реально освещало его и Сарру, как и посетивших их ангелов, они столь же зримо и телесно вкушали земную пищу, как и принявшие их гостеприимные хозяева. Это было наглядным и зримым явлением Бога в трех лицах, как писал о том сам волоцкий игумен. Именно такой смысл, согласно Иосифу, имеет и икона ветхозаветной Троицы, писанная кистью Андрея Рублева. На ней можно зреть явленный эйдос пресвятой Троицы. И здесь, в такого рода мыслях именно, следует усматривать связь исихазма как учения о реальности божественных явлений и создаваемого Иосифом исихазма как учения о реальности отображения этих событий на иконах и в богослужении, а точнее – усматривать не только связь, но и прямую сопричастность этим событиям. Созерцание иконы – путь в проникновение того, что видел Авраам, путь к сопричастности явлению пресвятой Троицы. Это не аллегорическая, не образная сопричастность; сопричастие, приобщаемость Божеству столь фактичны и реальны, как реальны и фактичны были события той столь давней библейской истории: «Яко истинну Авраам виде святую и единосущную и нераздельную и всемогущую Троицу». А потому, продолжает далее Иосиф: «И на святых иконах пишем, и поклоняемся божественному оному и пречистому подобию, иже естеством неопisanному, и неизреченному, и непостижимому».

Иосиф Волоцкий в своих трудах, посвященных данной теме, утверждал, по сути дела, возможность «феноменологического видения» конкретного – поскольку исторически явленного – эйдоса Св. Троицы. Во взглядах же его оппонентов выразилась гносеологическая склонность к отвлеченно-рассудочному постижению ее идеи.

#### Список литературы

1. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. – М., 1995.
2. Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М., 1995.
3. Успенский. Ф.И. Очерки по истории Византийской образованности. – М., 2001.
4. Флоренский П. Сочинения: в 4 т. Т.2. – М., 1996.
5. Чтения общества истории древностей российских. 1898. кн. 2 (1850, раздел II).