



М. В. Шпаковский

**У дуба Мамврийского:
библейский рассказ о гостеприимстве Авраама
в богословии преподобного Иосифа Волоцкого**

УДК 271.2-277
DOI 10.47132/2618-9674_2021_3_172
EDN IUTLVG



Аннотация: В статье рассматривается толкование Иосифа Волоцкого на Быт 18, где рассказывается как Авраам принял трех путников у дуба Мамврийского. В контексте спора с «Жидовствующими» Иосиф доказывает, что в виде путников Аврааму явилась Троица. Это явление стало возможным потому что Авраам видел Троицу не по Своей природе, а посредством нисхождения Бога к нему. В процессе данной теофании Бог использовал ангелов, принявших человеческий облик, и через которых он показал свою Божественную силу. Показано, что толкование Иосифа Волоцкого относится к комбинированному типу толкований Быт 18, а на него самого, весьма вероятно, повлияли идеи Афанасия Александрийского, Соргус Areopagiticum, Никиты Ираклийского и трактата «Речей к жидовину о воплощении Сына Божьего».

Ключевые слова: Иосиф Волоцкий, Авраам, тринитарное богословие, теофании, Ветхий Завет, Афанасий Александрийский, Дионисий Ареопагит, древнерусское богословие, древнерусская философия.

Об авторе: **Михаил Викторович Шпаковский**

Младший научный сотрудник сектора Философии религии Института философии РАН.

E-mail: shpakomih@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0905-2988>

Для цитирования: Шпаковский М.В. У дуба Мамврийского: библейский рассказ о гостеприимстве Авраама в богословии преподобного Иосифа Волоцкого // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. № 3 (15). С. 172–188.



M. Shpakovskiy

**At the Oak of Mamre:
a Biblical Story about the Hospitality of Abraham
in Theology of St. Joseph Volotsky**

UDK 271.2-277

DOI 10.47132/2618-9674_2021_3_172

EDN IU TLVG



Abstract: The article considers Joseph Volotsky's interpretation of Gen 18, where is described how Abraham received the three travelers on Oak of Mamre. In the context of disputes with "judaizers", Joseph proves that Trinity appeared to Abraham in form of travelers. This manifestation becomes possible because Abraham saw Trinity not by Its nature, but through God's descent to him. In the process of this theophany, God used the angels, received a human appearance, to show His Divine power. I argue that Joseph's interpretation refers to a combined type of interpretations of Gen 18. Probably, his thoughts were influenced by ideas of Athanasius of Alexandria, Corpus Areopagiticum, Nicetas of Heraclea and treatise "Addresses to a Jew on the Incarnation of the Son of God".

Keywords: Joseph Volotsky, Abraham, Trinitarian Theology, Theophanies, Old Testament, Athanasius of Alexandria, Dionisius the Areopagite, Old Russian Theology, Old Russian Philosophy.

About the author: **Mikhail Shpakovskiy**

Junior Researcher, Department of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

E-mail: shpakomih@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0905-2988>

For citation: Shpakovskiy M. At the Oak of Mamre: a Biblical Story about the Hospitality of Abraham in Theology of St. Joseph Volotsky. *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2021, No. 3 (15), p. 172–188.

Введение

Рассказ 18 главы книги Бытия о том, как Авраам принял в гости трех путников еще во времена христианской древности стал объектом экзегезы Отцов церкви. Обобщая их мнения Б. Бокур выделил два основных подхода к интерпретации этого места: одни Отцы считают, что Авраама посетил Христос с двумя ангелами¹, а другие, что это было мистическое явление Троицы². Существует и более сложный философский вариант интерпретации, интегрирующий в себя черты двух предшествующих подходов, представленный у Максима Исповедника³.

Тема толкований Быт 18 получила свое развитие и в древнерусской традиции: ее можно отследить уже с самого начала оригинальной древнерусской литературы. В «Слове о Законе и Благодати» митрополит Иларион говорит о том, что старых Авраама и Сару посетил Бог, после чего Сара зачала Исаака, являвшегося прообразом Благодати Нового Завета⁴. «Палея толковая», памятник преимущественно антиудейской направленности, говорит о том, что явление Аврааму, в котором Бог принял облик трех мужей, прообразовывало Троицу и будущее воплощение Сына⁵. В отличие от этих двух мнений Кирилл Туровский отдает предпочтение четкой христологической интерпретации этой эпифании: в Слове «О Фомине испытании ребр господень» он от лица Христа говорит о том, что Сын приходил к Аврааму с двумя ангелами⁶. Незадолго до того, как на Руси развернулась полемика вокруг ереси «жидовствующих», загадочный Феодор жидовин пишет послание, по-видимому, обращенное к бывшим единоверцам, в котором говорит, что яви бгъ Аврамъ въ трцю оу дѣба амвръиска (так!)⁷. Он отрицает иудейское мнение о том, что патриарху явились три ангела, подчеркивая, что Бог сѧ яви въ трѣ лице ... восхотѣ явити себе своємъ оугодникѣ треми лицѣ⁸. Послание Феодора было написано в связи с ростом иудейской активности в Великом Литовской княжестве, которая проявилась в тесных интеллектуальных славяно-еврейских контактах в Великом Княжестве Литовском, одним из побочных эффектов которых стало возникновение ереси «жидовствующих», охватившей Московское государство⁹. Очевидно, что древнерусские авторы (за исключением Кирилла Туровского) в рамках антиудейской полемики обычно интерпретировали явление Бога Аврааму именно как тринитарную теофанию.

¹ Bucur B. G. The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism. *Journal of Early Christian Studies*, 2015, 23:2, p. 249–253. В этой же работе см. библиографию вопроса.

² Ibid., p. 253–259.

³ Если говорить коротко, то как объясняет Г. И. Беневиц, по Максиму Исповеднику Авраам увидел единого Бога в облике трех мужей, согласно логосу человеческой природы. Это возможно потому, что Авраам любил Бога, который сделал человеческую природу Своей собственной. Для Авраама каждый человек принадлежит Богу и любовь патриарха к людям есть любовь Бога к людям, которая раскрылась в Воплощении (Benevich G. Maximus Confessor's Interpretation of Abraham's Hospitality in Genesis 18 and the Preceding Orthodox Tradition. *Scrinium*, 2017, 13, p. 47, 50–51, 52).

⁴ Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В. Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М., 2016. С. 204.

⁵ Палея Толковая. М., 2002. С. 176–181.

⁶ Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 13. М.; Л., 1957. С. 418.

⁷ Послание Федора жидовина // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. С. 108.

⁸ Там же.

⁹ О связи переводов с еврейского и ереси «жидовствующих» см.: Taube M. The Fifteenth-Century Ruthenian Translations From Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages*. Moscow, 2005, p. 185–208.

Следующий и важнейший этап качественного развития древнерусских толкований Быт 18 представлен в сочинениях Иосифа Волоцкого. Он посвящает видению Авраама целый трактат — третье «Слово о почитании икон» (за отдельными разночтениями идентично пятому Слову «Просветителя»), а также пишет «Послание Вассиану о Троице», в котором кратко резюмирует третье «Слово» с важными пояснениями¹⁰.

Иосиф обращается к Быт 18 по трем причинам. Во-первых, это полемика с «жидовствующими». Как следует из вступительной части третьего «Слова о почитании икон», «жидовствующие» отрицали христианское толкование сюжета, говоря о том, что Авраам видел Бога с двумя ангелами, а уже из этого ими делался логичный вывод о невозможности изображения Троицы на иконах¹¹. К сожалению, о конкретно данных взглядах «жидовствующих» мы знаем только из самого третьего «Слова». Правда, в случае Иосифа Волоцкого мы можем уточнить содержательную сторону его инвектив. «Жидовствующие» отрицали существование Троицы в принципе, что Иосиф трактует в первом Слове «Провестителя» как утверждение о наличии у Бога только одной ипостаси — Отца¹². Поэтому обвинение Иосифа следует читать так: «жидовствующие» считали, что к Аврааму пришел Бог-Отец с двумя ангелами. Это легко объясняет причину по которой для Иосифа было принципиальным опровержение такого рода толкования.

Во-вторых, это проблема богоявлений в принципе. Если Авраам мог видеть Бога, то как это возможно? Какова природа подобного рода богоявления? Дозволительно ли изображать и почитать изображения этих теофаний? Вопрос тем более не простой, поскольку он касается вопроса о трансцендентности Божественной сущности, что могло вызвать нарекания уже со стороны самих православных.

Во-третьих, Иосифу была, по-видимому, очень хорошо известна иконография «Ветхозаветной Троицы». В своих текстах игумен защищает извод, который распространился на Руси, под влиянием самого знаменитого и бесспорного произведения Андрея Рублева, иконы «Троицы»¹³. Как сообщает письмо волоколамских монахов, написанное в период игуменства Даниила Рязанца, Иосиф владел тремя иконами Рублева¹⁴. Сложно сказать были ли это настоящие иконы Рублева или те, которые ему приписывались, но мы точно знаем из «Духовной грамоты» Иосифа, что Рублев был для него воплощением идеального иконописца и созерцателя¹⁵. В таком случае

¹⁰ Вокруг вопроса о соотношении «Послания Вассиану» (как и вообще других посланий Иосифа) и Слов «Просветителя» уже давно ведутся споры. Мы придерживаемся версии А. И. Алексеева, которая на наш взгляд является наиболее аргументированной: «Послание Вассиану о Троице» вторично по отношению к «Просветителю» (Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV–XVI в.: стригольники и жидовствующие. М., 2012. С. 318–324).

¹¹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 361.

¹² Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного Иосифа, игумена Волоколамского. Казань, 1896. С. 59, 70–71, 77, 88–89.

¹³ Речь идет о догматическом изводе ветхозаветной Троицы, к которой относится икона Рублева. Ее отличительная особенность — ангелы одинакового размера с однотипными нимбами. Еще один вид ветхозаветной Троицы, более древний, изображает три ангела, где центральный расположен большим по размеру, чем остальные и с крестатым нимбом (Лаурина В. К. Две иконы «Троицы ветхозаветной» Русского музея и их литературная основа // ТОДРЛ. Т. 38. М.; Л., 1985. С. 109–112).

¹⁴ Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. Ч. II. Обзорение сочинений митрополита Даниила // ЧОИДР. 1881. Кн. 2. С. 57.

¹⁵ Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 1–13. СПб., 1868. Стлб. 557–558.

апологетическая задача «Ветхозаветной Троицы» имело особое, личное значение для игумена.

Таким образом, проблемы экзегетики и иконопочитания в контексте видения Авраама ставят перед игуменом сложную задачу: нужно не только показать, что библейское описание видения Авраама свидетельствует о том, что это было явление Троицы, но и доказать что изображение этого видения является допустимым и даже необходимым. В недавнее время иконопочитательский аспект данной темы привлек внимание венгерской исследовательницы А. Кризы, рассматривающей ее в рамках своих исследований древнерусского богословия иконы, в которых тексты Иосифа занимают важнейшее место¹⁶. Однако, по одному лишь этому аспекту нельзя составить полную картину взглядов волоколамца на видение Авраама. Поэтому я предлагаю описать взгляды Иосифа на этот вопрос в рамках четырех тем, которые у него представлены в неразрывном единстве: 1) экзегетической (истолкование текста Писания); 2) учения об иконах; 3) теофанической; 4) англологической. Обратимся теперь непосредственно к третьему «Слову о почитании икон».

Экзегетика текста

Волоколамец сразу утверждает, что у дуба мамврийского Авраам принял Бога в трех лицах¹⁷. Доказывая этот тезис, он толкует текст так, чтобы он как бы сам давал ответы в тринитарном духе. Текст писания прямо говорит, что Авраам увидел Бога, а не Бога с двумя ангелами¹⁸. Затем игумен разъясняет: в Библии есть множество теофаний, но Писание прямо говорит, когда Бог появляется один, а когда с ангелами¹⁹. Примеры первого — явления Ною, Аврааму, Моисею; примеры второго — лестница Иакова, видения Исаяи и Даниила²⁰. В видении Авраама ангелы сидели вместе, демонстрируя тем самым равную славу, честь и отсутствие отличия, а также принимая одно на всех поклонение от патриарха. Будь это Бог с двумя ангелами, то они не смогли бы посметь быть ему сопредельными, ибо сопредельными Отцу могут быть только Сын и Св. Дух²¹. В связи с этим Иосиф развивает богословие престола из которого следует, что ангелы не могут восседать вместе с Богом: к примеру, с целью показать один престол Отца и Сына, он приводит слова послания к Евр 1:8. и говорит о том, что это вечный престол, принадлежащий Христу, а также слова Пс. 109:1: съди одесную мене, дондеже положу врагы Твоя подножие ногама Твоима. Здесь дондеже не следует понимать как указание на временность. Это обычай ... святому писанию сице глаголати, в связи с чем приводится в пример употребление этого же слова вместе с указанием на старость людей (дондеже и състарееется аз есмь) в Ис 46:4²². В этих словах ясно сказано, что Бог не ограничивается человеческой старостью (еже быти Богу старостию человеческою). Как сам Иосиф особо подчеркивает, он защищает концепцию вечности сопредельного седения от временного понимания этого действия, чтобы превратно толкующие не поняли слова псалма как обращенные

¹⁶ Kriza Á. Legitimizing the Rublev Trinity: Byzantine iconophile arguments in medieval Russian debates over the representation of the Divine. *Byzantinoslavica*, 2016, 74, p. 134–152.

¹⁷ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 361. Иосиф также кратко упоминает гостеприимство Авраама в 1 Слове «Просветителя» (Просветитель. С. 66–67).

¹⁸ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 361.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 362.

к человеку, а не Богу²³. Далее, он приводит продолжение псалма (Пс 109:3) и толкует его в том смысле, что оно указывает на 1) существование Сына прежде времен и 2) единство сущности и природы Отца и Сына, а значит, по игумену, из последнего следует Их сопрестолье (примерно таким же образом Иосиф доказывает единосущие Им Св. Духа)²⁴. Все это толкование Пс 109:1–3 демонстрирует знание Иосифом Толковой Псалтыри и с текстом «Стязаний с иудеями» но я остановлюсь только на толковании Пс 109:3, как наиболее показательном (букв. совпадения выделены подчеркиванием):

Толковая Псалтырь	«Стязание с иудеями»	Третье «Слово о почитании икон»
<p>Все мѣсто и бжѣтва его велью лѣпотоу ѿкрылъ естъ. и реки емоу гѣ тако члѣбови. сади одесную мене. Ѣдиноестественно исповѣдаеть. и торжество (так!) проповѣдаеть естества. <u>Ѣже преже денница. являеть преже лѣтъ. и прѣ вѣкъ сущаго.</u> а еже рече изъ чрева. торжество (так!) оуказаетъ. <u>не ѿ нощу доу бо рече. но ѿ моего естества родиса.</u>²⁵</p>	<p>Съи убо тый Давидъ глаголетъ в Христѣ, тако Господь его есть, тако <u>прѣжде вѣкъ</u> родиса. В 109 псалмѣ глаголетъ тако: «Рече Господь Господеви моему: сѣди ѿдесную Мене дондеже положу врагы твоа подножіе ногама твоима». Се Сына Господа своего исповѣдуетъ, къ Нему рече <u>Отецъ</u> по святомъ въплоченіи и възнесени на небеса: «Сѣди ѿдесную Мене дондеже положу врагы твоа подножію ногама твоима», «въ свѣтлогахъ святыхъ твоихъ ис чрѣва прѣжде денница родихъ та».²⁶</p>	<p><u>А еже «прежде денница» являетъ прежде лет и прежде век суща</u> его. А еже рече: «<u>Ис чрева</u>» являетъ единство существа и естества: <u>не от инудоу бо, рече, но от моего естества родиса.</u> И аще единосущен и единоестественен отцу, то и съпрестолен. Вижьдъ, яко сынъ съпрестолен отцу, а не аггели.²⁷</p>

Чтобы заключить мысль о том, что ангелы не могут быть сопрестольны Богу, Иосиф цитирует Евр 1:13, отмечая, что ангелы это творение Троицы, которые ей служат и знают свой чин и достоинство²⁸.

Троица явилась Аврааму неизреченно и непостижимо, и патриарх обращается то к одному, то к трем: к одному — когда говорит об обретении благодати, к трем — когда говорит об омовении ног путников²⁹. Авраам использует подобное обращение не просто так: первое открывает, что трое называются единым именем Господа, а второе открывает три ипостаси и лица Бога. При этом все увиденное Авраамом выше обычной природы вещей — ведь выходит, что Бог был в человеческом подобии, ел и давал обеты, сделал так, чтобы бесплодная Сарра родила (прообразуя рождение Спасителя от Девы) — все это нельзя понимать буквально и там, где появляется превышающий природу Бог начинают происходить сверхъестественные явления через сотворенные вещи³⁰. Иосифу также надо объяснить, как Авраам понял, что перед ним Бог? Во-первых, праотец понял это через обещание иметь ребенка

²³ Там же.

²⁴ Там же. Этот же вывод по аналогии приводится и кратко поясняется для доказательства единосущия Св. Духа (Там же. С. 362–363).

²⁵ РГБ. Ф. 113. № 553. Л. 201 об.–202.

²⁶ Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского. СПб., 2003. С. 132.

²⁷ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения... С. 362.

²⁸ Там же. С. 363.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

от Сарры. Во-вторых, Господь показал свое Божество и силу через кару Содома и Гоморры³¹. Перед тем, как покарать город, один из странников, которые выглядели хуже, чем богатый Авраам, обращается к нему как к рабу (Быт 18:16–18) и провозвещает происхождение от него великого и многочисленного народа³².

Следующий шаг — истолкование отправления путников в Содом и Гоморру. В этом сюжете один ангел уходит совсем, а два отправляются карать город, что трактуется в духе того, что отошедший Отец посылает Сына и Духа в Содом³³.

Поспешные выводы в случае таких толкований Иосифа могут привести к грубым ошибкам. Так В. М. Лурье пришел к странному заключению о том, что по учению Иосифа ипостаси Троицы могут разделяться³⁴. Он связывает «обнаруженный» им «тритеизм» с древнерусским поучением об Исусовой молитве, где говорится о том, что, если непрестанно совершать молитву, то на первый год в молящегося вселится Св. Дух, на второй Сын, на третий Отец и сердце пожрет молитву, а молитва сердце³⁵. Лурье заключает, что популярность поучения является показателем того, что квази-тритеистические концепции стали популярными на Руси. Однако, анализ текста Иосифа показывает, что это не верный вывод, т. к. Лурье, по-видимому, не читал (или читал совершенно невнимательно) тексты волоколамца (Иосиф много раз в своих текстах постулирует единое действие и силу Троицы³⁶), а приводит лишь одну, вырванную из контекста цитату. Его вывод также опровергается прямыми словами Иосифа о том, что Аврааму Троица явилась в человеческих образах (а не непосредственно)³⁷. Аргумент о популярности поучения хромает и методологически, ведь популярность текста еще не гарантирует его рецепции в определенном произведении или взглядах конкретного автора, не говоря уже о том, чтобы сам текст носил «тритеистический характер» (или понимался так в XVI веке).

Вернемся к тексту Иосифа. Довольно буквальное, на первый взгляд, толкование объясняется самим игуменом: Отца никто никогда не посылал, а Сын и Св. Дух посланы Отцом³⁸. После этого вновь идут буквальные толкования: в сотворении человека Отец привлекает Сына и Духа (Быт 1:26), а в разрушении Вавилонской

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же. С. 364.

³⁴ Лурье В. М. Новая монография по проблемам Corpus Macarianum // *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания. Собрание I. М.: Святая Гора Афон, 2015. С. 967. Добавим, что Лурье допускает в своих рассуждениях фактологические ошибки: он, например, называет Зиновия Отенского автором «Послания Многословного», хотя Л. Е. Морозова в своей монографии (*Морозова Л. Е. Сочинения Зиновия Отенского*. М., 1990. С. 150–189) доказала, что Зиновий не был автором этого сочинения.

³⁵ Приведем текст поучения по «Цветнику» Священноинока Дорофея: Гди їсе хрїте сїе вїїи помиаїи ма грѣшнагѣ. Аще кто млтвѣ сїю їсѣвѣ, тревѣа еа глѣтѣ, такоже изъ ноздрей дыханїе исходитѣ непрестаннѣ, такѣ и млтвѣ сїю да глаголетѣ непрестаннѣ. и такѣ по первѣмъ лѣтѣ, вселїтса въ негѣ дхѣ сѣи. по дрѣгомъ же лѣтѣ внидетѣ въ негѣ хрїтосѣ сїѣ вїїи. по третїемъ же лѣтѣ, прїидетѣ к немѣ оцѣ. и възшедѣ въ негѣ, и вбїтель въ немѣ сотворитѣ сѣа трїца. и пожретѣ млтѣа срїце члѣкѣ томѣ, и срїце пожретѣ млтѣвѣ. и начнетѣ сѣдїцати непрестаннѣ сїю млтѣвѣ дню и ноцїю, и вѣдетѣ свѣоденѣ члѣкѣ той ѿ всѣхъ свѣтей вражїи, ѿ хрїтѣ їсѣ гдѣ нашемѣ, емоуже слава со оцѣмъ и с прѣстѣмъ дхѣомъ, преже вѣ, и нынѣ и прїи, и во вѣки вѣкѣмъ. (Текст по изданию: Дунаев А. Г. Предисловие к русскому переводу слова и посланий макариевского корпуса первого типа // *Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания. С. 159).

³⁶ Напр.: Просветитель. С. 56, 57, 60, 62.

³⁷ Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 142.

³⁸ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 364.

башни Отец обращается к остальным ипостасям с повелением (Быт 11:6–7). Но игумен вновь разъясняет буквалистский пафос т.к. все это нужно ... яко да покажетъ в всем святыхъ троица едину волю и едину власть и едино хотение³⁹. Это мнение им также высказано более ясно в «Послании Вассиану о Троице», где он говорит, что два ангела были посланы в образ Сына и Духа⁴⁰, т.е. основная задача этих, как может показаться грубых, но наглядных толкований — найти образные указания на троичность Бога в Писании.

Развивая эту герменевтическую линию Иосиф отмечает, что Отцы предлагали разные варианты понимания явления Бога Аврааму: и как одного Бога, и как явление Бога с двумя ангелами и как явление трех ангелов. Как мы помним, ранее игумен критиковал второе мнение и отстаивал первое, что несколько противоречит его первоначальному утверждению. Теперь он пишет о том, что эти мнения не только не противоречат друг другу, но и являются согласными⁴¹. Так из Иоанна Златоуста приводятся все три способа понимания этого сюжета:

1) Глаголетъ убо Иоанн Златаустый, яко Авраам изрядную любовь имяше к всем. сподобися прияти святую троицу в кущу свою, и умы нозе ея, и заклад телець, и сътвори обедъ. — это парафраз из «Слова об Аврааме и о сыне его, Исааке» «Златоструя», которое является псевдо-златоустовым, однако в тексте речь идет о таком толковании, где мамврийская теофания толкуется как приход Христа к Аврааму, что противоречит интерпретации Иосифа⁴².

2) И паки той же глаголетъ, яко убо Авраам страннолюбьствуя, бога прият с аггелы. — это еще один парафраз 14 Слова «Златоструя» Иоанна Златоуста (как указывают издатели — это переделка 27 собеседования Златоуста на Деяния апостолов)⁴³.

3) И паки той же глаголетъ: «Патриарх Авраам пред дверми седя, уловяше мимоходяща, яко же во рыболовь мрежу вверг в море извлачити рыбу, и извлечет злато или висер, тако и сей ловя человеки, улови аггелы» — источник этой фразы среди сочинений славянской псевдо и аутентичной хризостомики нам пока найти не удалось.

Далее, он приводит две цитаты из Иоанна Дамаскина — первая из пс.-Дамаскинова «Послания к царю Константину Ковалину»⁴⁴: Святая и единосущная Троица телесными очима незрима, и како благоизволи в сени Авраамове учрежена быти. Источник второй цитаты, Авраам, милуя нищих, съсподобися бога прияти с двема аггелома, нами пока не установлен.

Наконец он цитирует третью песнь среды Пасхального канона Андрея Критского и пятую песнь из канона Св. праотец Иосифа Песпевца⁴⁵.

Согласно игумену, противоречия между всеми этими цитатами усматриваются только теми, кто понимает Писание плотски, а не духовно⁴⁶. В действительности можно считать все приведенные варианты толкования правильными. Иосиф показывает это, прибегая к своему учению о символах, о котором, в целях дальнейшего изложения, необходимо сказать пару слов.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Послания Иосифа Волоцкого. С. 142.

⁴¹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 364. Также Иосиф разбирает множество примеров противоречий между текстами Ветхого и Нового завета и примиряюще их толкует, показывая, что подобные противоречия являются нормой для Писания (Там же. С. 364–369).

⁴² ВМЧ. Ноябрь. Дни 13–15. СПб., 1899. Стб. 1309–1310.

⁴³ Там же. Стб. 1239.

⁴⁴ ВМЧ. Декабрь. Дни 1–5. М., 1901. Стб. 404.

⁴⁵ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 369–370.

⁴⁶ Там же. С. 364, 370.

Учение о символах

Для разъяснения этого учения необходимо обратиться к первому и второму «Слову о почитании икон» (шестое и седьмое Слово «Просветителя», соответственно), к отдельным местам третьего «Слова» и к «Посланию Вассиану о Троице». В своем учении Иосиф Волоцкий прежде всего решает вопрос о том, как Бог и образ взаимодействуют в иконе.

В основе данной доктрины лежит общепринятый тезис о непостижимости и невидимости Божества⁴⁷. Приводя этот постулат, Иосиф ссылается на псевдо-Дионисия Ареопагита, говоря о том, что одновременно Бога нигде нет и Он везде есть⁴⁸. На основе этого Иосиф во втором «Слове о почитании икон» фиксирует парадокс: Бог превыше сущего, но люди знают о нем и поклоняются ему⁴⁹. Это парадокс разрешается посредством Откровения: согласно игумену, Бог нисходит Сам и повелевает людям прославлять Себя и поклоняться Себе через чувственные образы⁵⁰. Объектами поклонения могут выступать как теофании, в которых Бог использует сотворенные Им объекты для опосредующей репрезентации Самого Себя (например, облачный столп, камни, ветры, молнии и прочее — т.к. Бог объемлет все сущее, Он может использовать сотворенные предметы для контакта с людьми), а также специальные предметы поклонения, сотворенные людьми по велению Бога⁵¹. Последние созданы ради прославления Божества и позволяют людям с их несовершенством поклоняться невидимому Творцу⁵² с тем, чтобы ум и мысль восходили от вещественного восприятия (вечного сего зрака) к Богу, Его желанию и любви⁵³. Этот же принцип работает и с теофаниями: почитается не вещь, но вид, образ и воспринимаемая красота Божественного изображения, которое дается Богом. Таким образом происходит восхождение почести, воздаваемой иконе, к первообразу иконы и через него вознесение ума к Богу⁵⁴. Сами эти объекты поклонения являются особым классом вещей⁵⁵ и почитаются они не только в силу Божественного императива, но и по причине того, что являются вместилищем Божественной Благодати, Славы, Силы и Его жилищем⁵⁶. Т. е. это обожненные предметы через которые проявляются Божественные действия. И подобно тому, как Бог в Ветхом Завете вкладывал свою Благодать в освященные вещи, так и в Новом Завете Христос вкладывает Ее же в церковные предметы⁵⁷. Поэтому, объектами поклонения являются не только иконы, но и храмовая утварь,

⁴⁷ Там же. С. 336.

⁴⁸ Послания Иосифа Волоцкого. С. 142. Точного соответствия цитате в *Corpus Areopagiticum* нет — видимо, это обобщение игуменом мысли пс.-Дионисия.

⁴⁹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 346.

⁵⁰ Там же. С. 326, 327.

⁵¹ Там же. С. 326, 328, 331.

⁵² Там же. С. 326, 336.

⁵³ Там же. С. 326, 334, 336.

⁵⁴ Там же. С. 336. Криза показала, что это утверждение является цитатой из «Слова сказующе о святых и честных иконах» (Krizsa Á. *A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források*. Budapest 2011, p. 285).

⁵⁵ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 332.

⁵⁶ Там же. С. 326–327, 329, 330, 333, 334–335, 335 (здесь Иосиф говорит о том, что Бог вкладывает в почитаемые предметы Свою Благодать), 336 (здесь говорится о том, что принцип вознесения ума к первообразу работает и с плотью Христа и аналогично с его изображениями, как показывающими Его Силу и Божество), 338 (об освящении креста Божественной силой и о том, что изображение креста воспринимает на себя Благодать оригинала орудия страстей).

⁵⁷ Там же. С. 335.

Евангелие, изображения святых, мощи и даже священнический чин⁵⁸. У Иосифа есть важное замечание о том, что иконы отличаются от идолов своим первообразом: иконный первообраз свят и честен (указание на действие Бога, которое передает святость и честь от первообраза иконе), а идольский первообраз несет в себе скверну, нечист и создан бесами⁵⁹. Именно в этом моменте становится ясным, что теория волоколамца сильно уклоняется от иконопочитательской доктрины Иоанна Дамаскина и других византийцев, которая строилась на факте Воплощения Христа⁶⁰. Хотя Иосиф принимает этот аргумент, как один из самых важнейших, он в сущности уравнивает его с ветхозаветными объектами поклонения и видения, значительно расширяя класс объектов, охватываемых понятием иконы⁶¹. Все вместе они обладают одинаковой видимостью и поэтому могут быть чувственно восприняты человеком. Криза верно выделила видимость как основной критерий изобразимости в церковном культе у волоколамца⁶², но к этому, на основании вышеизложенного, необходимо добавить еще один критерий — тот, который обуславливает поклонение, а именно, обожение: поклоняться можно тому, что является обоженным, т.к. благодать переходит от оригинала (того, что изображают) к подобию⁶³. Теперь посмотрим, как символическая теория Иосифа помогает ему истолковать видение Авраама.

Теофании и ангелы

Вернемся к тому моменту, когда Иосиф говорит о мнимых противоречиях между разными толкованиями Отцов церкви Быт 18. Снятие противоречий должно работать так, чтобы было ясным, что при любом понимании Авраам видел Троицу. Здесь в дело вступает важнейший элемент в видении Авраама и сходных с ним теофаниях, который рассматривает игумен — ангелы.

Присутствие ангелов в Видении создает нюанс, связанный с тем, что Бог в Писании может называться, собственно, Богом, а также ангелом и человеком. Игумен рассматривает примеры из книги Исаяи: в первом случае это будут слова о рождении Отрока (Ис 9:6, 7:15), во втором указание на ангела Великого Совета из той же фразы Исаяи (Ис 9:6), в третьем имя Эммануил (Ис 7:14, Мф 1:23)⁶⁴.

Писание может называть Бога Ангелом господним, который выдает свое присутствие прямым указанием на Себя (например, прямо называя себя Богом)⁶⁵. Иосиф отмечает, что ангел не смог бы себя так назвать, ведь он — творение. Был только один ангел, который решил так сделать — денница, свергнутый за это с небес⁶⁶. Поэтому, приведя еще несколько библейский примеров (Быт 32:24, 32:30–32:31; Суд 13:16, 22; Ин 6:51), Иосиф заключает что для Бога обычно появляться в образе ангелов и людей⁶⁷.

⁵⁸ Там же. С. 338–345.

⁵⁹ Там же. С. 333.

⁶⁰ Дамаскин противопоставляет по статусу видениям праотцам и пророкам воплощение Слова, которое несравнимо выше их. ВМЧ. Декабрь. Дни 1–5. Стб. 248–249.

⁶¹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения... С. 336–337.

⁶² Kriza A. Legitimising the Rublev Trinity, p. 143.

⁶³ Представление о Божественных действиях и их отношении к Божественной сущности у Иосифа Волоцкого нуждается в отдельном исследовании, которое могло бы дать нам гораздо лучшее понимание того, как связано учение о Боге и учение об иконах у волоколамца, и как проходила рецепция византийской богословской традиции в Московской Руси.

⁶⁴ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения... С. 370.

⁶⁵ Там же. С. 370–371.

⁶⁶ Там же. С. 363, 371.

⁶⁷ Там же. С. 371.

И, что весьма интересно, некоторые толкования и объяснения подсказаны Иосифу малоизвестным текстом «Речи к жидовину о воплощении Сына Божия», как например в случае явления ангела Маною:

«Речи к жидовину о воплощении Сына Божия»	Третье «Слово о почитании икон»
<p>... тъ же анѣлъ възвѣсти женѣ Маноевѣ, родити сѣна глѣмаго Самсона. она же повѣда мужевѣ. и нѣже ре. да възхъ та видѣлъ тогоже. да възхомъ поуть створили члвкоу бѣю. то то ни анѣлоу рече. ни бѣоу. и помоли са Маное къ бѣоу. <u>да бы пришълъ члвкъ тѣи к нѣмоу.</u> иже приходи и къ женѣ его. обаче послуша его бѣ. и приде к нѣмоу чюднзи сзвѣтникъ анѣлъ. и освѣти Маною проявила нѣмоу. нѣмоуже баше възти таже Маною рече къ мнимому члвкѣоу. а не къ анѣлоу ни къ бѣоу. да поноудимъ тебе члвкъмъ. и козлищъ заколемъ. онъ же рече нѣмоу. не ѣмъ члвба твоего. аще ма и приноудиши. азъ бо несмь самъ члвкъ скоро възпѣцага са. и възвага всѣмъ животъ посланзи. а еже то хочещи ма поноудити. то створи гѣи. въ всесъжжение. козю бо чть въздаещи ми. мна ма нага члвба. или како ангела единого ѿ створензихъ мниши. да се ја тобѣ възвѣстихъ. ни члвба твоего ѣмъ. азъ бо несмь члвкъ живзи. азъ бо строга ради члвчьскаго анѣлъмъ са оустрајаю. аще бо и анѣлъ мнимъ несмь. спсѣния ради члвчка тако са показаю. и оуразоумѣ Маное. како анѣлъ несть гѣи. и рече что има тобѣ. да негда придетъ глѣ прославимъ та. онъ же рече възскоую възпрашаещи имени моего. а то несть чюдно. се же оуказа са Маноеви явленге. и. свѣтлѣге. и гаснѣге. и разоумѣ Маное. како бѣ несть. а не анѣлъ. ни члвкъ. хота члвкъ възти тако явлаше са всѣмъ. повѣжь ми жидовине. коего ангела има чюдно. тѣгда же Маное рече къ женѣ. оумревѣ о жено. како видѣховѣ бѣ. видиши ли жидовине. како нѣмоцино бѣ видѣти. нѣ явлаетъ са члвкъмъ или анѣлъмъ.⁶⁸ Вижъ жидовине. не анѣлъ глѣ къ Авраамѣоу. нѣ сѣнъ вѣжи бѣ. смѣлъ ли бы анѣлъ коли звати са бѣмъ. бѣ бо и анѣлъмъ са можетъ створити. и звати са члвкъмъ. анѣ же не можетъ.⁶⁹</p>	<p>Писано же в Судийстей книзе сице: «Явися ангел господень жене Маноеве, глаголя сице: се ты, неплоды, в чреве приимеши, и родиши сына. И <u>поведа жена мужу своему, и помолиса Маное к богу, дабы пришел человекъ тѣи к нѣму, и приде к нѣму.</u> Он же понуди его хлебъ ясти, и козлищъ на нь хотяше заклати», мняше бо его человека проста. Рече же к нѣму аггел: «Не ямъ хлеба твоего, азъ есмь хлебъ животный». И что сихъ свидѣтельствъ истинейши, в еуангелии глаголетъ сынъ божий о себе: «Азъ есмь хлебъ животный». Зде же мнимый аггелъ, истинною же сынъ божий, тако же глаголетъ: «Азъ есмь хлебъ животный». Глаголетъ же пакы писание: «И рече же Маное к жене своей: погывохомъ, о жено, бога <u>видѣхомъ.</u> Се зде богъ в челоувѣчествѣ прежде, потомъ же в аггелѣствѣ подовни показася. И многа такова в божествныхъ писаниихъ обряцещи, яко богъ и аггеломъ ся можетъ творити, и челоувекомъ зватися.⁷⁰ Но явьствено убо есть се, яко <u>богъ убо, яко и аггелъ показетъся, и яко челоувекъ являетъся?</u> Аггелъ же не можетъ себе богомъ нарѣци.⁷¹</p>

Примечательными особенностями заимствований из этого текста у Иосифа является то, что он 1) знает библейские источники и указывает их, и 2) исключает христологические интерпретации, что позволяет ему согласовать цитируемый текст с его символической теорией.

⁶⁸ Райнхарт Й. Древнерусский антииудейский трактат, его греческий оригинал и проблема его происхождения // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. 2015. № 5. С. 314–315. О восточнославянском происхождении этого переводного текста см.: Grishchenko A. I. On the Origin of the Addresses to a Jew on the Incarnation of the Son of God: A Reply to Alexander Pereswetoff-Morath. *Palaeoslavica*, 2012, XX/1, p. 244–260.

⁶⁹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 371.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же.

Подобные толкования в сочетании с символической теории показывают, что для игумена разницы между всеми толкованиями видения Авраама нет — Бог явился в ангельском образе и можно говорить об этом различно, не меняя сути⁷². Он является, как праведникам, так и грешникам (Быт 20:3, 20:7, 31:24; Числ 22:20), и так как он везде, то способен «вмещаться» в материальные предметы — купину, облако, бурю, дым и т. д.⁷³ Эти рассуждения вызывают возражение, приводимое Иосифом, согласно которому, если эти толкования правильны, то в Библии нет примеров ангельского служения. Игумен отвечает на него просто: где является только ангел, то там и Писание говорит об ангеле и сразу приводит весьма характерный пример с видением Иакова (Быт 28:12–13), где по бокам лестницы расположились ангелы, а наверху нее утверждается Господь и др. Он также ссылается на видения Валаама, Иисуса Навина, пророка Аввакума и Даниила⁷⁴.

Завершая третье «Слово», он использует высказанные им концепции из первого и второго «Слова» и дает краткое объяснение того, каким образом Бог может являться людям. Так как Бог непостижим, то многочисленные библейские теофании — не видения Его сущности. Все эти феномены — образы, иносказания (гаданиих) которые по необходимости являются даром Божиим⁷⁵. Эти явления — не по Существо Его, а по тому, насколько может видеть тот, кто созерцает их⁷⁶. Иосиф резюмирует: Сего ради овогда стар явися, овогда юн, овогда в огни, овогда в хладде, овогда в ветре, овогда в оружии, не прелогаа своего существа, но въображаа зрак различно подлежащих⁷⁷. Ангел также является во многих образах по велению Бога, но он не может называться Богом. А о Боге, хотя он и является многообразными способами, не следует думать, что Он многообразен: ведь он полностью бестелесен и неограничен, а видение Он подает в соответствии с восприятием человека. Ведь человеку невозможно видеть по сущности ни Бога, ни ангела⁷⁸.

Но как Авраам понял, что перед ним Бог, а не ангелы? В «Послании Вассиану о Троице» Иосиф показывает, как могут взаимодействовать Бог и ангелы. Божество принимает образ ангелов, преобразуется, а ангелы являются в человеческом образе: невидимые и бесплотные ангелы обладают способностью принимать видимый образ, который воспринимается человеком⁷⁹. В итоге, теофания, где присутствует ангел, описывается следующей схемой: природа ангельская, а образ человеческий и все это еще обнаруживает Божественное действие⁸⁰. Таким образом, ангел становится не просто вестником, а посредником в этом порядке божественного нисхождения, при чем его функции не нарушают строгого иерархического порядка Бог-ангелы-люди. Такая теофания соответствует и двум критериям, которые были приведены выше: видимость и обоженность. Именно способность ангелов принимать видимую форму и объясняет слова игумена о том, что видение Авраама можно изображать в виде иконы, сказанные во втором «Слове о почитании икон»: И яко же явитися благоизволи, сице и описоватися повеле⁸¹. Иосиф также подкрепляет свою позицию прообразовательной христологией: до Воплощения Христа таинство Божие было показано через ангелов, ведь

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 371–372.

⁷⁴ Там же. С. 372.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же. Как установила А. Криза, эта фраза является цитатой из слова псевдо-Златоуста «Предста Царица одесную тебе» (Krizsa Á. A középkeri orosz képvédő irodalom I, p. 290).

⁷⁸ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 372.

⁷⁹ Послания Иосифа Волоцкого. С. 142–143.

⁸⁰ Там же. С. 143.

⁸¹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 336.

имя «ангел» означает посланник, а в Новом Завете послан был Сын и Дух, и после Воплощения ангелы являются уже сами по себе, используя свою природную способность принимать видимые образы (своим существом преобразуются)⁸². Ангелы не могли бы именоваться Божиим образом, если бы не сам Христос являлся в этом образе. При этом никто не может сам по себе вместить Бога⁸³, что поясняется примером, где сравнивается бесконечность Бога с величиим творения. Даже сравнимая с Богом стихия воздуха (везде разлитая, все заполняющая и дающая дыхание для живого) является конечной⁸⁴. Это означает, что если Троица может быть изобразима, то в том числе и потому, что эпифании символизируют или прямо указывают на будущее воплощение Бога-Слова — тем самым Иосиф интегрирует таким образом христологический аргумент византийских иконопочитателей в свои рассуждения (но не ставя его на первое место), основываясь на ветхозаветном прообразовании Воплощения.

Божественное действие в ангельских образах является знаком присутствия Бога для Авраама. Иосиф пишет, что там, где появляется Бог, что само по себе выше природы вещей, то окружающие объекты начинают производить эффекты, которые превышают их сущность⁸⁵: Божественность и сила Бога проявляются через конкретное деяние — исполнением обета о том, что у Авраама будет сын от Сары⁸⁶. Он также прямо дает разуметь патриарху, что явился именно Он, повторяя данное ему обещание, согласно которому именем Авраама будут благословлены все земные народы (Быт 12:3; 18:18) показывая тем самым, что он тот же Бог, что являлся и ранее⁸⁷.

Какие сочинения оказали влияние на концептуальные построения Иосифа? Помимо уже отмеченной «Речи к жидовину» можно указать еще на три произведения.

Во-первых, следует обратить внимание на глагол *преобразитиса*, который Иосиф использует для описания способности невидимых ангелов принимать видимый образ. Этот глагол требует отдельного комментария. Он встречается в нескольких византийских сочинениях, где данный глагол употребляется при переводе в схожем контексте. Первое такое сочинение — «Богословие», в котором Дамаскин пишет, что ангелы являются людям *преобразомъ* (ἐν μετασχηματισμῷ) (*De orthodoxa fidei* 17,36), при этом приняты видимой формы, выражаемое глаголом *превбразѣются* (σχηματίζω) (*De orthodoxa fidei* 17,43)), не является чувственным, а происходит в умопостижимом пространстве и является умным действием⁸⁸. Второе сочинение, где нам удалось найти этот глагол — схолии Никиты Ираклийского к Словам Григория Богослова, а если точнее, толкование Никиты на *Or.* 41,1. Причем, сопоставление нужного фрагмента Никиты с текстом Послания Вассиану показывает, что, по-видимому, Иосиф парафразировал именно этот текст, дополняя его с целью высказать собственную мысль об использовании Богом ангелов в теофаниях:

⁸² Послания Иосифа Волоцкого. С. 143.

⁸³ В издании посланий Еремина и Лурье разбивка текста послания Вассиану на предложения ошибочна в том месте, на которое мы опираемся. Должно быть: Не можно во аггелу во образ Божий именуватися, аще бы не сам Христос являлся во образ аггелом до воплощения. Не можно во Бога вместити никому же... (Там же). Лурье и Еремин считают, что с аще начинается новое предложение, а второе предл., нач. с не мощно, входит в состав предыдущего с аще. Однако, такая разбивка просто обесмысливает текст и делает его не логичным. Правильный вариант говорит, что было бы невозможным ангелу называться образом Божиим, если бы не сам Христос являлся в их образе.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ ... иде же во прииде, иже выше естества, Бог, там вся выше естества, еже от вещей бывають (Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения... С. 363).

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ ВМЧ. Декабрь. Дни 1–5. Стб. 132.

Толкование Никиты Ираклийского	Послание Вассиану о Троице
моужа же то именована бгословъ, заеже аггль не тако има ество явлаетса, но въ члба прѣвбразоуа явлаетса. ⁸⁹	... божество преобразуется в аггелех, а аггели существом не являются, но человечески, или иным образом... ⁹⁰

Во-вторых, по-видимому, наиболее повлиявший на Иосифа текст — третья «Слово против ариан» Афанасия Александрийского (Contra arianos 3,14). Отец церкви рассуждает о том, что благословение и избавление возможно совершать только Богу. Так Иаков молится о внуках, призывая на них Бога, Который Сам является Избавляющим для него. Из этого ясно, как заключает Афанасий, что он к Богу «примешал» Слово⁹¹. Поэтому Слово называют ангелом, так как Оно открывает Отца. Но в таком смысле нельзя говорить о созданном. Никто не может делать что-то как Отец, будь то ангел или кто-либо еще из творения. Ничто из них не является творящей причиной, участвующей в акте Божественного творения (сздѣтѣства ѣ вина). Они отделены от Бога и отличаются от Него природой⁹². Если смотреть на самого ангела, то никто не скажет, что видел Отца. Ангелы — служебные духи, а значит, возвещают о дарах, подаваемых через Слово⁹³. Тот, кто видел Бога не говорит, что видел ангела и наоборот. Ангел сам говорит о том, что послан от Владыки. Однако, есть и особый случай, когда явление ангела сопровождается гласом Бога, как например в купине, которую видел Моисей. В такой ситуации, в ангеле говорит Бог. Визионер же видит ангела, но слушает Пославшего. Так Бог говорил через облачный столп с Моисеем без посредничества ангела⁹⁴. А обращается Бог к праведникам при помощи Слова, которое ему Единосущно⁹⁵. Прямое текстуальное влияние Третьего «Слова против Ариан» на Иосифа возможно подтверждается и сопоставлением его текста с текстом «Послания Вассиану о Троице»:

Третье «Слово против ариан» Афанасия Александрийского	«Послание Вассиану о Троице»
... аще ли нѣкогда авленъ аггль видан гла слышаше вѣи такъ при кѣпинѣ бѣ. ави бв са аггль гнѣ. пламене огна ис кѣпины гла. азъ емь гла вѣцъ твоего авраама. бѣ исакъвѣ. и бѣ ѡакъвѣ. ⁹⁶	... зри въ ветхыа книги вса вбрацѣши, како монсею въ коупине явиса аггѣ а рекъ азъ емь бгъ авраамовъ. ѡсаковъ. ѡакъвѣ. ⁹⁷

В-третьих, можно проследить влияние 4 главы «Небесной иерархии» псевдо-Дионисия, где разбирается вопрос о том, что обозначает имя ангелов⁹⁸. В этой главе в числе прочих Дионисий разбирает вопрос о непосредственных богоявлениях⁹⁹.

⁸⁹ РГБ. Ф. 304/1. № 136. Л. 19 об.

⁹⁰ Послания Иосифа Волоцкого. С. 142–143.

⁹¹ *Die Grossen Lesemenäen Des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok.* Hsg. von E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko; 1–8. Mai. Bd. 1. 2007. 128b.

⁹² Там же.

⁹³ Там же. 128b-с.

⁹⁴ Там же. 128с.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Послания Иосифа Волоцкого. С. 140.

⁹⁸ *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)* (далее — CDASU), Hsg. unter der Leitung von H. Goltz und G. M. Prochorov, Bd. 2: Textausgabe der Handschrift Nr. 46 aus der Sammlung A. F. Hilferding der Russischen Nationalbibliothek. CH-T 14v 21–22.

⁹⁹ Там же. 17, 16–21.

Дионисий принимает наличие такого рода теофаний, но отмечает что в них *бжине* *сыкрывение* никто не видел (Ин 1:18) и не сможет увидеть¹⁰⁰. Эти явления происходили при помощи подобающих Богу священных видений, соответствующих мере созерцания видящих¹⁰¹. Через эти образы божественного подобия созерцающие возвились к Божественному, получая тем самым осияние и научаясь чему-то из Божественного¹⁰², в то время как небесные силы учили святых через эти видения. То, что, например, закон был дан Моисею прямо от Бога — то Писание так говорит, дабы указать, что это отпечаток Божественного и священного¹⁰³. Даже в таких богоявлениях работает закон иерархии и поэтому люди возводятся к Богу через ангелов¹⁰⁴. Схолии к Ареопагиту стараются прояснить и конкретизировать эту авторскую мысль. Схолиаст относит к непосредственным теофаниям божественные явления Адаму в раю, Аврааму у дуба Мамврийского, пришествие трех ангелов в Содом и явление Моисею на горе¹⁰⁵. *Бжине сыкрывение* трактуется схолиастом как непостижимая сущность Бога¹⁰⁶. Божество же являлось святым по мере их веры, а осияние в них приходило через Божественное знание¹⁰⁷.

Кульминацией рассуждений волоколамца является его изысканное толкование на икону Троицы рублевского типа, с вкраплениями из Дионисия и сочинения Феодора Педисама о венцах святых на иконах¹⁰⁸. Сидение на престоле указывается на достоинство царства, владычества и господства, Круглые нимбы указывают на безначальность и бесконечность Бога. Крылья указывают на гореностное, и самодвижное, и възводителное, и нетягостное, и к земным непричтностное. Скипетры показывают действеное и самовадностное и силное Троицы. Все эти пласты толкований относятся, как пишет Иосиф, к Божественному, царскому и ангельскому подобию¹⁰⁹. Он заключает, что символические толкования санкционируются описанными выше механизмами работы теофаний. Затем Иосиф кратко повторяет все свои основные выводы, полученные в третьем Слове¹¹⁰.

Заключение

Толкование Иосифом Быт 18 следует относить к сложному, комбинированному типу. Это позволяет сближать экзегезу волоколамца с экзегезой Быт 18 у Максима Исповедника. Безусловно, это сближение только типологическое, т. к. тексты Максима, содержащие толкования Быт 18, были неизвестны на Руси. Но мы имеем право сопоставить толкования этих двух представителей христианской философии, дабы выяснить разницу в расстановке акцентов у них.

Максим Исповедник, как считает Г. Беневич, помимо особого указания на любовь Авраама к людям, ставит акцент на единстве, тем самым выдавая влияние неоплатонизма. Патриарх преодолел разделение на материю и форму и стал един с Единным

¹⁰⁰ Там же. 17, 21–17v, 1.

¹⁰¹ Там же. 17v, 1–8.

¹⁰² Там же. 17v, 8–25.

¹⁰³ Там же. 18, 1–8.

¹⁰⁴ Там же. 18, 8–18v, 5.

¹⁰⁵ CDASU CH-S 17v, 4–13.

¹⁰⁶ Там же. 17v, 16–22.

¹⁰⁷ Там же. 17v, 29–39.

¹⁰⁸ Там же. С. 372. А. Салтыков выявил в толковании цитаты из Ареопагита и схолии к нему, а также парафразы сочинения Феодора Педисама «О венцах» (Салтыков А. А. О значении ареопагитик в древнерусском искусстве // Древнерусское искусство XV–XVII веков. Сб. ст. М., 1981. С. 10–11).

¹⁰⁹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 372–373.

¹¹⁰ Там же. С. 373.

(поэтому Бог обращается к Аврааму как Один). Именно поэтому Максим не делает четких выводов о природе гостей Авраама¹¹¹. Однако, Иосиф Волоцкий как раз-таки сосредоточен именно на этой проблеме, поскольку он преследует другие цели. Его тексты отличаются тем, что носят полемический характер, а значит рассуждения Иосифа о Быт 18 надо рассматривать как полемические доказательства и объяснения. Если видение Авраама — это действительно теофания, то как Бог сохраняет трансцендентность своей сущности и при этом нисходит к людям? Иосиф считает, что Бог использует ангелов, наряду с другими предметами и символами, в которых люди почитают вид и образ — непосредственный символ Божества, проявляющийся в силе, благодати и действии Бога. Он дает возможность общения с Собой при помощи символов в опосредующих предметах через принятие видимой формы, которое происходит, как в случае видения Авраама, в ангелах, которые затем сами принимают видимый облик. Это объяснение хорошо показывает, как Авраам мог видеть Троицу и как она может быть изображена на иконах, а также позволяет с т. з. игумена убрать противоречия между разными толкованиями, заявляя об их единстве на основе одного способа объяснения. Иосиф создал данный способ объяснения творчески синтезировав идеи Дионисия¹¹², Афанасия Александрийского, Иоанна Дамаскина, Никиты Ираклийского и трактата «Речей к жидовину». Он дал четкие критерии отличия простого явления ангела от богоявления, а также предложил удобную трехчленную схему, в которой удачно размещаются основные элементы теофании. Символические спекуляции Иосифа также представляют собой случай влияния неоплатонизма (конечно, опосредованного) и в другом аспекте — эстетико-мистическом.

Завершая, я хочу вспомнить слова Е. Перла который отметил в своем замечательном исследовании о Дионисии, что его символическое учение представляет собой идеальный союз мистической непознаваемости и чувственного восприятия реальности¹¹³. Эти слова полностью приложимы и к учению Иосифа Волоцкого, прекрасно раскрывшимся в толковании гостеприимства Авраама у дуба Мамврийского.

Источники и литература

1. Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV–XVI в.: стригольники и жидовствующие. М.: Индрик, 2012.
2. Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. Издание Археографической комиссии. М., 1901.
3. Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 13–15. Издание Археографической комиссии. СПб., 1899.
4. Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 1–13. Издание Археографической комиссии. СПб., 1868.
5. Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В. Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М.: Мир философии, 2016.
6. Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского. // ТОДРЛ. Т. 13. М.; Л.: Наука, 1957. С. 409–426.

¹¹¹ Benevich G. Maximus Confessor's Interpretation of Abraham's Hospitality..., p. 51–52.

¹¹² Криза считает, что Иосиф непреднамеренно вернулся к символической теории Дионисия (Krizsa Á. A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források, p. 222). Однако я думаю, что из анализируемого текста становится очевидным, что объяснения Иосифа были невозможны без влияния Дионисия.

¹¹³ Perl E. D. *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany, 2008, p. 101.

7. Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. Ч. II. Обзорение сочинений митрополита Даниила // ЧОИДР. 1881. Кн. 2.
8. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1955.
9. Лаурина В. К. Две иконы «Троицы ветхозаветной» Русского музея и их литературная основа // ТОДРЛ, Т. 38. М.; Л.: Наука. Изд-во Академии наук СССР, 1985. С. 109–125.
10. Морозова Л. Е. Сочинения Зиновия Отенского. М.: Институт истории СССР АН СССР, 1990.
11. Палея Толковая. М.: Согласие, 2002.
12. Послания Иосифа Волоцкого. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959.
13. Послание Федора жидовина // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. С. 97–109.
14. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного Иосифа, игумена Волоколамского. Казань, 1896.
15. Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания. Собрание И. М.; Святая Гора Афон: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015.
16. Райнхарт Й. Древнерусский антииудейский трактат, его греческий оригинал и проблема его происхождения // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. 2015. № 5. С. 289–333.
17. Салтыков А. А. О значении ареопагитик в древнерусском искусстве // Древнерусское искусство XV–XVII веков. Сб. ст. М.: Искусство, 1981. С. 5–24.
18. Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.
19. Benevich G. Maximus Confessor's Interpretation of Abraham's Hospitality in Genesis 18 and the Preceding Orthodox Tradition. *Scrinium*, 2017, 13, p. 43–52.
20. Bucur B. G. The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism. *Journal of Early Christian Studies*, 2015, 23:2, p. 245–272.
21. *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)*, Hsg. unter der Leitung von H. Goltz und G. M. Prochorov, Bd. 2: Textausgabe der Handschrift Nr. 46 aus der Sammlung A. F. Hilferding der Russischen Nationalbibliothek, Hsg. von S. Fahl, J. Harney, D. Fahl unter Mitarbeit von 2011.
22. *Die Grossen Lesemenäen Des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok*. Hsg. von E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko; 1–8. Mai. Band 1. 2007.
23. Grishchenko A. I. On the Origin of the Addresses to a Jew on the Incarnation of the Son of God: A Reply to Alexander Pereswetoff-Morath. *Palaeoslavica*, 2012, XX/1, p. 244–260.
24. Kriza Á. *A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források*. Budapest, 2011.
25. Kriza Á. Legitimizing the Rublev Trinity: Byzantine iconophile arguments in medieval Russian debates over the representation of the Divine. *Byzantinoslavica*, 74, 2016, p. 134–152.
26. Perl E. D. *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: SUNY, 2008.
27. Taube M. The Fifteenth-Century Ruthenian Translations From Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages*. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 2005, p. 185–208.